

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОА



# Православная Энциклопедия



XLVIII





**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  
2017**





Рождество Христово.

Икона из собора свт. Николая Чудотворца в Фамагусте, Кипр. 1550 г.  
(Византийский музей культурного центра им. архиеп. Макариоса, Никосия)



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией  
Патриарха Московского и всея Руси  
Кирилла

## Том XLVIII МУРОМСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ — НЕПАЛ



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 образования  
и науки РФ

**В. В. Володин,**  
Председатель  
Государственной Думы  
Федерального Собрания РФ,  
Председатель  
Общественного совета  
**С. В. Лавров,**  
Министр иностранных дел РФ  
**В. Р. Мединский,**  
Министр культуры РФ  
**Н. А. Никифоров,**  
Министр связи и массовых  
коммуникаций РФ

**Павел,**  
Митрополит Минский и Заславский,  
Патриарший Экзарх всея Беларуси  
**С. Э. Приходько,**  
Заместитель Председателя  
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  
**А. В. Гордеев,**  
Губернатор Воронежской области

**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  
**Г. С. Полтавченко,**  
Губернатор Санкт-Петербурга  
**М. Г. Решетников,**  
Врио Губернатора 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. В. Якушев,**  
Губернатор Тюменской области  
**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<sup>о</sup>»



*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  
**С. С. Говорухин,**  
Председатель Комитета  
Государственной Думы  
Федерального Собрания РФ  
по культуре  
**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  
ИТАР-ТАСС  
**В. А. Никонов,**  
Председатель Комитета  
Государственной Думы  
по образованию и науке  
**Ю. С. Осипов,**  
Советник  
Российской академии наук  
**С. А. Попов,**  
Заместитель Председателя  
Комитета Совета Федерации  
по Регламенту и организации  
парламентской деятельности  
**Ю. М. Соломин,**  
Художественный руководитель  
Академического Малого театра

**П. О. Толстой,**  
Заместитель Председателя  
Государственной Думы  
**А. В. Тюркунов,**  
Ректор Московского  
государственного института  
международных отношений  
МИД РФ  
**А. П. Торшин,**  
Статс-секретарь,  
Заместитель Председателя  
Банка России  
**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 совета

*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), Троице-Сергиева лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Бежецкая епархия Тверской митрополии, Оптина пустынь, Ханты-Мансийская епархия, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Институт русской литературы (Пушкинский дом), Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Научная библиотека Государственного музея искусства народов Востока, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей русской иконы (Москва), Национальный музей Грузии, Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати.*

*При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций: Е. А. Агеева, Т. В. Апатониева, О. В. Баткина, Н. Бахтадзе, Т. Бибилури, Л. В. Герашко, диак. Антоний Долгушин, А. С. Зверев, Я. Э. Зеленина, Т. М. Кольцова, П. И. Комашко, И. Л. Кызласова, Г. Мачуришвили, священ. Игорь Палкин, Д. С. Першина, П. В. Пивоварова, Л. В. Родионова, Ю. И. Сидоров, О. А. Сухова, З. Схиртладзе, Л. П. Тарасенко, Л. С. Тумаянц, прот. Ярослав Шведов, Л. А. Шевцова, М. Э. Ширинян, Э. Эфендиев.*



Церковно-научный совет по изданию  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

**З. Д. Абашидзе**, глава  
представительства ЦНЦ  
«Православная энциклопедия»  
в Грузии  
**Амвросий**, архиеп. Петергофский,  
ректор Санкт-Петербургской  
Духовной Академии  
**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. А. Гусев**, директор ФГУК  
«Государственный Русский музей»  
**Евгений**, архиеп. Верейский,  
Председатель  
Учебного комитета РПЦ,  
ректор Московской  
Духовной Академии  
**Иларион**, митр. Волоколамский,  
Председатель Отдела внешних  
церковных связей  
Московского Патриархата  
**Иоанн**, митр.  
Белгородский и Старооскольский,  
Председатель Синодального  
миссионерского отдела  
Московского Патриархата  
**С. П. Карпов**, 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. Кенийский,  
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  
**В. Стойковски**, почетный консул  
Российской Федерации  
в Охриде  
**Тихон**, митр.  
Новосибирский и Бердский,  
глава Новосибирского  
представительства  
ЦНЦ «Православная энциклопедия»  
**Тихон**, еп. Егорьевский,  
ректор Сретенской Духовной  
Семинарии  
**В. В. Фёдоров**, 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»  
Института древних рукописей  
имени Месропа Маштоца  
**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 (Велимир Стойковски),  
Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ИСТГУ,  
Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Свято-Троицкая 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)**,  
канд. 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. Сергей Правдолюбов**, д-р богословия  
(редакция Литургики)

**Н. В. Сеницына**, д-р ист. наук  
(редакция Истории Русской Православной  
Церкви)  
**К. Е. Скурат**, д-р церковной истории  
(редакция Поместных Православных  
Церквей)  
**А. С. Стыкалин**, 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**

Выпускающая  
редакция:

**Л. В. Барбашова** (ответственный секретарь)  
**А. В. Милованова** (выпускающий редактор)  
**Т. Д. Волоховская**, **Е. В. Никитина**, **Е. В. Подольская**,  
**Е. К. Солоухина**, **А. Н. Фомичева**  
**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. Евстигнеева**, **Н. К. Егорова**,  
**А. Е. Доброхотова**, **О. П. Никитина** (корректорская  
группа)  
**И. П. Кашикова**, **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**, **Е. Г. Волоховская**, **А. А. Грезнева**,  
**Е. В. Гуцина**, **Ю. В. Иванова**, **С. Г. Извеков**,  
**Т. С. Павлова** (группа информации и проверки)  
**В. Н. Шишкова**, **А. Г. Михайлова** (информационно-  
библиотечная группа)  
**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. Н. Растворов** (электронная  
версия)  
свящ. **Павел Конотопов**, **А. В. Кузнецов** (служба  
компьютерного и технического обеспечения)  
**П. С. Артёмов** (производственно-полиграфическая  
служба)

**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**, **С. П. Заиграйкина**,  
**Я. Э. Зеленина**, **А. А. Климова**,  
**М. А. Маханько**

**Агиографии Восточных  
христианских Церквей**

**О. П. Афиногенова**, **А. П. Крюкова**

**Истории Русской  
Православной Церкви**

**Е. В. Кравец**, **М. В. Печников**, **В. Г. Пидгайко**,  
**Е. В. Романенко**, **Д. Б. Кочетов**,  
**Д. П. Никитин**, **М. Э. Михайлов**,  
**А. П. Пятнов**, **О. В. Хабарова**, **В. А. Шишкова**

**Восточных  
христианских Церквей**

**И. П. Попов**, **Е. А. Заболотный**,  
**Л. В. Луговичский**, **С. А. Моисеева**

**Поместных  
Православных Церквей**

**П. П. Крашенинникова**, **М. М. Розинская**

**Латинская**

**П. И. Алтухова**

**Протестантизма  
и религиоведения**

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

**Страноведения**

**В. М. Хусаинов**

Административная группа: **Е. Б. Братухина**, **О. Л. Данова**, **И. Г. Дзагоева**, **Л. И. Ильина**, **Е. Б. Колубин**, **А. В. Ковалькова**, **М. А. Савчик**,  
**Т. Н. Соколова**, **А. Б. Тимошенко**, **Е. Е. Тимошенко**, **С. В. Ткаченко**, **О. А. Хабиева**  
Интернет-группа «Седмица.ру»: **А. М. Лотменцев**, **О. В. Владимирцев**





**МУРОМСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Петрозаводской епархии Карельской митрополии), находится в 15 км от дер. Гакукса Пудож-



ского р-на Карелии, на вост. берегу Онежского оз., недалеко от устья р. Муромки. Считается одним из древнейших мон-рей на территории Карельской митрополии. Основан в XIV в. прип. *Лазарем* Муромским († 1391), мон. Высокогорского мон-ря (*Петров*. 1886. С. 100–107; *Будовниц*. 1966. С. 113–120). Сведения о начальной истории М. У. м. содержит Житие прип. Лазаря, составленное на основе устного автобиографического рассказа святого, записанного его преемником игум. Феодосием (Новый Олонецкий патерик. 2013. С. 40–48). Известны 15 списков Жития, 2 пространные и краткая редакции, датируемые кон. XIV–XVII в. (*Барминская*. 1989; *Литвинова, Прохоров*. 1988; Новый Олонецкий патерик. 2013. С. 42). Возможно, Житие появилось только в XVII в., т. к. имя прип. Лазаря ранее не встречается ни в актовых материалах, ни в писцовых описаниях мон-ря, ни во владельческих записях в рукописях из обители (Новый Олонецкий патерик. 2013. С. 42).

М. У. м. был устроен на о-ве Мурма (Мучь), к-рый, согласно Житию, повгородский посадник Иван Захарьевич Фомин продал прип. Лазарю за 100 серебряных гривен. Преподобный поставил на острове крест, «малую хижину» и небольшую часовню. Первоначально прип. Лазарь столкнулся с враждеб-

*Муромский Успенский мон-рь.*

*Картина.*

*Кон. XIX – нач. XX в.*

*(Муромский Успенский мон-рь)*

ным отношением со стороны языческих финно-угорских племен («люцияне и чюдь и страшивья сыроядцы»), обитавших на вост. берегу Онежского оз. Язычники неоднократно избивали подвижника, поджигали его хижину,



*Церковь*

*в честь Воскресения прав. Лазаря.*

*XV в. (ГИАЭМЗ «Кижи»)*

изгоняли с острова, но он скрывался в пещере на горе Тетеривиде. После того как основатель мон-ря исцелил слепого сына старейшины лопарей, язычники изменили отноше-

ние к прип. Лазарю, многие из них приняли крещение.

Первый храм в честь Воскресения друга Божия прав. Лазаря преподобный построил на месте чудесного видения: Пресв. Богородица, св. Иоанн Предтеча и ап. Иоанн Богослов измеряли «вервию» место для храма, а посвящение престола было начертано «ангеловою рукою» на кресте, перед к-рым молился основатель обители. Лазаревская ц. предназначалась для погребения близ пещ умирших насельников и странников. Собравшаяся братия построила еще 2 деревянные церкви: в честь Успения Пресв. Богородицы и в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (трапезную). Обитель создавалась как общежительная; первыми монахами были старцы из *Киево-Печерской лавры* Иона и Евфросин, а также афонский мон. Феодосий, который «вериги тяжки на теле своем нося». Перед смертью прип. Лазарь обратился к насельникам с наставлением, назначил своим преемником священнопока Феодосия и завещал похоронить себя рядом с Лазаревским храмом.

Основными источниками сведений о ранней истории М. У. м. являются писцовые и переписные книги, актовый материал. В XV–XVII вв. мон-рь возглавляли прип. *Афанасий Муромский* (почитается наравне с прип. Лазарем, его имя упом. в дозорной книге 1620 г.), игумены Ефрем (1508), Лаврентий (1537–1539), Зосима (1582/1583), Иоасаф (Иосафат) (1586), черный поп Мисаил (1628–1629), черный поп Савватий (1647), строитель Иларий (1650), игумены Афанасий II (1673), Иоасаф II (ок. 1686), строитель Варлаам (1689, 1695) (*Докучаев-Басков*. 1886; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 1008–1009).



В XVI в., при игум. Ефреме, мон-рь получил ружное содержание на 37 старцев: «В Муромский монастырь Успения Пречистые Богородицы да Иоанна Предтечи на Онеге озере идет милостыни игумену Офрему да старцам тридцати семи человеком идет по три рубля и по три деньги, да по пуду с четью меду, по пуду с четью воска, а деньгами за мед и за воск по два рубля. И всего милостыни и за мед и за воск пять рублей три деньги» (Записи о ружных церквях. 1856. С. 34).

Монастырская вотчина начала складываться в период независимости Новгородской земли. В краткой редакции Жития приводится грамота новгородского посадника Славенского конца (одного из 5 районов Новгорода) Ивана Захарьевича на «остров Муч со всею землею и озеро Муромское». Документ интерпретируется и датируется исследователями по-разному. Согласно традиц. мнению, это духовная Ивана Захарьевича Фомина, переданная при Лазарю сыном умершего посадника Феодором. Из-за хронологических и проч. несоответствий в тексте принято считать грамоту подложной и датировать ее только 2-й пол. XVII в. (Валк. 1937; Янин. 1991. С. 358–359; Чернякова. 1998. С. 219–221; Амелина. 2008. С. 71–72). Появление поддельного документа связывают с длительной земельной тяжбой М. У. м. с Корнилиевым Палеостровским в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырем. По др. мнению, данная грамота не фальсификат, а подлинный акт 50-х гг. XV в., к-рый «подтверждает ранее совершенную монастырскую купчую XIV в. и передает эту земли монастырю уже на безвозмездной основе» (Мусин. 2000). Предполагается, что «остров Муч» при Лазарю продал в сер. XIV в. новгородский посадник Есиф Захарьевич, а его внук, тоже новгородский посадник, Иван Фомин подтвердил покупку земли вкладной грамотой, выданной при Афанасию Муромскому в сер. XV в. Имя Ивана Захарьевича появилось в тексте Жития из-за ошибки его автора или редакторов (Там же).

Согласно писцовой книге Заонежской половины Обонежской пятины 1563 г., ближайшими к обители землями на Муромском п-ове владели новгородские вотчинники Оксипня Микитиша и Иван Патрикеев. Из 3 деревень, стоявших на Муромском

Носу, только одна, Родионовская, в кон. XV в. принадлежала братии. После присоединения Новгорода к Москве все поселения Муромского п-ова вместе с угодьями вошли в вотчину М. У. м., первоначально на условиях оброчного содержа-



По-видимому, границы владений М. У. м. в XVI – 1-й пол. XVII в. не были четко установлены, что стало причиной продолжительных земельных споров монастырских крестьян с жителями смежных волостей, в частности Нигижемской (Петров. 1886). В 30-х гг. XVI в. велась тяжба с Палеостровским мон-рем из-за земель и рыбных ловель

Колокольня  
и часовня-«футляр»  
(обе — кон. XIX в.)  
на монастырском кладбище  
в Лазаревой роще.  
Фотография. Нач. XX в.

ния, вероятно в связи с запустением (Амелина. 2008. С. 72).

В 1582/83 г., как явствует из писцовой книги, монастырская вотчина включала 7 деревень на р. Гакуксе, на р. Андоме и на Муромском п-ове, 2 пустоши (Борисовская и Тетеревиная Гора). Основная часть земельных владений М. У. м. располагалась в Гакукской вол. (Андомский

филия Седлифонтава (Корецкий. 1959. С. 449–450; Амелина. 2008. С. 70–71). Межа земельных владений М. У. м. детально описывается в жалованной грамоте 1650 г., полученной строителем Иларионом: от устья р. Андомы на юге и оз. Рандозеро по верховьям рек Сормы, Нигижмы, Гакуксы к Тетеревиной Горе на севере (Амелина. 2008). В XVII в. М. У. м. — значительный среди местных обителей земельный собст-



Крестный ход во главе  
с митр. Петрозаводским  
Константином  
в престольный праздник  
Успения Пресв. Богородицы  
и в день торжества в честь  
625-летия преставления  
при. Лазаря Муромского.  
Фотография. 2016 г.

погост). Писцами фиксируется единичное поселение на р. Андоме, а также земли и рыбные ловли в Унойской губе Онежского оз. По сведениям К. А. Докучаева-Баскова, в 1-й четв. XVII в. некий Федор Иванович Морозов пожаловал мон-рю 2 деревни и пустошь в Спасском Шальском погосте (Докучаев-Басков. 1886. С. 514). В переписной книге 1647 г. зафиксировано 8 монастырских деревень: 2 — в Шальском погосте в Унойской губе, 5 — в Гакукской вол. и одна на р. Андоме (Амелина. 2008. С. 73).

венник: в 1628–1629 гг. — 30 крестьянских и 5 бобыльских дворов (всего 70 чел.), в 1647 г. — 27 крестьянских и 3 бобыльских двора (всего 63 чел.), в 1678 г. — 23 крестьянских двора (105 чел.) (Иванов. 2007. С. 494–496).

Сохранились сведения о М. У. м. в писцовых и переписных книгах 2-й пол. XVI–XVII в. Самое раннее из них содержит писцовая книга 1563 г. Андрея Лпхачёва: «В Никольском погосте в Апдомском в Юрьеве писме Костянтиновича Сабурова монастырь не писан, а ныне по новому писму на Онеге озере на Муромском острове церковь Успенье пречистые, другая церковь Рождество



Ивана Предтечи, да за монастырем третья церковь Лазарь святей на Гробницах, а в монастыри 3 священники да пол-40 старцов» (Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930. С. 201).

В писцовой книге 1582/83 г. упоминается «монастырь Муромской на озере на Онеге на Муромском острову», в к-ром имелся: деревянная Иоанно-Предтеченская ц. с трапезой; «место церковное, что была церковь Успенье Пречистые Богородицы, да за монастырем церковь Лазарь святей»; кельи игум. Зосимы, свящ. Никона, келаря Иосифа «да 16 келей, а в них живут 35 братов. А церковь Успенье Пречистые и около монастыря ограда згорела» (Писцовая книга Заонежской половины Обонежской пятины. 1993. С. 263). Новый Успенский храм на месте сгоревшего был построен и ос-



Муромский Успенский мон-рь.  
Фотография. 2016 г.

вящен в 1586 г., при игум. Иоасафе (Посафате), что следовало из надписи на закладном кресте, хранившемся в обители в XIX в. (Докучаев-Басков. 1886).

В 1612/13 г. М. У. м. был razoren «немецкими и литовскими людскими ворами». В переписных книгах 1628–1631 гг. упоминаются построенные «клетки» Успенский храм, теплая ц. Рождества св. Иоанна Предтечи с трапезой, патровая колокольня («колокол в 20 пудов, другой в 16 пудов, третий в 12 пудов, колокол в 6 пудов, два колокола зазвонных в 2 пуда»), 13 братских келей, хозяйственные службы, за оградой — конюшенный и коровий дворы, «да под монастырем пашни паханой 4 чети с осьминою в поле, а в дву потому ж, а пашут на монастырь служки и детеныши. Да за монастырем же, за полем церковь во имя Лазарево воскресение, древяна, клетки... И всего Муромского монастыря в отчине 8 деревень живу-

щих да 2 пустоши» (Олонецкие ГВ. 1850. № 47). В 1673 г. была возведена новая Иоанно-Предтеченская ц., в 1686 г. — Успенский храм. В 1700 г. за М. У. м. числились 23 крестьянских двора (Ведомость. 1850; Петров. 1886).

По данным переписных книг 1628–1631 гг., монастырская б-ка насчитывала ок. 40 рукописных книг, из к-рых по крайней мере 5 сохранились в собраниях БАН, РГБ и НАРК (Пигин. 2010).

В сер. 80-х гг. XVII в. М. У. м. был преобразован в женский. После челобитных игум. Неониллы Новгородский митр. Корнилий переселил в обитель старца из Ильинского мон-ря Шунского погоста, к-рые, по их словам, подвергались притеснениям со стороны местного приходского духовенства. Муромские монахи были переведены в Палеостровский мон-рь. Но через несколько лет из-за многочисленных жалоб вкладчиков М. У. м., обратившихся к церков-

ным, и к высшим светским властям, обитель со всеми владениями вернула прежним монахам (Дело о переводе. 1887).

В краеведческой литературе преобразование М. У. м. в женский ошибочно датируется 1786 г. (Петров. 1886. С. 116; Докучаев-Басков. 1886. С. 521).

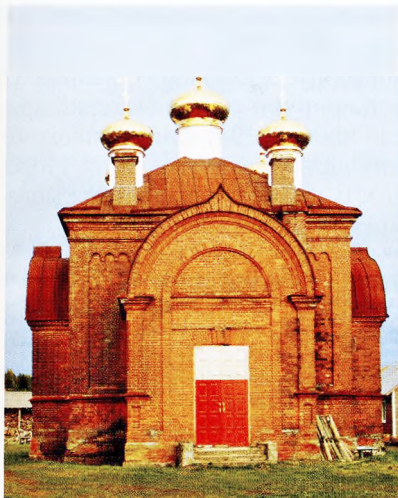
К сер. XVIII в. число насельников М. У. м. уменьшилось. Если в 1738 г. община включала строителя иером. Кирилла, келаря мон. Германа, казначея мон. Тарасия и 17 старцев, то в нач. 40-х гг. XVIII в. в ней оставались 6 монахов (РГАДА. Ф. 311. Оп. 1. Д. 1. Л. 49<sup>а</sup> об.; Кожевникова. 2009. С. 67). К нач. 60-х гг. XVIII в. к мон-рю были приписаны «малобратные» Рубежская, Сунарецкая и Вашестровская пустыни (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2457. Л. 85–88 об.). Во время реформы 1764 г. М. У. м. первоначально был оставлен «на собственном содержании», со строителем и 6 монашескими вакансиями. Обитель возглавляли игум. Тарасий (1764–1773), при к-ром была возведена ц. в честь Богоявления (1768), иеромонахи Пафнутий (1775–1784) и Иосиф (1784–1785).

К сер. 80-х гг. XVIII в. мон-рь пришел в упадок (РГИА. Ф. 796. Оп. 66. Д. 569. Л. 1–1 об.), в 1786 г. по предложению Олонецкого и Каргопольского еп. Амвросия (Серебрянникова) упразднен, а освободившееся место «за штатом» отдано Стороженскому мон-рю (Кожевникова. 2009. С. 85–87). Деревянные церкви Успения, Богоявления, Рождества св. Иоанна Предтечи и Воскресения Лазаря стали приходскими (НАРК. Ф. 25. Оп. 20. Д. 29/322; Оп. 16. Д. 9/1). Известны имена священников, служивших в храмах упраздненного мон-ря: Иаков Ларионов (1784–1798), Феофилакт Терентьев (до 1825), Косма Феофилакт (до 1867) (см.: Петров. 1886. С. 116). Источниками доходов для прихода служили 160 дес. земли разного качества (большая ее часть сдавалась в аренду местным жителям), а также мельница на р. Самина. Доход приносили проценты с «вечного» капитала, пожертвования богомольцев «на поминовение душ умерших». Упраздненный М. У. м. не имел собственных прихожан. Из-за неудобства путей сообщения с соседними деревнями и опасности «неправильного народного ропота» епархиальные власти не решались приписывать к его церквям кого-либо из местных крестьян (НАРК. Ф. 25. Оп. 16. Д. 9/1. Л. 4–6). К нач. 60-х гг. XIX в. строения упраздненного мон-ря обветшали. Богоявленская ц., 2 часовни и развалившаяся кладбищенская ограда нуждались в срочном ремонте, но у прихода не хватало на это средств (Там же. Оп. 4. Д. 33/12). По инициативе свящ. Космы Феофилактова с 1855 г. началось строительство нового, кирпичного Успенского храма.

В кон. 30-х — нач. 40-х гг. XIX в. на территории М. У. м. недолго существовала жен. община, сложившаяся из жительниц окрестных деревень и странниц. Ее возглавляла крестьянская девица Феодосия Кизилова из Воронежской губ. Епархиальные власти не разрешили официально учредить общину из-за отсутствия надежных источников финансирования и палатия в Олонецкой епархии жен. Успенского монастыря в Каргополе.

Возрождение М. У. м. стало возможным благодаря финансовой помощи пудожского купца Ивана Ивановича Малокрошечного и активной поддержке местного населения. В 1867 г. муж. мон-рь был открыт





Церковь во имя Всех святых.  
1891 г.  
Фотография. 2016 г.

«без всякого пособия от правительства» с условием создать при нем «приют для престарелых и убогих» (Кожевникова. 2009. С. 127–132). Основу монастырского капитала составили 10 тыс. р., пожертвованные Малокрошечным и положенные им в опекунский совет в 5-процентных билетах, что давало братии 500 р. ежегодного дохода. Дополнительно купец выделил 2 тыс. р. на текущие расходы. Первыми управляющими М. У. м. стали священник Троицкого храма г. Пудожа Иоанн Георгиевский и казначей *Александрова Ошевенского мужского монастыря* иером. Феодосий.

Во 2-й пол. XIX в. в М. У. м. появляются каменные строения. К 1866 г., еще до офиц. открытия обители, на средства Малокрошечного была построена каменная одноглавая Успенская ц. с 2 отопляемыми приделами («в трапезе») — Рождества св. Иоанна Предтечи и прип. Иоанна Рыльского, а также с колокольной (на старинном позвонном колоколе имела надпись: «Лета от мпроздания 7016 колокол сей слит при Государе благоверном князе Василии Ивановиче и при преосвященном архиепископе Серафиме повелением игумена Ефрема святому Ивану в дом, а мастер Микита Васильев»). В 1891 г. возвели каменную 5-главую ц. во имя Всех святых. В 1896 г. в каменном братском корпусе был освящен домовый храм во имя свт. Николая Чудотворца. В роще на братском кладбище «как памятник глубокой древности» сохранилась ц. Воскресения Лазаря в часовне-«футляре» (1887). К нач.

XX в. в М. У. м. располагались 2 двухэтажных деревянных дома для братии, каменный корпус с трапезной и настоятельскими покоем (на 2-м этаже), кухней и просфорней (на 1-м этаже), каменная кладовая с погребом, вне ограды — гостиница для богомольцев, скотный двор с рабочей избой, мельница, хозяйственные постройки (НАРК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 82/11. Л. 62 об. — 63; Ф. 127. Оп. 1. Д. 1/16).

Братия возрожденной обители стремилась вернуть земельную собственность (Кожевникова. 2009. С. 148–149). По решению Олонецкой палаты уголовного и гражданского суда местным крестьянам, переселившимся на земли мон-ря после его упразднения, достались положенные законом 15 десятинных пропорций на человека (5484 дес. 1700 кв. саж.); в пользу монахов отошло 229 дес.; остальные земли остались в единоличном владении казны. Монастырское начальство не признавало права гос-ва на большую часть своих бывш. владений. Указом Сената от 21 мая 1887 г. прежнее решение Олонецкой палаты уголовного и гражданского суда отменялось, спорящим сторонам предлагалось договориться о том количестве земли, которое отойдет каждой из них. В 1898 г.



Колокольня  
и ц. в честь Воскресения прав. Лазаря,  
освященная в часовне «футляре».  
Фотография. 2016 г.

многолетний спор был прекращен. К тому времени в собственность обители перешли 399 дес. 1303 кв. саж. земли, из них 299 дес. леса в урочищах Тетеревиная Гора и Тюля-Нос. Часть напши (12 дес. 1669 кв. саж.) находилась в чересполосном владении с крестьянами Гакуцкого прихода, что стало причиной последующих мелких конфликтов с ними.

М. У. м. имел рыбные ловли на р. Муромке, при этом лов производился совместно с местными жителями. Своей мельницы на р. Самине мон-рь лишился во время весеннего паводка 1867 г., и братия стала возить зерно в Андомскую вол. (НАРК. Ф. 25. Оп. 4. Д. 3/12).

Расцвет М. У. м. в посл. четв. XIX — нач. XX в. связан с деятельностью настоятеля архим. Опсима (Савинова), управлявшего обителью с 1873 г. (Там же. Ф. 127. Оп. 2. Д. 1/3; Ф. 25. Оп. 20. Д. 48/551). «Сам из крестьян, умный, весь ушедший в заботы об обители, он очень близко держится к народу и пользуется за то в окрестностях большой популярностью», — отзывались о нем современники (Ол-н. 1905). При нем в М. У. м. начали действовать новая паровая мельница «с локобилем» и кожевенный завод; монахи продавали рыбу, скот, масло, овес и проч. Использование технических новинок в хозяйстве («жатвенные снаряды, молотилки и веялка-сортировка») позволяло обеспечивать братию собственным зерном круглый год (НАРК. Ф. 25. Оп. 20. Д. 9/97. Л. 11 об.; Д. 11/111. Л. 10). В нач. XX в. М. У. м. занимал 3-е место среди муж. обителей Олонецкой епархии по размерам основного капитала (20 564 р.). В 1901 г. монастырское стадо включало 40 голов рогатого скота, содержали 7 лошадей; с полей и огородов были собраны 55 четв. ржи, 50 четв. овса, 300 мер картофеля, 700 кочанов капусты (Там же. Оп. 1. Д. 82/11. Л. 63).

М. У. м., окруженный болотами с востока и севера, находился в «малолудной и труднодоступной местности», в стороне от почтовых трактов, паломники посещали его гл. обр. летом и зимой. Мошны прип. Лазаря Муромского пребывали под снудом в деревянной часовне, устроенной за алтарем Лазаревской ц. («о самую стену алтаря с восточной стороны»), на братском кладбище. Близ алтаря каменной Успенской ц., над могилой прип. Афанасия Муромского, первоначально стояла деревянная часовня. После возведения каменной Всехсвятской ц. его гробница была установлена в специальной нише на ее левой стороне (Ол-н. 1905). С именем прип. Афанасия монастырское предание связывало железные вериги, к-рые монахи берегли как святыню (Никодим (Кононов). 1903). В кон. XIX в. над Лазаревской ц. для







Ап. Петр. Арх. Михаил. Арх. Гавриил. Ап. Павел.  
Иконы из деисусного чина иконостаса ц. в честь Воскрешения прав. Лазаря.  
1-я четв. XVI в. (ГИДЭМЗ «Кижи»)

сохранения ее от разрушения была возведена часовня-«футляр», и стоявшая над могилами основателя рака оказалась внутри ее. В часовне хранились деревянные богослужебные сосуды (потир, дискос, 2 блюда для проскомидии) прип. Лазаря, его крашенинная риза и резной подсвечник «в виде треножника». На подоконнике лежали куски старинного мукомольного жернова, к-рым мололи хлеб при первых поселниках. В древнем храме были собраны монастырские иконы XV–XVI вв. Среди них — образ «Исцеление слепорожденного» (XV в.), сюжетно связанный с событиями, описанными в Житии прип. Лазаря Муромского (чудо о прозрении сына старейшины лопарей по молитвам святого). В 1959 г. экспедиция Государственного Русского музея вывезла часть редких икон для их реставрации и дальнейшего хранения в музейных фондах (КГКМ. № 1631. Л. 8, 18–19). Во Всехсвятском храме за правым клиросом пребывала чтимая икона Успения Пресв. Богородицы, считавшаяся увеличенной копией образа, принадлежавшего прип. Лазарю и исчезнувшего в пожаре XVI в. или во время разорения 1612/13 г. (Ол-н. 1905). В М. У. м. паломники обязательно поклонялись «Лазареву кресту», стоявшему возле дороги «от времен седой старины». Ежегодно 24 июня к нему устраивалось торжественное шествие с молебным пением (Никодим (Кононов). 1903).

После закрытия М. У. м. в 1919 г. на его территории была создана сельскохозяйственная коммуна им. Троицкого. При описи монастырского имущества послед-

ний настоятель пером. Иоаким был арестован по обвинению в растрате (НАРК. Ф. 108–Р. Оп. 1. Д. 22/319. Л. 142). Вероятно, последние муромские монахи были расстреляны, но место их погребения неизвестно (Арх. отд. Петрозаводского ЕУ. Колл. пет. докт-ов. Д. 7. Л. 3–5). После 1945 г. в сохранившихся монастырских постройках разместили дом инвалидов. В 1959 г. ц. Воскрешения прав. Лазаря была перевезена в Государственный историко-архитектурный



Ап. Иаков, брат Господень,  
свт. Николай Чудотворец  
и сщмч. Игнатий Богоносец.  
Икона из муромского Успенского мон-ря.  
2-я пол. — кон. XV в. (ГРМ)

и этнографический музей-заповедник на о-ве Кижи. В 1991 г. началось возрождение обители. Часовня-«футляр» была переделана в летнюю ц. Воскрешения прав. Лазаря.

Трудами малочисленной братии восстановлены Успенский храм, каменный корпус с домовою Никольской п., реставрируется Всехсвятский храм. С 26 июля 2012 г. наместником обители является игум. Илия (Горбачёв). В г. Пудожье находится монастырское подворье.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 66. Д. 569; Ф. 834. Оп. 3. Д. 2457; Ведомости о мон-рях и монахах Новгородской епархии в 1738 г. // РГАДА. Ф. 311. Оп. 1. Д. 1. Л. 49 об.; НАРК. Ф. 4. Оп. 18. Д. 21/209; Ф. 25. Оп. 1. Д. 82/11. Л. 62 об. — 63; Оп. 4. Д. 33/12; Оп. 16. Д. 9/1; Оп. 20. Д. 9/97, 29/322; Ф. 127. Оп. 1. Д. 1/16; Науч. архив НАРК. № 1631.

Пст.: Ведомости: Сколько по переписным 1700 г. книгам состояло за монастырями и вообще духовным ведомством крестьянских дворов // Иванов П. И. Описание Гос. архива старых дел. М., 1850. С. 344–358; Запись о ружьях церквей и мон-рях в Новгороде и в Новгородских пятинах, сост. в XVI в. при Новгородском архиеп. Александре (1577–1589 гг.) / Ред.: архим. Макарий (Миролюбов) // ВОНДР. 1856. Кн. 24. С. 25–32; Дело о переводе из Палеостровского и др. мон-рей старцев в Муромский Успенский мон-рь и о выводе старцев из сего мон-ря в Вознесенский и Никольский мон-ри // ЧОНДР. 1887. Кн. 3. Смесь. С. 54–76; Писцовые книги Оболенской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930. С. 201; Мат-лы по истории Карелии XII–XVI вв. / Ред.: В. Г. Гейман. Петрозаводск, 1941; Карелия в XVII в.: Сб. докт-ов / Сост.: Р. Б. Мюллер. Петрозаводск, 1948; Писцовая книга Заонегской половины Оболенской пятины. 1582/83 г.: Заонегские погосты // История Карелии XVI–XVII вв. в докт-ах. Петрозаводск; Поэнесу, 1993. Т. 3. С. 263.

Лит.: НРИ. Ч. 5. С. 114–130; Докучаев-Басков К. А. Подвижники и мон-ри крайнего Севера: Муромский мон-рь // ХЧ. 1886. № 9/10. С. 492–536; Петров К. М. Муромский мон-рь: (в Пудожском у.) // Олонецкий сб.: Мат-лы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1886. Вып. 2. Отд. 1. С. 99–117; Никодим (Кононов), архим. Олонецкие святые: Их жизнь и церковное почитание: (Апсол. очерки) // Олонецкие ЕВ. 1903. № 8. С. 286–290; Ол-н. Муромская обитель: Впечатления паломника // Олонецкие ГВ. 1905. № 8. С. 3; Валк С. П. Начальная история древнерус. частного акта // Вспомогательные ист. дисциплины: Сб. ст. М.; Л., 1937. С. 301–303; Корецкий В. И. Новгородские грамоты XIV в. из архива Палеостровского мон-ря // АЕ за 1957 г. М., 1958. С. 437–450; Будовниц И. У. Мон-ри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966; Литвинова Н. П., Прохоров Г. М. Житие Лазаря Муромского // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 288–290; Барминская Н. П. Повесть о Муромском о-ве // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 129–149; Янин В. Л. Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991; Пислов Е. Г. Муромский мон-рь. Пудож, 1993; Чернышова И. А. Карелия на переломе эпох: Очерки соц. и аграрной истории XVII в. Петрозаводск, 1998; Орфинский В. П. Древнейший деревянный клетский храм России — ц. Воскрешения Лазаря из Муромского мон-ря // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 1999. С. 115–122; Мусин А. Е. К проблеме подлинности данной грамоты



посадника Ивана Фомина при Лазарю Муромскому // Повгород и Повгородская земля: История и археология. Вел. Новгород, 2000. Вып. 14. С. 315–324; Пашков А. М. «Житие Лазаря Муромского» в истории культуры Карелии XVIII–XX вв. // Кижский вестн. Петрозаводск, 2003. Вып. 8. С. 3–19; Короблев П. А. Пудожское кушечество (2-я пол. XIX — нач. XX в.) // Ист.-культурные традиции малых городов Рус. Севера: Мат.-лы регион. науч. конф. (7–9 сент. 2006 г.). Петрозаводск, 2006. С. 149–157; Иванов В. И. Монархи и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII вв. СПб., 2007; Амелина Т. П. Монархи южной Карелии и границы их земельных владений // Православие в Карелии: Мат.-лы 3-й регион. науч. конф. Петрозаводск, 2008. С. 66–77; Кожевникова Ю. Н. Монархи и монашество Олонекской епархии во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. Петрозаводск, 2009; Никитин А. В. Памятники рукописной книжности Олонекского края. Петрозаводск, 2010; Новый Олонецкий патерик. СПб., 2013.

Ю. Н. Кожевникова

**МУРОМСКИЙ ВО ИМЯ БЛАГОВЕРНЫХ КНЯЗЕЙ БОРИСА И ГЛЕБА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Муромской епархии Владимирской митрополитии), находится в с. Борисоглеб Муромского р-на Владимирской обл., на левом берегу р. Ушны.



Вознесенский собор  
(70-е гг. XVII в.)  
и церковь в честь  
Рождества Христова  
(80-е гг. XVII в.).  
Фотография. Нач. XX в.

Первоначально мужской. К сент. 2017 г. — архиерейское подворье Муромской епархии. Точное время основания неизвестно. Церковное предание связывает возникновение обители с загородным муромским двором св. кн. Глеба Владимировича († 1015) (см. ст. *Борис и Глеб*), который «отъеха от града 12 поприщ на реку Инню и тамо пребываше до преставления святого отца его» (Повесть о водворении христианства в Муроме. 1860. С. 229). Считается, что на месте проживания кн. Глеба близ Муромы возникло поселение, получившее впоследствии название Борис-Глеб. Возможно, при княжеском дворе была церковь и позже — монастырь. По легенде, в 1228 г. в М. б. к. м. приняла постриг Евдокия — дочь муромского кн. Давида

Георгиевича и его супруги Евфросинии, причисленных в XVI в. к лику святых и известных под именами благоверных кн. Петра и кнг. Февронии (Добролюбов. 1888).

Вероятно, впервые монастырь упоминается под 1345/46 г. во Владимирском летописце: «Того же лета (6854 г. — В. Ч.) преставися князь Василей Ярославич муромский, в черньцех и в скиме, положен бысть в Муроме, в церкви святую мученику Бориса и Глеба» (ПСРЛ. Т. 30. С. 108). Никоновская летопись уточняет, что князь был погребен «в монастыре на Ушине» (Там же. Т. 10. С. 217). Новгородская IV летопись сообщает, что кн. Василий Ярославич скончался зимой 6853/54 г., т. е. в кон. 1345 г. (Там же. Т. 4. С. 57).

**XVI в.** Одним из самых ранних сохранившихся документов по истории М. б. к. м. является жалованная грамота вел. кн. Владимирского, Московского и всея Руси *Василия III Иоанновича* 1509 г., сохранившаяся в составе грамоты 1531 г. (Машифаров. 2000. С. 43–89). В ней перечислены небольшие земельные владения близ обители. Вероятно, это были

вклады муромских князей, сделанные во 2-й пол. XIV в. Грамоты XVI в. (1544, 1547) подтверждают эти владения: «Се аз князь великий Иван Васильевич всея Руси, пожаловал есми в Муромском уезде в Дубровском стану борисоглебского архимандрита Семюна з братьею, что мне были челом, а сказывают, что ден в их монастыре были две церкви Борис и Глеб да святым Фрол и Лавр... и те две церкви, и келен, и дворы, и деревню съжыгли казанские люди...» (Там же. С. 53).

Согласно писцовым книгам бывшего Вознесенского погоста, в период правления царя *Феодора Иоанновича* (1584–1598) монарх получил большое земельное пожалование: «Пахотной [земли] двадцать четвертей в поле и в двух по стольку же, сена пятьдесят копен; пашни у Петрова двадцать пять четвертей да

в лесу под рощей десять четвертей» (Добролюбов. 1888). Также обители принадлежали земли: Певежино, Максимово поместье, Каметово, Ельхово и Реньева пустошь. За Окой обитель владела дугами «от речки Крутна и от озера Молкого на низ по речке Шатре — в длину на четыре версты, а поперек на три версты» (Там же).

История монастыря тесно связана с экономическим освоением Муромского края и становлением местного дворянства. В 1455 г. боярин Василий Матвеев (Иватин) завещал своим детям Григорию и Василию землю, деревни и села в Муромском у. в бассейне рек Ушна и Мотри (АСЭИ. Т. 1. № 253. С. 181–183). У Григория Васильевича Матвеева было 2 сына: Дмитрий и Иван Черток. От прозвища последнего пошла известная дворянская фамилия Чертков. Василий Васильевич Матвеев имел прозвище Чегодай (рус. форма от татар. Джагатай). От него пошли известные Чаадаевы. От брата Василия Матвеева — Бориса — ведет начало род Борисовых, имеющих непосредственное отношение к М. б. к. м. Согласно завещанию Василия Матвеева (Иватина), В. В. Чегодай передал с. Бестунцкое (Бестуницы, позднее Чегодаево (ныне Чаадаево); расположено недалеко от совр. с. Борисоглеб) Троице-Сергиеву монарху. Это вызвало протест со стороны его родного брата Григория и двоюродного брата Ивана Борисова. В 1484–1485 гг., при вел. кн. Владимирском, Московском и всея Руси *Иоанне III Васильевиче*, происходило судебное разбирательство. Учитывая желание завещателя, земли и села (в т. ч. и Чегодаево) остались за Троице-Сергиевым монархом (Там же). Впоследствии Борисовы не раз вступали в конфликт с приказником Троице-Сергиева монарха относительно с. Чегодаева. Так, 20 июня 1510 г. Андрей, Иван, Давид, Борис Борисовичи Борисовы потребовали провести границу между владениями монастырской вотчины и их собственными землями (АРГ, 1505–1526 гг. № 63. С. 69). Борисовым принадлежало с. Борисово, сохранившееся до настоящего времени.

К северу от Рождественской монастырской ц. находятся 5 белокаменных надгробий XVI–XVII вв., принадлежавших Борисовым. По свидетельству В. Добролюбова, к нач.



XX в. 7 надгробий лежали напротив алтаря соборного храма (тексты надписей на плитах приводятся из сообщения Добролюбова). Текст на 1-й плите: «Лета 7092 г. (1584 г.) июля 2 дня преставися раб Божий Алексей Тимофеевич Борисов, убиен бысть на государеве службе». На 2-й плите выбито: «Лета 7117 г. (1609 г.) апреля дня преставися раб божий Федор Алексеевич Борисов, убиен бысть на государевой службе». Надпись, размещенная на 3-м камне: «Лета 7146 г. (1637 г., сентябрьский стиль. — В. Ч.) декабря КС (26) преставися раба Божия Агафия, во иноцех Александра». На четвертом: «Лета 7152 г. (1644 г.) июля 2 дня преставися раб божий Симеон Федорович Борисов, во иноцех Сергий» (текст местами утрачен). На пятом: «Лета 7167 г. (1659 г.) генваря 29 дня преставися раб Божий Дмитрий Федорович Борисов». На шестом: «Лета 7163 г. (1655 г.) преставися раба Божия девица Пелагия Димитриевна дочь Димитрия Федоровича Борисова». Текст 7-й плиты, утраченной, в XIX в. читался только частично: «Лета 7151 г. (1643 г.) апреля в 5 день преставися раб Божий Фома Осипович». В XVII–XVIII вв. Борисовы принадлежали к служилому сословию, владели поместьями в окрестностях М. б. к. м. и являлись вкладчиками обители (РГАДА. Ф. 210; Описание док-тов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министертства юстиции. М., 1891. Кн. 8. Отд. 3. С. 65–83).

**XVII в.** В царствование (1598–1605) Бориса Феодоровича Годунова мон-рю были пожалованы новые земли, возможно из-за родственных связей Борисовых с Борисом Годуновым. На рубеже XVI и XVII вв. владения мон-ря простирались более чем на 25 верст. Обители принадлежали Татарово, Ожигово, Пенза, Благовещенское, Варез, Петраково, Степаньково, Бараповка, Глебовка, Борис-Глеб (Борисоглебское), Борисово с землями и угодьями, известными под названиями Пролом, Вострена, Волчье болото, Бучиха, Чертежи, оз. Замоцкое, Крины, Благая рамень, Тюжицы, Степахино, Оксенов Куст, Новосельские Старухи, Ельхово, Каметово, Вознесенье (Добролюбов, 1888). О богатстве и влиянии М. б. к. м. свидетельствует архимандрития в обители. Одним из первых известных архимандритов был Симеон, имя которого упоминается

в грамотах 1531–1548 гг. 5 июля 1607 г. царь Василий Иоаннович Шуйский особым указом подтвердил все права мон-ря на земли, принадлежавшие обители ранее.

В 20-х гг. XVII в., при царе Михаиле Феодоровиче Романове, на территории обители стояли 2 деревянные церкви: святых Бориса и Глеба и мучеников Флора и Лавра (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 284. Л. 893–894 об.; Добролюбов. Выпись из Писцовых книг. 1897. С. 12). Борисоглебский собор имел тябловый иконостас с 13 иконами. Царские врата, сень и столбцы были позолочены. Наиболее чтимые иконы (св. Иоанна Предтечи и при. Сергия Радонежского) были позолочены, некоторые иконы (Св. Троицы, святых Бориса и Глеба, великомучеников Георгия Победоносца и Димитрия Солунского) украшены серебряными окладами. Напрестольный крест был обложен басменным серебром. Церковь святых Флора и Лавра была менее богатой. Ее иконостас, царские врата, сень и столбцы были расписаны красками. В Денсусе тяблогового иконостаса имелось 11 икон. Лишь 2 образа — мучеников Флора и Лавра и свт. Николая Чудотворца — были написаны «на золоте», т. е. на золотом фоне. При церкви находилась ризница, в которой к 1628–1630 гг. хранились 4 ризы, шитые золотыми и серебряными нитями, украшенные жемчугом, а также бархатные стихари.

Из хозяйственных построек в писцовых книгах 1628–1630 гг. упоминаются хлебня, келья поваренная, напогребница, погреб, ледник и сушило. На территории мон-ря стояло 17 ветхих братских келий.

В XVII в. местные помещики и состоятельные вкладчики неоднократно делали богатые дары обители. В частности, в 1643 г. Иван Григорьевич Плещеев пожертвовал в церковь мучеников Флора и Лавра серебряные сосуды. На потире имелась вкладная надпись: «Лета 7151 г. (1643 г.) в дом Великих Христовых страстотерпцев Бориса и Глеба и святых мученик Флора и Лавра о вкладе по отце своем Сергие, а прозвище Го... Григорие Андреевич Плещеев сын ево Иван Григорьевич Плещеев сосуды серебряные совсем во веки неподвижно за тот вклад отца его Сергия Андреевича и всех ево родителей помни на святых Божиих литургиях» (Добролюбов, 1888).

В 1690 г. помещик Михаил Издемиров передал в собственность мон-рю поместье (в т. ч. с пашней в «двадцать восемь чети с осмью в поле а в дву по тому ж» с дворовыми местами, лесом, санными покосами «и всякими угодиями»), а также пустошь Веретею, находившуюся в Дубровском стане Муромского у. Это было одно из последних больших земельных пожертвований в мон-рь.

В «Окладных книгах Рязанской епархии» 1676 г. в обители упоминается деревянная ц. святых Бориса и Глеба (Добролюбов, 1888. С. 190). Согласно «Описной книге Муромского Борисоглебского на Ушне монастыря», к 1689 г. главным храмом обители стал кирпичный 5-главый Вознесенский собор с приделом святых Бориса и Глеба (освящен в 1681). В соборе почитались образ благоверных князей Бориса и Глеба «в окладе чеканном» и икона князей в одноименном приделе (Свод письменных источников. 2005. С. 393–397). К 1689 г. в деревянной Флоро-Лаврской ц. не служили, т. к. ее алтарь был разобран. Вскоре вместо нее воздвигли кирпичный храм на средства «стольника Степана Дмитриева сына Борисова» (Там же. С. 405–406). Сохранилось описание мон-ря 1689 г.: «Ворота святые, на них деисус, писан краски; на воротех колокольня брусная осмерик, рублена; на ней восемь колоколов. Возле святых ворот ворота въезжие на монастырь, тцанные; возле их ворота малые; на тех воротах Спаса Нерукотворенного писан краски. Другие ворота большие водяные; возле их малые воротца. В монастыре келья архимандричья двойная, третья выпускная малая келья» (Там же. С. 401).

В 80-х гг. XVII в. в М. б. к. м. были отмечены многочисленные злоупотребления и неприглядное поведение строителя старца Нифонта (РГАДА. Ф. 1433. Муромский митрополитский дом. Д. 8. Л. 1–5). Грамота 1683 г. свидетельствует о его нелицеприятном высокомерном отношении к братии: «...мы строительскую ему келью отвели и келейника дали, и стали мы его звать хлеба есть за трапезу, а он, строитель, хлеба есть с нами за трапезу не ходит, а сказал нам, яз де беру к себе в келью, мне де вы братством не указывайте». В виду Нифонту ставилось расхищение монастырского имущества. В частности, он присвоил себе «же-



ребенка чал», деньги, некую «суму кожаную с рухледью, закрытую замком», различную одежду, в т. ч. «четыре шубы бараньих». Строитель Нифонт отобрал у монастырского крестьянина «10 пуд меду, 4 пуда воску, и взяв, медом корыстовался». Согласно грамоте, открыто пользовался своим высоким положением, посылал безвозмездно из мон-ря в Муром «к сродичам своим, к сестре и племяннику, рыбы, крупы и пшеницы, и пшеничную муку». Он же поселил в мон-ре «пьяницу и табачника Андрюшку с женою и детьми», выдавал им без записи ржаную и пшеничную муку из монастырских припасов. Скрывая свои нарушения, Нифонт запрещал подчиненным делать записи в монастырских документах, а когда «архимандрит при всей братии о том ему говорил, и он его не слушал». Также строитель Нифонт был неоднократно уличен в убыточных для монастырского хозяйства сделках: «...променял коня каря цепюю 25 рублей, а выменял коня страшново, и тот конь жил две недели и пал».

**Архитектура.** Ко 2-й пол. XVII в. деревянные храмы обветшали. В кон. 70-х гг. XVII в. настоятель решил построить кирпичный собор. Вновь возведенную церковь посвятили празднику Вознесения Господня с приделом святых Бориса и Глеба. До 1917 г. в храме находился полотняный антимис, присланный в обитель в июле 1681 г. митр. Рязанским и Муромским Иосифом с надписью: «Жертвенник Божественный священный совершился чрез самое Божественное священнодействие, освящен Божественной благодатью Всевятаго Животворящего Духа... во храме святых страстотерпцев Бориса и Глеба... Сие же бысть при державе благочестивейшего государя царя и великого князя Феодора Алексеевича всея великия и малыя и белыя России Самодержца... Лета мироздания ЗРПФ (7189), от Рождества же Христова АХПА (1681) индикта Д (4) месяца июля в З (7) день» (Добролюбов. 1888).

К 1897 г. в 5-главом каменном Вознесенском храме имелся 3-частный алтарь, «разделенный арками». Новый иконостас (1827) был «устроен за ветхостью прежнего». «Против алтаря Вознесенского храма сохранились надгробные памятники» (Добролюбов. 1897. С. 191–194). Более подробное описание архитектурного



Церковь в честь Рождества Христова.  
80-е гг. XVII в.  
Фотография. 2016 г.

облика Вознесенского храма приводит Н. А. Беспалов: «Стены лопатками-пилястрами были разделены на три равные части. Над капителями, состоящими из трех полочек и пояса, перекинута полуциркульные арки, которые, возможно, сначала были задуманы как закомары. Затем церковь была перекрыта четырехскатной кровлей. Наружный пояс арки в верхине расщеплен [всепарушен], щипцы подпирают карниз кровли. Цилиндрические барабаны находятся на подставках в виде четырех всепарушенных кокошников, опирающихся на небольшие стенки, верхняя часть цилиндров боковых барабанов декорирована тянутыми карнизами, а в карнизе центрального барабана имеется пояс кронштейнов-сухариков. Главы луковичеобразной формы завершались изящными позолоченными крестами. Стены декорированы двумя ярусами проемов и ниш, обрамленных богатыми наличниками в виде полуколонн, перекрытых кокошниками. При этом окна расположены несимметрично по отношению к щипстрам, часть пилястр не доходит до цоколя и либо обрывается в середине этажа, либо опирается на небольшую базу, в свою очередь опирающуюся на выступ в стене между первым и вторым ярусами. Это дает повод думать о том, что Вознесенская церковь строилась по меньшей мере в два этапа разными исполнителями» (Беспалов. 1971. С. 111). Вознесенскую ц. в 70-х гг. XX в. разобрали на кирпич.

В 80-х гг. XVII в. рядом с Вознесенским собором на месте обветшавшей ц. святых Флора и Лавра был возведен кирпичный 2-этажный храм с нижним престолом в честь Рожде-

ства Христова, верхним — в честь Казанской иконы Божией Матери. В храме был погребен боярин гр. Иван Осипович Апраксин, принявший монашество с именем Иоасаф. Вероятно, именно на его средства воздвигли церковь. С зап. стороны к трансной Рождественской ц. примыкает шатровая колокольня. При ней находились монашеские кельи и хлебная.

Основной объем Рождественского храма имеет разные фасады. Южные и северные стены украшены 2 простыми закомарами. Восточные и западные стороны декорированы 3 полуциркульными кокошниками. Этот прием нехарактерен для муромской архитектуры кон. XVII в. На сев. фасаде церкви на значительной высоте сохранились отверстия балок. Вероятно, именно здесь у Рождественской ц. в XVII–XVIII в. находилась «властелинская келья о шести покоях», известная по описанию 1741 г. (ОДДС. Т. 21. Стб. 1189–1193). Она соединялась с колокольней, где и сейчас имеется дверной проем. Храм венчают 5 глухих барабанов, украшенных луковичными главами. В основании каждого находятся миниатюрные килевидные кокошники. Они придают легкость строгим формам Рождественской ц.

На территории мон-ря находился храм свт. Николая Чудотворца. В 1693 г. служилый человек боярина Петра Аврамовича Большого-Лопухина Матвей Ерофеев Вольгаты пожелал возвести в обители кирпичный храм. 21 марта 1693 г. он заключил договор с мастерами, крестьянами стольника Ивана Родионовича Стреппева, проживавшими в Подгорном стане Ярославского у., в с. Полтеве и деревнях Коломино и Новая. Документы сохранили имена подрядчиков: Герасим Иванов, Иван Никитин сын Кокоря, и Сергей Иванов (Чернышев. 1994. С. 166). По желанию заказчика надвратный Никольский храм типа восьмерик на четверике стал одной из доминант мон-ря. Восьмерик возвышался над четвериком на 4 саж. (8,5 м). В плане Никольская ц. имела квадрат со стороной 5 трехаршинных саж. (10,6 м). В договоре имелась оговорка: «...или полпята против обрасца всечюдотворца Алексея Чудова монастыря, что в кремле». Т. о., при возведении Никольского храма образцом считалась ц. свт. Алексея Чудова московского монастыря. Вероятно, это условие



было продиктовано заказчиком — М. Е. Вальгиным.

С северной и западной сторон к Никольской ц. примыкала галерея (в договоре подрядчиков она именуется папертью) высотой 1,5 саж. (3,2 м). Алтарь был 3-апсидный, длиной 2 саж. (2,26 м) и высотой 5 аршин (3,55 м). На восьмерике стоял барабан в 4 саж. (5,32 м); на нем другой, поменьше (размеры последнего не указываются). Толщина стен постройки определялась как «против Чюдотворские колоколыши», «а двери зделат(ь), — уточнялось в договоре, — от земли по размеру и делат(ь) как ему, Матвею (заказчику. — В. Ч.) (у)годно». Никольская ц. имела большие св. ворота — высотой 2,5 саж. (более 7 м).

В подрядной грамоте 1693 г. отражена и техническая сторона вопроса: «...рвы копат(ь) и сваи бит(ь) смотря по земле и все делат(ь) своими работниками...» Доставка строительного материала (сваи, бут, глина, песок, кирпич, известь, белый камень) возлагалась на подрядчиков. Заказчик обязался поставить изразцы, «железные припасы» (связи, скобы, крюки и т. п.) и «кровлю». Все возводимое сооружение оценивалось в 500 р. Работы проводили в 2 этапа. В первый готовили «кирпич и всякие припасы». В 1694 г. — «как снег сойдет и земля растет» — планировалось приступить к работе «добрым мастерством безо всякие охулки». Подрядчикам вменялось в обязанность закончить строительство к 1 сент. 1695 г. Помимо подрядчиков в возведении Никольской ц. принимали участие 20 мастеров — рабочие строительной артели (*Чернышев*, 1994, С. 166). Никольский храм был построен в 1696 г. 17 мая того же года муромский кузнец Роман Никифоров Некипелов заключил договор на изготовление «к новопостроенной перкви Божии в Борисоглебский монастырь двои двери и затворы да цепь на паникадило». За эти работы он запросил 20 р. (Договор подрядчиков. 1898, С. 98).

Сохранилось описание «двухъярусного литого медного» паникадила Никольской ц. на витой цепи: «...вверху двухглавый орел с короною; на втором ярусе — литые изображения ангелов» (*Добропоров*, 1897, С. 194). В 1699 г. Никольская ц. была освящена, о чем свидетельствовала каменная закладная плита, хранящаяся на паперти храма с левой сто-

роны от входа: «При державе Великого государя, царя и великого князя Петра Алексеевича, вся великая и малая и белая Россия самодержца, по благословению преосвященного Авраамия митрополита Рязанского и Муромского, построил сию церковь во имя святителя Николая Чудотворца по обещанию своему Матфей Дорофеев сын Вольтин в вечное поминовение родителей своих, совершена и освящена 7207 г. (1699 г. — В. Ч.)» (*Добролюбов*, 1888).

**XVIII в.** 4 июня 1701 г. в мон-ре был пасильно пострижен в монахи свящ. Симеон из с. Вача Муромского у, обвинявшийся в хранении «воровских заговорных писем» (Тр. Владимирской УАК. 1909. Кн. 11. Мат-лы. С. 21). Вероятно, это были апошние грамоты, призывавшие свергнуть Петра I, как «царя-антихриста», и возвести на престол царевича Алексея. Свящ. Симеона заточили в мон-ре. Настоятелю архим. Георгию строго предписывалось «ево, попа, постричь и быть в том монастыре под крепким началом до смерти его безысходно, а священно-монашеская ничтоже служить отнюдь не велено».

В мае 1719 г. М. б. к. м. пострадал от сильного пожара. «Святы церкви и иконы и колокола и все монастырское строение погорело без остатку», — писали монахи в Синод в 1722 г. (Там же). Желая поправить бедственное положение обители, Синод издал постановление об объединении обители на Ушне с муромским в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастырем, причем последний планировалось закрыть. Этому воспротивились жители Муром и уезда. Ссылаясь на хранение в Благовещенском мон-ре мощей св. Муромских князей Константина, Михаила и Феодора, местные жители отстояли обитель. Принимая во внимание ведомость, присланную из Рязанской епархии, согласно которой «за Борисоглебским монастырем крестьян и пашни и прочих угодий вдесятеро больше благовещенского», Синод отменил решение об объединении мон-рей.

В 1722 г. казначей старец Андриан от имени братии отправил церковному начальству послание с просьбой забрать у них рыбные ловли на Сетченском оз. по причине его обмеления (*Смирнов*, 1901. Вып. 1. С. 147). Из материалов следует, что обитель получила это озеро в оброчное со-

держанье в 1714 г. с платой в казну оброка в размере 42 р. в год. К 1722 г. озеро сильно затянуло песком, в результате чего ловля рыбы в нем прекратилась. М. б. к. м. просил сложить с них «недоимочные оброчные деньги».

В XVIII в. созданная Коллегия экономии возложила на мон-ри новую повинность: собирать деньги и хлеб на содержание госпиталей, школ и богаделен. Правительство поставило церковные доходы под строгий контроль. В случае неуплаты у должников отбиралось имущество, а виновных ссылали на галеры. Сохранилась грамота об уплате денег мон-рем, датированная дек. 1732 г.: «От Муромского Борисоглебского монастыря архимандрита Феодосия отвечено, что положенные монастырские доходы плачены все сполна бездоимочно... взятки же никому никаких не давалось» (*Смирнов*, 1906. Вып. 4. № 542. С. 143).

**Материальное положение.** В 1741 г. по указу Синода было составлено новое описание М. б. к. м., согласно которому по переписным книгам 1678 г. за мон-рем числились 120 крестьянских и 74 бобыльских двора, в к-рых проживали 710 чел. муж. пола. Прибыль с вотчинных крестьян составляла 23 р. 9 к. Обители принадлежало 90 дес. пашенной земли и сенокосные угодья на 2 тыс. копен, с к-рых снималось 6 тыс. пудов сена. Хозяйство приносило ежегодно 97 р. 62 к. дохода.

В XVIII в. мон-рь лишился 4 дворов, 10 дес. пашни и половины денежного дохода (43 р. 91 к.). Согласно описи 1741 г., в обители проживали архимандрит (с годовым жалованьем 10 р. и 10 четв. хлеба), строитель (с жалованьем 5 р. и 5 четв. хлеба), 2 священника (с жалованьем 6 р. и 10 четв. хлеба на двоих), диакон (с жалованьем 3 р. и 5 четв. хлеба), уставщик (с жалованьем 3 р. и 5 четв. хлеба), 4 клирошанна (с жалованьем 4 р. и 20 четв. хлеба). На содержание 11 рядовых монахов выделялось 6 р. и 55 четв. хлеба. Годовое жалованье эконома составляло 3 р. и 5 четв. хлеба. В монастырском хозяйстве трудились конюшенный, хлебный, хлебодар, житник и чапник. В списке служителей «белцов» имелось упоминания о «часоводе» (часовнике) и поваре. Монастырское хозяйство охраняли 2 сторожа. За труды они ежегодно получали 6 четв. хлеба. В М. б. к. м. работали 6 трудников. В штате обители



в 1741 г. состоял истопник архимандрита, следивший за исправностью печей, а также 8 слуг-расыльных и писец. Последний ведал канцелярией мон-ря.

В 1741 г. мон-рь израсходовал на свое содержание 97 р. 62 к. и 271 четв. хлеба. Расходная статья (кроме выплаты положенного жалованья) включала затраты на «всякие монастырские починки» (5 р.), покупку соли (5 р. 97 к.) и рыбы (4 р.).

В документах 1762/63 г. в Вознесенской ц. зафиксированы работы по обновлению ветхих иконостасов и икон (РГАДА. Ф. 280. Оп. 6. Д. 368. Л. 12 об.). Их проводил архимандрит муромского Благовещенского монастыря Алимтий, являвшийся с 1745 по 1753 г. архимандритом М. б. к. м. Подновленные иконы были обложены серебром. Все работы оценили в 30 р. Кроме архим. Алимпия в работах принимал участие иконописец Карп Гаврилов. В 1762–1763 гг. за выполненную работу он получил натуральных продуктов (ржи, овса, гречи, пшеницы) на 15 р. 62 к. (Там же. Д. 369. Л. 2, 7, 8, 16, 27).

В приходо-расходных книгах монастыря за 1762/63 г. приводятся сведения о братии и о получаемом ими жалованье: архим. Геннадий — 10 р.; казначей иеродиак. Иосиф — 3 р., иеромонахи Нифонт, Сергей, Никодим, Димитрий — по 3 р.; иеродиак. Павел — 3 р., монахи Иосиф и Антоний — по 2 р., иером. Алексей (уном. строителем в приписной к мон-рю Перемиловской пуст. Муромского у.) — 3 р. По питатному расписанию при монастыре состояли: иконописец К. Гаврилов (жалованье 3 р.), церковные сторожа Г. Тимофеев, П. Герасимов (жалованье по 2 р.), конюхи А. Иванов, М. Иванов, и Е. Григорьев (жалованье по 2 р.) (Там же. Л. 45–47).

26 янв. 1765 г. в Муромское духовное правление был отправлен указ Владимирского епископа, в к-ром, ссылаясь на постановление Синода 1764 г., он уведомлял членов правления об упразднении М. б. к. м. с последующим открытием приходской церкви. Архим. Геннадий был переведен в *муромский в честь Преображения Господня монастырь*. В 1765 г. благовещенский архим. Алимтий составил опись имущества мон-ря. Из нее следует, что «между... монастырским строением имеется властелинская келья о шести покоях... Оные митрополические келии следует про-

дать с публичного торгу». Для совершения богослужений в храме бывш. мон-ря был «определен один только священник с дьяконом да пономарем» (Там же. Ф. 562. Оп. 1. Д. 18. Л. 2, 3).

Богатая монастырская ризница требовала особого внимания. Епархиальное начальство постановило оставить при храме необходимое количество литургических предметов и облачений, а наиболее ценные предметы («дабы в вышеозначенной ризнице и утвари не последовало каковой-либо траты и ущербу») в апр. 1765 г. передали во владимирский Успенский собор — «для безопаснейшего хранения». Некоторые предметы представляли большую художественную и историческую ценность: «Шапка архимандричья вышнзапа жемчугом; на ней изображение Воскресения Христова и угодников Божиих на серебряных досках, позлащены и по рельефным местам изумрудами и бурмицкими зернами и прочими камнями вышнзапа... Кадило серебряное немецкого мастера (с) цепями, местами вызолочено под дном и на цепочках десять бубенчиков серебряные позолоченные, в футляре; в нем весу 2 фунта 18 золотников... Ризы архимандричьи шиты по желтой земле травы цветными; оплечье по атласу черному шиты золотом и серебром высоким швом от блески; вокруг оплечья и подолника кружево золотое широкое; на конце оно(го) долника кружев серебряный узкий» (Там же. Л. 7 об.—8). После 1765 г. Борисоглебский приход жил за счет треб и небольшого участка земли, отведенного ему 10 авг. 1771 г. В кон. XIX в. на территории бывш. обители находилось 3 кирпичные церкви: Вознесенская, Христорождественская и Никольская.

**XIX–XXI вв.** К 1897 г. причт Борисоглебского прихода состоял из священника и псаломщика. Круг прихожан ограничивался крестьянами с Борисоглебского и близлежащих деревень Ст. и Нов. Варезж. В 1896 г. в приходе насчитывалось 696 чел. мужского пола и 749 женского. В 1896 г. в церковноприходской школе обучалось 48 учеников. После 1917 г. церкви в с. Борисоглебском были закрыты. В 1921 г., по свидетельству акад. живописи И. С. Куликова, «внутри храмов почти ничего не сохранилось древнего и интересного, ни утвари, ни обла-

чений, ни священных книг. Икон тоже нет интересных» (МИХМ. № 361. Борисоглебские церкви. Л. 2, 12).

6 окт. 1991 г. на территории мон-ря был совершен молебен. В 1992 г. Христорождественская ц. бывшего мон-ря была передана Владимирской и Суздальской епархии РПЦ. Вскоре на 1-м этаже храма был освящен придел в честь Казанской иконы Божией Матери. В 1992 г. храм стал подворьем муромского Благовещенского мон-ря. С 2013 г. обитель возрождается как женский мон-рь, настоятельницей является мон. Николая (Бушусва). 22 нояб. 2013 г. по благословению еп. Муромского и Вязниковского *Нила (Сычёва)* Христорождественский храм стал архиерейским подворьем. При подворье открыт паломнический центр «Евдокия» (гостиница на 80 чел.), действует трапезная, музей «Русского костюма и быта», чайная «Русская изба» и б-ка.

Подворье получило в дар копию чудотворной Филермской иконы Божией Матери (икона находится в музее г. Цетине, Черногория). В обители почитается также копия чудотворной иконы Божией Матери «Освободительница», написанная в Иерусалиме и подаренная подворью (икона находится в храме Воскресения Христова, у Гроба Господня). В Христорождественской ц. выставлены частицы мощей святых Петра и Февронии, свт. Николая Чудотворца, блж. Матроны Московской, преподобных Сергия Радонежского, Серафима Саровского, вмч. Феодора Стратилата, сщмч. Киприана и мц. Иустины, прав. Анны, равноап. царицы Елены и др. Особо почитается частица смоковницы — «дерева Закхья из Иерихона». Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 6. Д. 368 [Приходо-расходная книга Муромского Борисоглебского мон-ря. 1762–1763 гг.]; Д. 369 [Приходо-расходная книга Муромского Борисоглебского мон-ря. 1762–1763 гг.]; Ф. 1433 [Муромский митрополичий дом]. Д. 8. Л. 1–5; Ф. 1209. Кн. 284. Л. 893–894 об., 898, 928 об. [Книга Муромского уездного письма и межевания и меры Якова Колотовского да подьячего Романа Прокофьева. 1627/28–1629/30 гг.]; ГА Владимирской обл. Ф. 562. Оп. 1. Д. 18 [Об упразднении в с. Борисоглебском Муромского округа муж. мон-ря]; МИХМ НА. № 361 [Борисоглебские церкви].

Ист.: ПСРЛ. 1848. Т. 4; 1885. Т. 10; 1965. Т. 30; Повесть о водворении христианства в Муроме // *Кушелев-Безбородко*. Памятники. 1860. Вып. 1. С. 229–237; *Добролюбов В. С.* Борисоглебское (Муромское у.) // *Владимирские ЕВ*. 1888. Ч. неофиц. № 5. С. 157–167; № 6. С. 185–191; *Добрышкин В. Н.* Выпись из Писцовых книг Муромского у. 1628–30 гг. о Борисоглебском мон-ре // *Владимирские ЕВ*. 1897. Ч. неофиц.

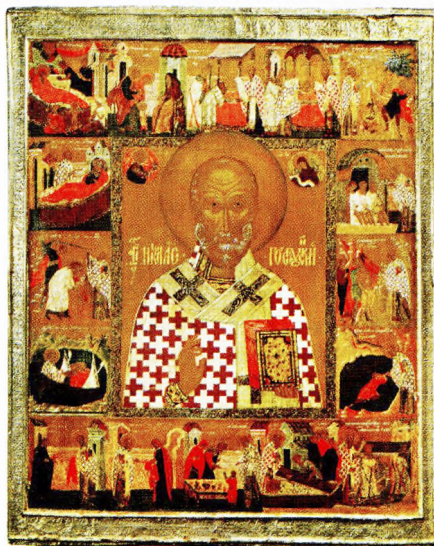


№ 50. С. 12; Договор подрячиков, взявших-ся построить каменную церковь, 1693 г., и рядная и память кузнеца, 1696 г. // Сб. старинных бумаг, хранящихся в музее им. П. И. Щукина. М., 1898. Ч. 4. С. 94–98; *Смирнов А. В.*, сост. Мат-лы для истории Владимирской губ. Владимир, 1901. Вып. 1. № 20. С. 47–48; 1906. Вып. 4. № 542. С. 140–147; № 522. С. 101–109; АСЭИ. Т. 1: АРГ. 1505–1526 гг. № 63. С. 69; Памятники Деловой письменности XVII в.: Владимирский край. М., 1984; *Маштафаров А. В.* Муромские мон-ри и церкви в док-тах XVI — нач. XVII вв. // РД. 2000. Вып. 6. С. 43–89; Свод письменных источников по истории Рязанского края XIV–XVII вв. Рязань, 2005. Т. 3. Лит.: *Строев*. Списки епархов. С. 704–705; *Доброправов В. Г.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1897. Вып. 4. С. 187–194; *Беспалов Н. А.* Муром: Памятники искусства XVI — нач. XIX в. Ярославль, 1971; Рус. православие: Вехи истории. М., 1989; *Чернышев В. Я.* К истории застройки муромского Борисоглебского мон-ря // Уваровские чт., 2-е. Муром, 1994. С. 166–169.

В. Я. Чернышев

**МУРОМСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ** (Муромской епархии Владимирской митрополитии), находится в г. Муром Владимирской обл. Основан в 1643 г. состоятельным муромским купцом Т. Б. Цветновым (по прозвищу Богдан Цветной) на месте деревянной церкви. По легенде, в кон. XI в. на «старом вышнем городище» по приказу кн. Константина (см. ст. *Константин, Михаил и Феодор*), крестившего население Муромской земли, был поставлен деревянный храм во имя страстотерпцев Бориса и Глеба (Повесть о водворении христианства. 1860. С. 231). Борисоглебская ц. упомянута в Житии свт. Василия, еп. Рязанского (СИСРЦ. С. 49). Впоследствии на этом месте возвели деревянную

Мурома — Выписи из писцовых книг 1566 г. — Троицкая ц. не упоминается. Нет о ней сведений и в описании города 1573/74 г. (*Кучкин*. 1969). Вероятно, деревянная Троицкая ц.



Свт. Николай Чудотворец  
(Николай Гостунский), с житием.  
Икона из Троицкого собора.  
Кон. XVI в. (МИХМ)

была возведена в посл. четв. XVI — нач. XVII в. Первое упоминание о ней относится к 1623/24 г. (Сотная с писцовых книг г. Мурома 1623/24 г. 2010. Л. 64 об. — 68). Двухэтажная Троицкая ц. с шатровым верхом и с папертью стояла «супротив» муромского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастыря, названа «ружной», т. е. получавшей «государево жалование» по 3 р. в год. По описанию глава и крест были обиты белым железом. В основном объеме храма (в документах он назван большой церковью) на 2-м этаже имелся престол во имя святых князей Бориса и Глеба. Вероятно, этот придел был сооружен в память упразднен-

Муромский Троицкий мон-рь.  
Фотография. 1896 г.



ц. во имя Св. Троицы. Историк-краевед А. А. Титов предполагал, что 1-й Троицкий храм был построен св. блгв. кн. Константином в кон. XI в. (*Титов*. 1902. С. 51). Однако в самом раннем сохранившемся описании

ной к нач. XVII в. одноименной церкви. В нем имелись иконы в богатых окладах, украшенных серебряной басмой с чеканными и резными венцами: образ Св. Троицы, иконы Божией Матери «Одигитрия», Благовещения Пресв. Богородицы, Трех святителей, свт. Николая Чудотворца, святых Бориса и Глеба, вмц. Параскевы Пятни-

цы. Тябловый иконостас («да в тябле деисус и праздники и апостолы и пророки»), а также царские врата, столбцы и сени были «на празелени». Напрестольный крест был обложен серебром. В храме хранились оловянные церковные сосуды, блюда, потир, 15 печатных книг и 2 рукописные. На 1-м этаже при Троицком престоле были освящены приделы во имя Трех святителей и вмц. Параскевы Пятницы. Здесь находились иконы, написанные «на празелени», с басменными венцами: Божией Матери «Одигитрия», Трех святителей, вмц. Параскевы Пятницы. В тябловом иконостасе, состоявшем из Деисуса, находилось 7 икон, также написанных «на празелени».

При храме стояла деревянная колокольня с 7 колоколами. Большой благовестный весил 36 пудов, в остальных по смете было по 19 пудов. В дополнении к описанию 1623/24 г. сообщается, на чьи средства построена и украшена Троицкая ц.: «А церковь и в церквах Божие милосердие образы и свечи поставные и сосуды церковные и ризы и на колокол[ь]нице колокола и все церковное строение муромца торгового человека Бориса Семенова сына Цветнова да сына его Богданова» (Там же. Л. 67). Т. Б. Цветнов — один из богатейших и влиятельных торговцев Мурома XVII в., член московской гостинной сотни, активно занимался благотворительностью; скончался в муромском Благовещенском мон-ре, приняв монашеский постриг с именем Тихон.

В 1623/24 г. в Троицкой ц. служили священники Иаков и Стефан. Рядом с храмом стояло 18 келий «бобылей, бродящих людей», беднейших жителей города, о к-рых в описи сказано, что они «кормятца Христовым именем». Близ Троицкой ц. имелось кладбище. Всей земли под церковью, кладбищем и бобыльскими кельями было в длину 51 саж., в ширину 39 саж.

В 1642 г. на средства Цветнова вместо ветхого деревянного началось строительство кирпичного Троицкого собора. Слева от входа в храм в основном объеме сохранились 2 закладных камня, на к-рых вязью выбито: «Лета 7150 (1642) года августа 21 дня начата бысть сия церковь соиздана во имя Живоначальной Троицы с приделами, при державе благочестивого государя, царя и великого князя Михаила Феодоровича всея





Руси и при благоверной царице и великой княгине Евдокее Лукьяновне и при их благородном царевиче, князе Алексее Михайловиче и при архиепископе Моисее, Рязанском и Муромском» (надпись на 1-м камне); «совершена же бысть сия церковь 7151 году (1643) августа 6 дня тщанием и снисканием гостищныя сотни торгового человека Тарасия, Борисова сына, по реклому Богдана Цветнова, во славу и честь Отцу и Сыну и Св. Духу и ныне и присно и во веки веков, аминь» (надпись на 2-м камне).

В 1643 г. при Троицкой ц. был открыт жен. мон-рь. В 1648 г. на средства Цветнова над св. воротами обители была построена небольшая кирпичная шатровая ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. На юж. фасаде храма, над окнами, имеются 2 клейма с надписями, высеченными вязью. Надпись на левом клейме: «7156 (1648) года создана сия церковь»; на правом: «а строение торгового человека Тарасия Борисова сына по реклому Богдана Цветнова».

В 1-м описании обители 1646 г. (Список с переписной книги г. Мурома 1646 г. 2010. Л. 107–109) упоминаются кирпичная Троицкая ц. и 7 келий; инокини «питаются от церкви Божии и в мире». В сер. XVII в. территория перед М. Т. м. была плотно застроена бобыльскими дворами. Напротив Казанской ц. стояла приходская деревянная ц. во имя св. Иоанна Предтечи. Эти постройки находились настолько близко от монастыря, что, по мнению современников, «монастырю имеемся застенъ, вред и опасность» и «видимость красоты монастыря и церквей Божиих тем отняло» (Травчетов. 1902. С. 33). Поэтому Цветнов совершил беспрецедентный для Мурома поступок: пожертвовал обители свое дворовое место (54×40 саж.), выкупил соседние земли, принадлежавшие Иоанновскому приходу, и «оною Предтеченскую церковь своим коштом перенес». Перенос бобыльских дворов был связан и с пожарной безопасностью, поскольку монастырь находился в самом центре торгового Мурома в окружении харчевен, постоялых дворов и торговых лавок. По мнению Цветнова, тесное соседство с «мирскими» постройками не способствовало иноческому уединению сестер.



крытых дранью. При них имелись чуланы; перед сениями значились «рундуки», т. е. крыльца. Девять келий названы новы-

Муромский Троицкий мон-рь.  
Фотография. Ок. 1910 г.

ми, 11 — «твердого строения», а 6 — «подветшалыми». В описании также упоминается ветхая каменная келья. Под па-

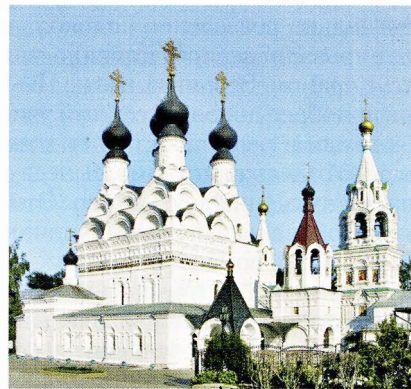
Рядом с Казанской ц. на средства Цветнова возвели кирпичную ограду. В нач. XX в. считалось, что, «по всей вероятности, была только часть каменной монастырской стены, идущая от Казанской церкви к юго-западному углу монастыря, так как полная каменная ограда вокруг всей обители является гораздо позднее» (Там же. С. 15). В описи монастырского имущества 1766 г. упоминается внушительная ограда протяженностью 24 саж. (Там же. 1902. С. 32). Видимо, первоначально кирпичная ограда действительно находилась с южной, фасадной стороны мон-ря. Вероятно, ее разобрали в 1861 г. при строительстве юго-зап. (Ермаковского) 2-этажного корпуса.

Последним монументальным сооружением в обители XVII в. стала многоярусная кирпичная колокольня, также построенная на средства Цветнова. Время ее строительства документально не зафиксировано, но, поскольку в 1652 г. Цветнов пожертвовал в обитель большой колокол, можно предположить, что звонницу возвели именно в этом году. На колоколе по верхнему краю была надпись, выполненная вязью: «Лета 7160 (1652) сей колокол приложил в Муроме в новодевич монастырь, в дом Живоначальной Троицы гостищные сотни муромец торговый человек Тарасий, а по реклому Богдан, Борисов сын Цветнов по родителех своих и по своей души, а весу в нем 100 пудов» (Чернышев. Муромские колокола. 2013. С. 8).

До 1764 г., когда были введены новые штаты, в М. Т. м. значились 3 священника. В 1766 г. по указу Владимирской духовной консистории была составлена подробная опись монастырского имущества. На территории обители стояли 5-главая кирпичная Троицкая ц. («главы обиты черепицею, кресты опаны белым железом»), 26 деревянных келий,

цертью у надвратной церкви находились 2 каменные кладовые палатки. От них «верх по горе спередию сторону на 24 сажени ограда каменная». Основная, внешняя ограда до нач. XIX в. была деревянной — «из нового заборнику в столбах».

**Архитектурный ансамбль.** Композиция фасада небольшого Троицкого храма имеет сходство с московской ц. во имя Св. Троицы в Никитниках (Беспалов. 1971. С. 31). В основе муромского храма лежит квадратный четырехугольник (каждая сторона по 5 саж.). С юга и запа-



Собор во имя Св. Троицы.  
1642 г.

Фотография. 2015 г.

да к нему примыкают невысокие паперти, с сев. стороны — придел. Три апсиды собора и пристроенная юж. галерея значительно ниже четверика основного объема. Сами паперти сооружены в 1786 г. «в видах расширения храма».

Стены апсид и галереи Троицкого собора обильно декорированы — наличниками, ширинками, аркатурным поясом и изразцами. Высокие стены храма украшены рядом ширинок с двойными изразцами зеленого, желтого и красного цветов с изображением двуглавых орлов, драконов, коней и т. д. Карниз здания изящно орнаментирован неск.





линиями сухариков, зубчиков, квадратных и полукруглых углублений. Снаружи свод четверика оформлен двойной лентой больших кокошников килевидной формы. Третий ряд кокошников, меньших размеров, строители разместили у основания глав барабанов. В отделке барабанов и кокошников мастера использовали лекальный кирпич. Пять луковичных глав собора установлены на глухом своде храма. Первоначально главы были покрыты зеленой черепицей, в 1809 г. их обили белым железом. Юж. вход в галерею оформлен в виде шатра с четырьмя 8-гранными столбами. Большое количество декоративных элементов придает собору неповторимую красоту и изысканность.

На зап. фасаде Троицкого храма прослеживаются фрагменты большой пристройки, примыкающей к нему. В 1961 г. при обследовании церкви были обнаружены остатки узкой лестницы, ведущей наверх (Там же. С. 36). Разобранной постройкой могла быть колокольня, сооруженная одновременно с основным объемом Троицкой ц. Возможно, первоначально возведение колокольни планировали непосредственно связать с храмом. Вероятно, позже Цветнов приобрел дополнительный участок земли и решил поставить колокольню отдельно от храма, вынеся ее на красную, лицевую линию. Этим можно объяснить, по какой причине первоначальную звонницу полностью разобрали. К 2017 г. ее следы служили напоминанием о первоначальных замыслах ктитора и зодчего.

С сев. стороны к Троицкому собору примыкал кирпичный 2-этажный теплый храм. На 1-м, нижнем этаже находились престолы в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» и во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Точное время сооружения этой церкви неизвестно. Прог. В. В. Косаткин, не приводя конкретных документов, утверждал, что она построена в 50-х гг. XVII в. (Косаткин. 1906). В 1810 г. храм Трех святителей был перестроен с устройством придела, вероятно в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (или «Скорбящая»).

Изначально в Троицком храме имелось 2 престола: во имя Св. Троицы и во имя св. князей Бориса и Глеба. Видимо, ко 2-й пол. XVII в. в нем находились иконы и церковные пред-



Благодарные князья Борис и Глеб, с житием.

Икона из Троицкого собора.

1-я треть XVII в. (МИХМ)

меты, известные по описанию 1623/24 г. и повторенные в описи 1636/37 г. (Писцовая книга г. Мурома 1636/37 г. 2010). Из значимых вкладов, появившихся в Троицкой ц. в сер. — 2-й пол. XVII в., выделяются пожертвования, сделанные строителем мн-ря, Цветновым. Это т. н. Виленский крест, принесенный в Муром в 1658 г. жителем Арзамаса В. С. Миккулиным. По преданию, он обнаружил крест в 1657 г., при взятии рус. войсками г. Вильны. Миккулин услышал во сне голос, повелевший отнести крест в Муром и передать его Цветнову для обители (Травчетов. 1902. С. 51–52). В 1647 г. Цветнов пожертвовал в М. Т. м. на престольный 8-конечный серебряный с золочением крест весом 1 фунт 3 золотника с вкладной надписью: «Лета 7155 (1647) июня в 5 день сей крест приложил в Муром в дом Живоначальной Троицы гостинный сотни торговый человек Тарасий, по реклому Богдан, Борисов сын Цветнов по своим родителям» (Он же. 1903. С. 107). В 1647 г. Цветнов передал в обитель серебряную с золочением водосвятную чашу весом 4 фунта 59 золотников с аналогичной надписью (Там же). Вероятно, и крест и чаша были заказаны в одной мастерской и вложены в обитель в качестве общего дара. Некоторые вклады Цветнова не имеют точной датировки. Так, в обители имелось Евангелие (М., 1683) на золотообрезной бумаге в 1/2 листа в бархат-

ном окладе с серебряными клеймами на верхней и нижней досках; на середине было помещено резное изображение Распятия с предстоящими. Имеется свидетельство о том, что «Евангелие это — приклад строителя Цветного» (Травчетов. 1902. С. 19). Его же даром было серебряное вызолоченное чеканное кадило с серебряными цепями и кольцами весом 2 фунта 90 золотников, с чеканной надписью: «Приложил сие кадило в дом Живоначальной Троицы гостинный сотни Тарасий, по ректу Богдан, Борисов сын, Цветнов по своим родителям» (Косаткин. 1906). Н. П. Травчетов, ссылаясь на опись монастырского имущества 1766 г., писал, что это кадило было передано в обитель в 1647 г. (Травчетов. 1902. С. 23).

Наиболее полное представление о внутреннем убранстве Троицкого собора XVIII в. дает опись 1766 г., составленная на основании более ранней 1731 г. (Там же. С. 16–31).

Считается, что декор храмов мн-ря оказал большое влияние на развитие муромской архитектуры 2-й пол. XVII в. (Масленицын. 1971. С. 21;



Надеждина церковь в честь Казанской иконы Божией Матери (1648)

и колокольня (сер. XVII в.)  
Фотография. 1900-е гг.

Беспалов. 1971. С. 33–39). Миниатюрная Казанская ц. — один из немногих храмов Мурома, имеющий патривное завершение, — была воздвигнута через 5 лет после строительства в 1648 г. Троицкого собора. Кубический объем Казанского храма установлен на высокое каменное основание, благодаря чему храм стройно возвышается над воротами, являю-



щимися парадным входом в мон-рь. Св. врата имеют 2 арки — большую и малую. Вместе они представляют собой оригинальную композицию из висячих полуколонок. Декоративное убранство Казанской ц. нынешнее и наряднее убранства Троицкого собора: фасад Казанской ц. выходил на торговую площадь, являлся главным ее украшением. Юж. фасад четверика Казанской ц. имеет спаренные колонки. Узкие щелевидные оконные проемы и ниши обрамлены полуколонками из лекального кирпича. Над проемами расположены 6 декоративных племенидных вставок и клейм. В центральных клеймах вырезаны дата строительства храма и имя ктитора.

Интерьеры Троицкого собора и надвратной Казанской ц. не сохранились. Они были расписаны в 90-х гг. XX в.

С зап. стороны к Казанской ц. примыкает высокая многоярусная колокольня. Храм и звонницу разделяет небольшая высокая галерея. Колокольня представляет собой характерный тип звонниц Мурома 2-й пол. XVII в. На четверике нижней части постройки установлен восьмерик со звоном, завершающийся 8-гранным шатром со слухами. В 50–60-х гг. XVII в. колокольня М. Т. м. являлась доминантой не только мон-ря, но, вероятно, и целого города за счет того, что зодчий поставил друг на друга 3 четверика, разделенные выразительными карнизами. Над входом в колокольню с сев. стороны располагался высеченный из камня небольшой двуглавый орел. Фасад колокольни украшен множеством полуколонок, розеток, квадратных и луковичеобразных углублений между карнизами. Большой по размеру шатер колокольни не кажется тяжеловесным. Одинаковые по силуэту шатры колокольни и надвратной церкви воспринимаются как единое целое.

**Материальное положение.** Согласно описи 1646 г., в М. Т. м. находилось 7 келий, а «живут в них черн[и]цы, питаются от церкви Божии и в мире» (Список с переписной книги г. Муром 1646 г. 2010. Л. 107 об.). На монастырской земле стояло 4 бобыльских двора, в к-рых проживали 9 чел. В 1649 г. 3 бобыльских двора перевели на посад с требованием «всякие подати платить с посадскими людьми». Др. дворы стояли пустыми и считались выморочными

(Список со Строевской книги г. Муром 1649 г. 2010). Первоначально, в сер. XVII в., мон-рь не имел постоянного источника дохода и зависел от ктиторов и жертвователей. Жалованными грамотами 1662 и 1672 гг. земля, на к-рой стояли бобыльские дворы, была передана мон-рю и освобождена от гос. пошлин (Травчев. 1902. С. 8). В 70-х гг. XVII в. обители была пожалована денежная руга, рыбные ловли и сениные покосы. По грамотам царя Алексея Михайловича 1670 и 1672 гг. М. Т. м. ежегодно стал получать рубль денег, по четверти ржи и овса из муромских



Насельницы мон-ря у Троицкого собора.  
Фотография. 1900-е гг.

таможенных доходов (Он же. 1903. С. 99–100). Хлеб и деньги шли на содержание 44 чел., проживавших при обители (игуменья с сестрами, 2 священника, дьякон, 3 дьячка, пономарь и просфорница). В 1704 г. по указу Петра I эта руга была сокращена наполовину. В документе 1731 г. упоминается, что небольшой участок монастырской земли использовался сестрами в качестве огорода: «...посадили они в оную обитель, ради своея нищеты, огуречным семенем и капустою» (Он же. 1902. С. 10). Участок земли, находившийся перед мон-рем, приобретенный Цветновым для переноса древней Иоанно-Предтеченской ц., в 1-й четв. XVIII в. был приписан к обители. С 20-го до нач. 30-х гг. XVIII в. им пользовались церковнослужители Предтеченского храма. С 1732 по 1766 г. на нем был разбит монастырский огород и стояли дворы причта. В 1766 г. территорию закрепили за храмом св. Иоанна Предтечи (Там же. С. 15).

Непростое финансовое положение М. Т. м. усугубилось в 1764 г., когда с введением новых штатов в Муром перевели сестер из упраздненных обителей (из вязниковского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастыря — игуменню и ок. 15 монахинь, из муромского в честь Воскресения Христова монастыря — игуменню и 4 монахинь, из Вхотинской пуст. Муромского у. — 4 монахинь). На содержание обители и прибывших монахинь шло то же сокращенное жалованье. Согласно новому штатному расписанию, М. Т. м. был отнесен к 3-му классу, где положено быть игуменне, казначею и 15 рядовым сестрам (Он же. 1903. С. 100).

Сведения о денежных поступлениях и расходах во 2-й пол. XVIII в. имеются в приходо-расходных книгах обители (РГАДА. Ф. 280). В 1765 г. в М. Т. м. поступило по штатному расписанию 375 р. 60 к. Эта сумма передавалась казначею монастыря из Муромской воеводской канцелярии дважды в год, в февр. и июле, по 187 р. 80 к. каждое полугодие. Затем деньги, согласно штату, выдавали под роспись всем насельницам. Так, 21 февр. было выдано за 1-ю пол. 1765 г.: игум. Маргарите — 20 р.; казначею мон. Аглаиде — 7 р. 50 к.; схимонахиням Глафире и Елисавете — по 2 р. 8 $\frac{2}{4}$  к.; монахиням Иранде, Елисавете, Прокле, Варсонофии, Елене, Аглаиде, Митродоре, Сусанне — по 2 р. 8 $\frac{2}{4}$  к. Причем из 12 сестер только казначея Аглаида расширялась в ведомости самостоятельно. Другие по причине неграмотности были вынуждены просить сделать это за них переев и дьячков Троицкой ц. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 6. Д. 1998. Л. 1–4). В ведомости 1765 г. также отмечена выдача денежных средств насельницам упраздненного муромского Воскресенского мон-ря, переведенным в Троицкую обитель. Согласно документу, деньги им выдавались в урезанном виде «половину денежного жалования противу прочих по расчету 50 р. 43 $\frac{2}{4}$  к.». Всего в ведомости 1765 г. отмечены 5 монахинь бывш. Воскресенской обители. Игум. Мария и рядовые инокини (Тансия, Дорофея, Наталия и Магдалина) получили каждая по 2 р. 8 $\frac{2}{4}$  к. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 6. Д. 1998. Л. 5). Все они тоже были неграмотны и не могли поставить подписи о получении денег самостоятельно. В 1765 г. в М. Т. м. проживала



также община (16 чел.) упраздненного Введенского мон-ря Вязниковской слободы Владимирского у. Они тоже получили жалованье в урезанном наполовину размере — по 2 р. 8 $\frac{1}{4}$  к. каждая: игум. Неонилла, бывш. игум. София, монахини Сусанна, Агриппина, Маргарита, Анфиса, Антонина, Евстолия, Евфросиния, Иранда, Капитолина, Варсонофия, София, Пелагия, Александра, Матрона. Никто из них не мог поставить свою подпись при получении денег (Там же. Л. 6–8). Согласно тому же документу 1765 г., в обители проживали 4 монахини, переведенные из упраздненного Входуиерусалимского мон-ря Зяблинского Погоста Муромского у. По расчету им было выдано половинное жалованье: настоятельнице Александре и мон. Евфросинии — по 2 р. 8 $\frac{2}{4}$  к.; монахиням Евникии и Анастасии — по 2 р. 8 к. В денежной ведомости за них расписался иерей Троицкого храма Захария Васильев по причине их неграмотности (Там же. Л. 9).

Из выделенных мон-рю средств за 1-ю пол. 1765 г. 45 р. 30 к. было уплачено священно- и церковнослужителям. Так, иерей Василий Стефанов и Захария Васильев получили каждый по 10 р., алтарники Александр и Гавриил Ивановы — по 5 р. каждый, служитель Лев Егоров с детьми Алексеем и Иваном — 12 р. Последним было выдано на платеж подушных и оброчных налогов 3 р. 30 к. (Там же. Л. 11).

Расходы мон-ря в 1765 г. ограничивались покупкой дров, восковых свечей, ладана, виноградного вина для церковных служб, приобретением муки для просфор, меда для кубы. На территории проводился ремонт монастырских зданий: перекладка печей, устройство новой сосновой драгицы для покрытия келий, беление печей известью; имелись транспортные расходы. Отдельная статья расходов связана с обновлением и приведением в порядок богослужебных предметов.

В 1767 г. денежные выплаты сестрам увеличились. Если в 1765 г. рядовые инокини получали за полугодие по 2 р. 8 $\frac{2}{4}$  к., то в 1767 г. им выдали по 5 р. (сумма выплат игуменни и казначее остались без изменений — 20 р. и 7 р. 50 к. соответственно) (РГАДА. Ф. 280. Оп. 6. Д. 3182. Л. 1–3). Имена заштатных монахинь (19 чел.) упраздненных монастырей, проживавших в М. Т. м., приводятся



Царские врата из Троицкого собора.  
2-я пол. XVI в. (?), 2-я пол. XVII в.  
(МИХМ)

в общем списке без указания на их принадлежность к закрытым обителям. Все они получили за 1-е полугодие 1767 г. одинаковую сумму — по 5 р. каждая. Однако деньги выдали с большой задержкой (Там же. Л. 14 об.).

Кроме традиц. расходов на содержание мон-ря заслуживает внимания запись от 24 февр. 1767 г. об уплате муромскому иконописцу Михаилу Смольянинову 4 р. 50 к. за написание для церкви (какой именно — не указано) образа Святой Троицы (Там же. Л. 6). 20 мая муромскому купцу Алексею Корсунскому было выдано 2 р. — «за покупной у него для мошения в святых вратах пола кирпич 1000». Видимо, работы были обширные, т. к. для подсыпки под пол привезли 10 возов песка — по 3 к. за воз (Там же. Л. 7 об.). Работы по сооружению кирпичного пола производил каменщик подмонастырской слободы Родион Зимин, за что ему было выдано 29 мая 1767 г. из монастырской казны 20 к.

Согласно записи от 5 июня 1767 г., перед св. воротами М. Т. м. находилась деревянный мост. За его сооружение муромский купец Спиридон Иванов получил от казначея 80 к. Из др. записи следует, что у св. ворот и ограды были стеклянные фонари (Там же. Л. 8–8 об.). Возле св. ворот находилась деревянная решет-

ка. За ее «починку» 26 нояб. 1767 г. было выдано 20 к. В 1767 г. М. Т. м. израсходовал 560 р. 60 к. (Там же. Л. 18 об.). По сохранившимся документам, в последующие годы расходы обители составляли: в 1768 г. — 555 р. 78 $\frac{1}{4}$  к.; в 1769 г. — 511 р. 23 к.; в 1771 г. — 451 р. 23 к.; в 1772 г. — 426 р. 23 $\frac{1}{4}$  к.; в 1773 г. — 331 р. 23 $\frac{3}{4}$  к.; в 1774 г. — 391 р. 23 $\frac{3}{4}$  к.; в 1775 г. — 381 р. 23 $\frac{3}{4}$  к.; в 1776 г. — 386 р. 23 к. (Там же. Оп. 4, 6, 8–12, 15).

В 1777 г. в М. Т. м. проживали 17 монахинь: игум. Неонилла (80 лет), казначея мон. Дорофея (72 года; уволена по старости), монахини Александра (79 лет), Варсонофия (67 лет), Евстолия (74 года), Максимилия (68 лет), Евникия (59 лет; определена казначеем), Неонилла (60 лет), Евстолия (58 лет), София (81 год), Пелагия (62 года), Евпраксия (63 года), Матридия (82 года), Сусанна (94 года), Иринарха (61 год), Митрополия (63 года), Анфиса (56 лет). Кроме штатных монахинь в мон-ре находились «послушницы и на искусе проживающие». В 70-х гг. XVIII в. служили священники Иоанн Яковлев, Григорий Стефанов, диак. Александр Иванов и дячок Димитрий Марков.

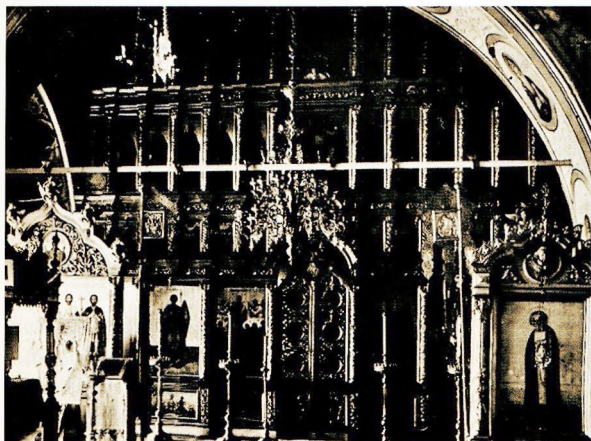
К кон. XIX в. М. Т. м. содержался на средства, полученные от сдачи в аренду земли и рыбных ловель (*Травчетов*. 1903. С. 111). В частности, совместно с муромскими Благовещенским и Преображенским мон-рями владел рыбными ловлями на р. Оке при Конюш-острове у с. Благовещенского Муромского у. На долю обители приходилось 26 р. 66 к. дохода. Также мон-рю принадлежали 36 дес. сенокосной земли в пустоши Нинур близ дер. Шабаново Меленковского у. Земля сдавалась в аренду местным крестьянам за 150 р. в год. Близ той же деревни имелось 150 дес. хвойного леса. За мон-рем числилась водяная мукомольная мельница на р. Кортыни при дер. Михайлово Меленковского у., аренда к-рой ежегодно приносила 160 р. Кроме того, мон-рь владел денежным капиталом, к-рый к янв. 1903 г. достигал 45 тыс. 240 р. Проценты с этого капитала шли в обитель, в т. ч. на содержание причта (Там же. С. 112).

В 1792 г. мон-рь сильно пострадал от пожара. От Трехсвятительского храма остались одни стены. Был полностью уничтожен иконостас. На Троицкой и Казанской церквах



сторели деревянные кровельные перекрытия; иконы и престолы остались невредимы. В 1793–1798 гг. трудами игум. Евграфы М. Т. м. был восстановлен.

**XIX в.** 27 мая 1805 г. в результате пожара сгорела деревянная ограда, пострадало церковное имущество. В 1807–1808 гг. на средства вдовы экспедитора Александры Дмитриевны Неймановой вокруг обители была возведена кирпичная стена высотой в 4 аршина с 4 башнями по углам общей протяженностью 175 саж.



*Интерьер  
ц. во имя вчч. Пантелеимона.  
Фотография. 1928 г.*

В 1809 г. на средства муромского купца Григория Федоровича Зворыкина в Троицком соборе был проведен ремонт. В 1810 г. перестроили теплую ц. Трех святителей с приделом в честь иконы Божией Матери

боре заменили новым белокаменным. В 1850 г. были вновь окрашены железные кровли храмов. В 60-х гг. XIX в. обители помогал муромский купец 1-й гильдии, городской голова Алексей Васильевич Ермаков (1798–1869). В 1861 г. на его средства был возведен кирпичный 2-этажный корпус для женщин, проживавших при обители. В 1865 г. по просьбе игум. Евфросии (Тюменевой) Ермаков выделил средства на строительство в М. Т. м. каменной часовни и устройство в ней водопровода. На деньги купца были вызолочены 5 глав Троицкого собора, окрашены железные кровли на храмах и на башнях монастырской ог-

рады. В 1883 г. в обитель с Афона привезли икону вчч. Пантелеимона, написанную на кипарисной доске. В 1885 г. над теплым Трехсвятительским храмом была возведена ц. во имя вчч. Пантелеимона. Престол и жертвенник церкви выполнили из кипариса; иконостас, вырезанный из липы, был вызолочен червонным золотом. Стены как в храме, так и на паперти расписаны. Лестницу, ведущую в Пантелеимонов храм, и площадку выполнили из подольского мрамора. Со-



*Вчч. Пантелеимон, с житием.  
Фрагмент росписи  
ц. во имя вчч. Пантелеимона.  
1886 г. (не сохр.).  
Фотография. Нач. XX в.*

гласно монастырской летописи, на строительство храма было израсходовано 35 тыс. р. 30 нояб.

1886 г. новоустроенный храм освятил архиеп. Владимирский и Суздальский *Феофост (Лебедев)*.

В 1889 г. в Скорбященском приделе Трехсвятительской ц. был сооружен и вызолочен червонным золотом новый иконостас с иконами «греческого письма». Стоимость всех работ составила 3 тыс. р. В 1890 г. по печению игум. Персиды (Ключаревой) у зап. монастырской ограды был выстроен новый кирпичный

2-этажный корпус, в котором 19 сент. 1899 г. открыта одноклассная жен. церковноприходская школа, где проводили уроки рукоделия. В 1902 г. монастырская церковноприходская школа стала 2-классной.

**XX–XXI вв.** К янв. 1903 г. в М. Т. м. проживали игуменья, 39 монахинь и 49 послушниц. В 1910 г. пол в Троицком соборе покрыли металлическими плитами. В 1911 г. на территории обители возвели 2-этажный кирпичный корпус, где разместилась просфорня. 12 апр. 1913 г. на колокольню подняли новый колокол, весом 380 пудов 18 фунтов, стоимостью 9 тыс. р. Он был отлит на заводе Н. И. Оловянишников в г. Ярославле в честь 300-летия царствования Дома Романовых. В 1915 г. в верхнем теплом храме вчч. Пантелеимона провели капитальный ремонт (возобновили живопись, промыли иконостас, выкрасили окна и полы), израсходовав 2,5 тыс. р.

19 сент. 1918 г. в М. Т. м. арестовали и препроводили в городскую тюрьму викария Владимирской епархии Муромского еп. Митрофана (Загорского). По распоряжению Жилищного отдела г. Муром от 27 сент. 1918 г. из 3 кирпичных корпусов были изгнаны насельницы; в них стали жить светские лица. В 1921 г. мон-рь был закрыт, одни сестры разъехались по домам, другие остались жить в Муроме, зарабатывая на пропитание рукоделием. Последняя настоятельница (1918–1921) игум. Рипсимия (Слюняева) поселилась в доме у одной из состоятельных горожанок. Впосл. они обе были репрессированы. 7 дек. 1923 г. игум. Рипсимия была арестована и отправлена в ссылку на 3 года в Нарымский край (За Христа пострадавшие в земле Владимирской: Синодик и биограф. справ. Александров, 2000. С. 59).

В 1921/22 г. в помещении бывш. церковноприходской школы размещался дом переселенцев, вывезенных из голодающих районов Поволжья (Луч: Газ. Муром, 1922. № 28. С. 2). Согласно сообщениям в местной прессе, просторное здание школы быстро превратилось в ужасающий «рассадник грязи и заразы». Одновременно власти приступили к изъятию церковных ценностей, проводившемуся под лозунгом оказания помощи голодающим Поволжья. 2 мая 1922 г. из храмов обители были изъяты серебряные ценности: 14 риз с икон (12 фунтов

«Всех скорбящих Радость» (или в честь иконы Божией Матери «Скорбящая»). В 1825 г. на собранные средства заново перекрыли железом крышу и паперти Троицкого собора, покрасив их медянкой. В 1827 г. на колокольню подняли новый колокол, установленный вместо разбитого 30-пудового. Согласно монастырской летописи, в 1833 г. старый кирпичный пол в Троицком со-



41 золотник), 9 венчиков с икон (2 фунта 88 золотников), сухарница (86 золотников), сахарница (1 фунт 32 золотника), различный лом (3 фунта 85 золотника), лампада (51 золотник) и проч. (Там же. № 33. С. 1).

В местной газете писали: «В «Троицком монастыре», занятом рабочими, немцами, «девицами свободных профессий», часть оставшихся монахинь и т. д. творится полное безобразие: куда не взглянешь — кругом кучи навоза и всяких других отбросов. Неоднократно наблюдались даже такие случаи: как только выходят из квартиры — тут же и выливают все, что ни попадет, около коридора. В особенности ужасна атмосфера в Доме Поволжья, в том же монастыре, где помещается большинство чуваш и татар. Злоупотребление с каждым днем распространяется все сильнее и сильнее, в особенности теперь, с наступлением долгожданной весны. Монастырь и Дом Поволжья надо очистить немедленно. Иначе там появится та или иная болезнь» (Там же. 1923. № 45. С. 4). Неоднократно обращалось внимание на антисанитарную, царящую в зданиях монастыря. Так, сообщалось: «В помещении быв. 3-й школы (здание при Троицком монастыре) организованно общежитие для взрослых новозжан. Их там много, среди взрослых имеются и дети, концы детские дома в силу переполненности приютить не могут... Следует и помещения их приспособить для жилья! Нар не хватает, в силу этого значительная часть новозжан ютится на каменном полу, изобилующем грязью. У ворот и у входа в помещение образовалось из грязи тонкое болото» (Там же. № 48. С. 3).

В 1924 г. на территории М. Т. м. проживали рабочие. Несмотря на закрытие обители, храм продолжал действовать. Один из рабочих писал в газетной заметке: «В зданиях Троицкого монастыря размещены рабочие. Церкви остались в распоряжении «черной братии». Своим обращением «к всевышнему» «черная братия» Благовещенского и Троицкого монастыря не дают покоя утомленному тяжелой работой трудящемуся народу: ранним утром и вечером безудержно барабанят колокола. Мое предложение: запретить оглушительный звон, снять колокола и перелить медь на полезные машины» (Там же. 1924. № 186. С. 4).

В 1928 г. Пантеленмоновский придел был передан Муромскому архиву. В 30–40 гг. XX в. на местный краеведческий музей возложили обязанность контроля за состоянием монастырских построек. С 1933 г. территория монастыря находилась в пользовании военного ведомства. Здесь размещался муромский полк. Троицкий собор, Казанскую надвратную церковь и колокольню приспособили под склады.

В 1936 г. решением горсовета Трехсвятительско-Пантеленмонов храм был разобран до основания. Кирпич использован для строительства школы № 16. В 1941 г. здание Троицкого

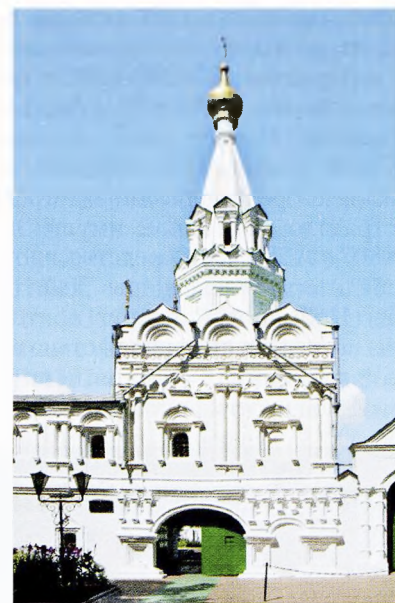


*Пил, еп. Муромский и Вязниковский, возглавляет Божественную литургию в день памяти благоверных кн. Петра и кнг. Февронии Муромских в Троицком соборе. Фотография. 2017 г.*

собора было передано артели им. Н. К. Крупской под сапожную мастерскую. В послевоенные годы бывш. келейные корпуса переоборудовали под коммунальное жилье. В 1961–1962 гг. к 1100-летию Мурома в монастыре провели значительную реставрацию. В 70-х гг. XX в. ансамбль стал охраняться как памятник республиканского значения. В монастыре разместились Муромский реставрационный участок.

В 1976 г. на территорию обители из с. Пьянгуз Меленковского р-на перевезли в разобранном виде деревянную ц. во имя прп. Сергия Радонежского (1715). Церковь планировали показывать посетителям как музейный экспонат под открытым небом (*Чернышев. 2016. С. 22*).

15 мая 1991 г. М. Т. м. был возвращен РПЦ. Первая Божественная литургия была отслужена в надвратной Казанской ц. 26 мая, в день праздника Св. Троицы. 18 июня епископ Вла-



*Надвратная церковь в честь Казанской иконы Божией Матери. 1648 г.*

*Фотография. 2016 г.*

димирский и Суздальский Евлогий (Смирнов) вручил настоятельский крест бывш. насельнице *рижского Сергиева во имя Святой Троицы мо-*



*Рака с мощами благоверных кн. Петра и кнг. Февронии Муромских в Троицком соборе. Фотография. 2017 г.*

*настыря* мон. Тавифе (Горлановой). 29 сент. она была возведена в сан игуменни. Состоялось полное освящение Казанской ц. и малое освящение Троицкого собора. 5 июля того же года на монастырской колокольне впервые после долгих лет молчания зазвонили колокола. Полная



звонница, отлитая в Воронеже, поступила в мон-рь 29 сент. того же года. 22 авг. 1991 г. из местного городского музея в обитель было передано 80 богослужебных предметов и икон. 4 нояб., в день празднования Казанской иконе Божией Матери, сестры переселились в восстановленный келейный корпус. 19 сент. 1992 г. состоялось торжественное перенесение из Благовещенского монастыря в М. Т. м. мощей святых кн. Петра и кнг. Февронии. Также в обители хранится «Виленский» крест-мощевик, переданный из городского музея в 1996 г.

В 90-х гг. XX в. в мон-ре велись ремонтно-восстановительные работы. Значительную помощь оказали предприятия и воинские части, расположенные в г. Муроме. Мон-рь приобрел земельные участки в селах Панфилове и Карачарове Муромского р-на. В 2001 г. при М. Т. м. открыт пансионат «Надежда» для несовершеннолетних. Под попечительством обители находятся неск. тюрем, колония для несовершеннолетних, воинская часть, муромское об-во инвалидов-колясочников «Феникс». Мон-рь имеет неск. подворий: Крестовоздвиженское в Муроме, Богородицкое в дер. Мишино Муромского р-на, Богородицкое в Камешковском р-не Владимирской обл. На территории обители установлена деревянная часовня, посвященная святым Петру и Февронии Муромским.

В М. Т. м. проживает игум. Арсения (Москокова) и ок. 90 насельниц, введен общежительный устав. С 4 ч. утра совершаются утренние молитвы и полунощница; читается неусыпаемая Псалтирь. В воскресенье, среду и пятницу по вечерам читаются акафисты Иисусу Сладчайшему, свт. Николасу Чудотворцу и Божией Матери.

В Троицком соборе имеются приделы во имя святых Петра и Февронии и во имя праведных жен Анны, Тавифы и Иулиании Лазаревской (Муромской).

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 6. Д. 1998 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1765 г.]; Д. 3182 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1767 г.]; Д. 3720 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1768 г.]; Д. 4235 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1769 г.]; Оп. 4. Д. 1014 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1771 г.]; Оп. 8. Д. 448 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1772 г.]; Оп. 9. Д. 463 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1773 г.];

Оп. 10. Д. 466 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1774 г.]; Оп. 11. Д. 500 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1775 г.]; Оп. 12. Д. 459 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1776 г.]; Оп. 15. Д. 250 [Приходо-расходные книги муромского Троицкого жен. мон-ря 1779 г.]; МИХМ. № М-9793 [Летопись Муромского Троицкого мон-ря. 2-я пол. XIX — нач. XX вв. Ркн.]; № 207 [Докладная записка художника-архит. А. Полторанина в Горьковское отделение Союза Художников]; № 207 [Акт комиссии по реализации церк. вещей от 13 июля 1928 г.]; № М-2231 [Синодик Троицкого мон-ря г. Муром].

Ист.: Повесть о водворении христианства в Муроме // *Кушелев-Безбородко*. Памятн. кн. 1860. Вып. 1. С. 229–238; СИСПРЦ; *Кучкин В. А.* Мат-лы для истории рус. города XVI в.: (Выпись из писцовых книг г. Муром 1566 г. и муромская сотня 1573/74 г.) // *АЕ* за 1967 г. М., 1969. С. 291–315; Сотная с писцовых книг г. Муром 1623/24 г. Владимир. 2010; Писцовая книга г. Муром 1636/37 г. Владимир. 2010; Список с переписной книги г. Муром 1646 г. Список со строевой книги г. Муром 1649 г. Владимир. 2010. Лит.: *Тумов А. А.* Ист. обозрение г. Муром // Тр. Владимирской УАК. Владимир. 1902. Кн. 4. Прил. С. 1–99; *Травцетов Н. П.* Мат-лы для истории муромского Троицкого жен. мон-ря. Владимир. 1902; *он же*. Город Муром и его достопримечательности. Владимир. 1903; *Косаткин В. В., прот.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. Владимир. 1906. Ч. 1; *Мяздриков И. П.* Очерк общественной деятельности в г. Муроме городского головы Алексея Васильевича Ермакова. Муром. 1914; *Беспалов Н. А.* Муром: Памятники искусства XVI — нач. XIX в. Ярославль, 1971; *Масленицын С. И.* Муром: [Фотоальб.]. М., 1971; *Плещанова И. И., Лихачева Л. Д.* Древнерус. декоративно-прикладное искусство в собр. ГРМ. Л., 1985. Пл. 70; Летопись муромского Св.-Троицкого жен. епарх. мон-ря в док-тах и фотографиях. М.: Муром, 2001; *Чернышев В. Я.* Муромские иконописцы XVII–XVIII вв. // Уваровские чт., 3-й. Тез. докл. Муром. 2001. С. 200–205; *он же*. Становление муромских купцов гостинной сотни по док-там 1622–1624 гг. // Рубикон: Сб. науч. работ молодых ученых. Р-н/Д., 2004. Вып. 29. С. 23–27; *он же*. Муромские колокола: Ист. очерк. Муром. 2013; *он же*. Муромские купцы Зворыкинны и их вклад в соц.-эконом. и культурную историю города XVII — нач. XX в. Владимир. 2013; *он же*. Муром: Ист. очерк-путев. Муром, 2016.

**В. Я. Чернышев**

**МУРОМСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Владимирской епархии в 1868–1933 гг. и в 2012–2013 гг. (см. *Владимирская и Суздальская епархия*), Горьковской епархии в 1933–1937 гг. (см. *Пижгородская и Арзамасская епархия*). Названо по г. Мурому (ныне адм. центр Муромского р-на Владимирской обл.). М. в. Владимирской епархии учреждено Синодом 23 янв. 1868 г. по инициативе архиеп. Владимирского и Суздальского

*Антония (Павлинского)*. В прошении в Синод архиерей обосновал необходимость назначения викария обширностью и многонаселенностью епархии. Синод удовлетворил прошение и указал местом пребывания Муромским епископам *муромский в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужской монастырь* (ГА Владимирской обл. Ф. Р-410. Оп. 1. Д. 34. Л. 8 об.). Первым Муромским викарием был назначен архим. Андрей (Поспелов), его архиерейская хиротония состоялась 7 апр. 1868 г. Вскоре по прибытии во Владимир еп. Андрей заболел и 30 мая скончался. Погребен 3 июня 1868 г. в Георгиевском приделе владимирского Успенского кафедрального собора.

В нач. 1870 г. был назначен новый викарий — Иаков (Кротков), его архиерейская хиротония состоялась в С.-Петербурге. Еп. Иакову было поручено возвращение старообрядцев в Русскую Церковь. В 1876 г. его благословили наблюдать за преподаванием Закона Божия в светских учебных заведениях. С апр. по дек. 1878 г. он временно управлял Владимирской епархией после кончины архиеп. Антония (Павлинского). Еп. Иаков основал епархиальную б-ку во Владимире, принимал участие в деятельности Александро-Невского братства. В 1881 г. им был освящен придел в честь иконы Божией Матери «Скорослушница» Покровского храма *муромского в честь Преображения Господня мужского монастыря*. В февр. 1884 г. в связи с болезнью еп. Иаков отказался от управления самостоятельной Могилевской епархией и был причислен на покой с местопребыванием в муромском Благовещенском мон-ре. Позже ему в управление был отдан *Донской иконы Божией Матери московский мужской монастырь*.

Активным помощником архиеп. Владимирского и Суздальского *Феофила (Лебедева)*; впоследствии митрополит) с февр. 1889 по март 1892 г. был Муромский еп. *Александр (Богданов)*; его архиерейская хиротония состоялась 12 февр. 1889 г. в *Александро-Невской лавре* в С.-Петербурге. Еп. Александр трудился в Епархиальном училищном совете, в Епархиальном цензурном комитете по рассмотрению проповедей, в братстве во имя блгв. кн. Александра Невского. В 1891 г., во время постигшего Россию голода, был назначен председателем владимирского комитета



по оказанию помощи голодающим. В мае 1891 г. награжден орденом св. Анны 1-й степени. В следующем году переведен на Енисейскую и Красноярскую кафедры.

Недолгое время Муромским епископом был известный архипастырь *Никон (Рождественский)*; в посл. архиепископ). Его архиерейская хи-

нования Муромским и с переименованием первого викария в епископа Юрьевского и о бытии ректору Тверской духовной семинарии архимандриту Евгению епископом Муромским». Еп. *Евгению (Мерцалову)* предписывалось проживать в Муроме, резиденцией был определен Спасо-Преображенский мон-рь. Епископская хиротония архим. Евгения состоялась 16 дек. 1907 г. в С.-Петербурге. 15 янв. 1908 г. было

*Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы (50–60-е гг. XVI в.; неоднократно перестраивался) и колокольня (кон. XVIII в.) в Муроме (разрушены). Фотография. Нач. XX в.*



ротония состоялась 14 марта 1904 г. в Александро-Невской лавре. 8 ноября того же года он был переведен на Серпуховское викариатство Московской епархии. Рукоположенный во еп. Муромского в кон. 1904 г. сщмч. *Александр (Трапизин)*; в посл. архиепископ) был загружен епархиальными делами и прибыл в Муром с визитом лишь через 2 года после хиротонии. Он пробыл в Муроме 4 дня, служил утром и вечером; в один из дней владыка возглавил многолюдный крестный ход из Благовещенского монастыря в городской собор. За время пребывания в Муроме епископ посетил все учебные заведения и церков-

опубликовано «Предложение Его Высокопреосвященства Владимирской Духовной Консistorии за № 257», согласно которому Муромскому еп. Евгению предоставлялись для наблюдения и руководства церковными делами Муромский, Меленковский, Вязниковский, Гороховецкий и Судогодский уезды Владимирской губ. Муромский архиерей с этого времени мог самостоятельно решать следующие вопросы: удовлетворять прошения псаломщиков (в т. ч. псаломщиков в сане диакона) об увольнении за штат, о перемещении на другие места, об определении вновь на псаломнические места к городским и сельским церквям; принимать решения по прошениям о посвящении псаломщиков в стихарь, о выдаче антиминсов взамен обветшавших и поврежденных, о выдаче св. мира; о разрешении приоб-

*Муром. Фотография. Нач. XX в.*



ноприходские школы города, везде сделал пожертвования.

23 нояб. 1907 г. имп. мч. *Николай II Александрович* утвердил синодальный проект «Об учреждении во Владимирской епархии на местные средства кафедры второго викариального епископа, с присвоением ему име-

речения новых колоколов весом не выше 50 пудов; о ремонте церквей, часовен, колоколен. Отчеты викария отправлялись во Владимирскую духовную консисторию. Важное место в жизни М. в. занимала миссия по возвращению в лоно Церкви старообрядцев и сектантов. В 1907 г. еп. Евгением в братском корпусе Спасо-Преображенского мон-ря был устроен храм во имя священномучеников,

в Херсонесе пострадавших, в числе к-рых пахотился небесный покровитель Муромского викария сщмч. Евгений, принявший смерть за веру в 311 г. Еп. Евгений занимал должность председателя Владимирского епархиального училищного совета. 14 июня 1912 г. он был назначен епископом Юрьевским, 1-м викарием Владимирской епархии. За время пребывания в Муроме еп. Евгений издал неск. сочинений, посвященных прав. Иулиании Лазаревской (Житие св. прав. Иулиании Лазаревской (в 2 редакциях), и служба ей. СПб., 1910; О церковном прославлении и почитании св. прав. Иулиании Лазаревской: (Ист. очерк). Муром, 1910).

Его преемником на М. в. стал Митрофан (Загорский), архиерейская хиротония к-рого состоялась 15 июля 1912 г. в С.-Петербурге. Во Владимир еп. Митрофан прибыл 18 июля 1912 г., 11 авг. в Муроме состоялась торжественная встреча архиерея в Богородице-Рождественском кафедральном соборе. 17 янв. 1913 г. еп. Митрофан избран пожизненным членом Об-ва вспоможения Владимирской ДС, в 1914 г. — почетным членом Муромского об-ва трезвости и членом Александро-Невского братства. В 1916 г. стал членом-учредителем Муромского научного об-ва, а также членом попечительского совета и преподавателем Муромского ДУ. В том же году еп. Митрофан был утвержден покровителем Об-ва вспоможения нуждающимся ученикам Шуйского ДУ и членом Муромского об-ва хоругвеносцев.

В июле 1918 г. в Муроме началось антибольшевистское белогвардейское восстание, главным организатором к-рого был племянник еп. Митрофана офицер Н. П. Сахаров. Муром находился в руках повстанцев один день, после чего большевики восстановили свою власть в городе. Затем начались репрессии против участников восстания, еп. Митрофан был также арестован и привлечен к судебному процессу. В результате Спасо-Преображенский мон-рь был закрыт как «контрреволюционный очаг», еп. Митрофан находился под арестом и временно проживал в игуменской келье *муромского во имя Святой Троицы женского монастыря*. Патриарх свт. *Тихон* указом от 28 окт. 1918 г. перенес местопребывание Муромских викарных епископов из Спасо-Преображенского





ведением церковно-адм. деления в соответствии

Еп. Митрофан (Загорский),  
митр. Сергей  
(Страгородский),  
еп. Евгений (Мерцалов)  
и еп. Павел (Борисовский) (?).  
Фотография. 1918/19 г.

мон-ря в Благовещенский мон-рь и назначил еп. Митрофана настоятелем последнего. Однако по окончании судебного процесса последовала высылка еп. Митрофана в Рязань. В 1919 г. он был назначен епископом Михайловским, викарием Рязанской епархии (см. ст. *Михайловское викариатство*).

Весной 1919 г. во епископа Муромского был хиротонисан архим. Серафим (Руженцев). На время его управления М. в. пришлось вскрытие мощей святых князей Константина, Михаила и Феодора в Благовещенском мон-ре и *изъятие церковных ценностей*. За оказание противодействия властям еп. Серафим подвергся аресту и заключению, был освобожден в окт. 1922 г. Вскоре перешел в *обновленчество*.

С сент. 1923 по янв. 1924 г. М. в. управлял викарий Омской епархии Петропавловский еп. Григорий (Козырев).

27 марта 1926 г. во епископа Муромского был рукоположен архим. Евгений (Кобранов). Его архиерейскую хиротонию в Н. Новгороде возглавил митр. Нижегородский Сергей (Страгородский; впоследствии патриарх Московский и всея Руси). 15 сент. 1927 г. еп. Евгений был назначен еп. Балашовским, викарием Саратовской епархии, а на его место переведен Великолукский еп. Макарий (Звёздов). В 1928 или 1931 г. он был возведен в сан архиепископа. В 1928–1930 гг. временно управлял Владимирской и Воротынской епархиями. В нач. 1933 г. назначен архиепископом Ирбитским, викарием Свердловской епархии.

В 1929 г. Муром становится центром Муромского окр. Нижегородского (с 1932 Горьковского) края, в к-рый были объединены 9 районов: Ардаговский, Вачский, Вознесенский, Выхсунский, Кулебакский, Ляховский, Муромский, Павловский и Фоминский. С 1933 г. в связи с при-

с государственным Муром вошел в состав Горьковской епархии. Епископам Муромским, викариям Горьковской епархии, было предписано управлять церковной жизнью районов Горьковского края, ранее входивших в упраздненный в 1930 г. Муромский окр. 12 мая 1933 г. на Муромскую кафедру назначен викарий Ярославской епархии Рыбинский еп. Николай (Муравьев-Уральский; впоследствии архиепископ), известный врач-отоларинголог. В 1934 г. он был арестован и осужден на 10 лет лагерей за участие в «монархической группе «Англичане»».

В 1934–1937 гг. М. в. возглавляли еп. Иоанн (Широков), архиеп. Амвросий (Смирнов) и еп. Симеон (Михайлов). В 1937 г. М. в. Горьковской епархии прекратило существование. М. в. Владимирской епархии возобновлено решением Синода от 16 марта 2012 г., еп. Муромским был назначен наместник *владимирского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря* архим. Нил (Сычев). Архиерейская хиротония состоялась 2 мая 2012 г. Решением Синода от 16 июля 2013 г. образована самостоятельная *Муромская и Вязниковская епархия* Владимирской митрополии РПЦ. М. в. прекратило существование.

Известны обновленческие Муромские «епископы» раскольниковчей Владимирской епархии: Серафим (Руженцев; 1922–1924), Алексий Покровский (1924) и Рафаил Прозоровский (1924–1925).

**Архиереи:** Андрей (Поспелов; 7 апр. — 30 мая 1868); Иаков (Кротков; 18 янв. 1870 — 28 янв. 1884); Аркадий (Филонов; 22 дек. 1885 — 30 сент. 1887); Александр (Богданов; 12 февр. 1889 — 23 марта 1892); Тихон (Клишин; 26 апр. 1892 — 30 нояб. 1895); Платон (Грузов; 21 янв. 1896 — 27 февр. 1904); Никон (Рождественский; 14 марта — 8 нояб. 1904); епмч. Александр (Трапизин; 12 дек. 1904 — 23 нояб. 1907); Евгений (Мерцалов; 16 дек. 1907 — 14 июня 1912); Митрофан (Загорский; 15 июля 1912–1918); Серафим (Руженцев; весна 1919 — окт. 1922);

Григорий (Козырев; 14 сент. 1923 — 16 янв. 1924, в. у.), еп. Петропавловский; Евгений (Кобранов; 27 марта 1926 — 15 сент. 1927); Макарий (Звёздов; 15 сент. (17 окт.?) 1927 — нач. 1933); Николай (Муравьев-Уральский; 12 мая 1933 — 3 мая 1934); Иоанн (Широков; 3 — 14 мая 1934); Амвросий (Смирнов; 14 мая 1934 — 25 нояб. 1935); Симеон (Михайлов; 25 нояб. 1935 — 23 окт. 1937); Нил (Сычев; 2 мая 2012 — 16 июля 2013). Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. Р-410. Оп. 1. Д. 34. Л. 2; Арх. Муромской епархии: Указ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси от 16.08.2013. У-01/163; Арх. муромского Благовещенского мон-ря: *Никита (Добропавлов), иером.* История Спасского Муромского мон-ря. Маш.

Ист.: Епарх. изв. Предложение Его Высокопреосвященства Владимирской Духовной Консistorии от 15 янв. 1908 г. за № 257 // Владимирские ЕВ. Офиц. отд. 1908. № 5. С. 9–11; Епарх. изв. О перенесении местопребывания Муромских викариальных епископов из Спасского мон-ря в Благовещенский мон-рь // Владимирские ЕВ. Офиц. отд. 1918. № 19/20, нояб.—дек. С. 135; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 4. С. 11.

Лит.: Добропавлов О. С., Полякова О. Б. Забытое имя: К биографии еп. Муромского Николая (Муравьева-Уральского) // Уваровские чт., 3-й. Муром. 2001. С. 197–199; Свято-Богородицкий мон-рь. Владимир, 2006. С. 123; Алексий (Новиков), иеродиак. Благовещенский мон-рь в Муроме / Под общ. ред. игум. Кронца (Козлова). М., 2007. С. 440; Фролова Э. В. Деятельность архиереев и духовной консистории в системе епарх. управления РПЦ (на мат-лах Владимирско-Суздальской епархии, 1744 — февр. 1917 г.): Канд. дис. Иваново, 2010.

**Иером. Серапион (Воскобойник)**

**МУРРИ** [итал. Murri] Ромоло (27.08.1870, Монте-Сан-Пьетранджели, Италия — 12.03.1944, Рим), католич. пресв., церковный и политический деятель. Третий из 6 детей в семье мелких землевладельцев Антонио Мурри и Марии Австрани. Начальное образование получил в гимназии в Реканати, затем окончил лицей в Фермо (1887). В 1888 г. получил степень д-ра философии. Со стипендией диоцеза Фермо М. продолжил образование в коллегии Капраника в Риме (см. в ст. *Коллегии папские*). В папском *Григорианском университете* учился у Л. Бийо, одного из крупных представителей *неотомизма*. В 1892 г. М. получил диплом по теологии и начал изучать право в папском ун-те св. Аполлинария, но по состоянию здоровья не окончил курс. В февр. 1893 г. он был рукоположен во пресвитера. Отслужив свою 1-ю мессу в *Лорето*, М. вернулся в Рим и поступил на факт гуманитарных наук в рим. ун-те Сapienца. Там, в частности, он прослушал



курсе философии истории у философа-марксиста А. Лабриола, оказавшего значительное влияние на его мировоззрение.

В февр. 1895 г. М. вместе с Ф. Криспольти, Дж. Сальвадори и Дж. Семерина основал ж. «Vita nova» (Новая жизнь). В ряде статей, написанных для этого журнала, М. (под псевдонимом П. Аверри) анализировал современные ему проблемы итальянской политической жизни. М. и его последователи находились в постоянном конфликте с руководством католич. организации «Опера деи конгресси» (итал. Opera dei Congressi; букв. — Дело конгрессов), одного из немногих действующих политических объединений католиков в Италии, занимавшего непримиримую позицию по отношению к итал. правительству. В 80-х гг. XIX в. Папский престол пошел на смягчение применяемого с 1871 г. принципа «non expedit» (неучастия католиков в политических выборах в Италийском королевстве), уточнив, что он касается только парламентских выборов, но не распространяется на выборы в муниципальные и провинциальные советы. В кон. 80-х гг. XIX в. возобновилась политическая активность итал. католиков на муниципальном уровне, где они участвовали в выборах в местные советы, объединяясь с представителями консервативных либералов. М. был одним из основателей Итальянской университетской католической федерации (итал. Federazione Universitaria Cattolica Italiana). На XIV Католическом конгрессе (31 авг. — 4 сент. 1896) Итальянская университетская католическая федерация получила офиц. оформление, однако не сумела добиться автономности от орг-ции «Опера деи конгресси». Редакция ж. «Vita nova» была перемещена в Неаполь, а М. выведен из ее состава.

М., вдохновленный итал. и нем. изданиями социалистической направленности, основал журнал социально-политических и религ. исследований «Cultura sociale» (Социальная культура), в к-ром он (под псевдонимом Прам) освещал политические проблемы. Одновременно он писал заметки для газ. «Osservatore cattolico» (Католический обозреватель). Гл. обр. М. уделял внимание кризису политической системы и подучившему в связи с этим широкому распространению социалистическому движению. Изучая струк-



Католический пресв. Р. Мурри.  
Фотография. Кон. XIX в.

туру и способы функционирования социалистической партии, М. размышлял о создании католич. структуры, способной стать ей противовесом.

В кон. 1900 — нач. 1901 г. М. занимался активной издательской и журналистской деятельностью: в 1900 г. он основал изд-во «Società italiana cattolica di cultura» (Итальянское католическое общество культуры) и ж. «La cultura del popolo» (Культура народа), в 1901 г. — еженедельник «Il domani d'Italia» (Завтрашний день Италии), получивший широкое распространение (в среднем тираж составлял ок. 14 тыс. экз.). Важной частью его деятельности стали организация кружков и групп христианско-демократического направления и координация их деятельности. Однако среди католич. духовенства его работа встречала все большее недовольство. Папа Римский Лев XIII (1878–1903) в энциклике «Graves de Communi Re» от 18 янв. 1901 г. и в «Инструкции» от 3 февр. 1902 г. подчеркнул необходимость оставаться в рамках традиц. практики движения «Опера деи конгресси», т. е. в рамках исключительно социальной, а не политической деятельности. М. был отстранен от руководства еженедельником «Il domani d'Italia». Редакция издания была переведена в Болонью, руководство передано Л. Стирати.

Концепция М. заключалась в создании политической католич. партии с разветвленной структурой, в ее программе должны были учитываться

социальные и политические изменения нач. XX в. М. вступил в полемику с консервативным крылом движения «Опера деи конгресси» и с его лидером гр. Дж. Б. Пагануцци. Статья с критикой Пагануцци («Il crollo di Venezia») была опубликована в ж. «Cultura sociale» (16 авг. 1902). В защиту Пагануцци выступил патриарх Венеции Джузеппе Мелькиоре Сарто (папа Римский Пий X в 1903–1914), к-рый и в дальнейшем крайне негативно оценивал деятельность М., выступавшего за более широкое участие католиков в политической жизни.

В авг. 1902 г. в Римини состоялось заседание представителей католич. кружков и региональной комиссии христ. демократов, в Сан-Марино прошел межрегиональный Католический конгресс движений Романьи, Тосканы, Марке и Умбрии. М. выступил на конгрессе с речью, в к-рой утверждал, что христианство неотделимо от свободы («Libertà e Cristianesimo», 24 авг. 1902). Текст выступления подвергся критике со стороны рим. викария кард. П. Респинги. В том же году М. сделал попытку участвовать в выборах мэра Рима, однако церковные власти наложили вето на его кандидатуру; также М. не удалось стать и членом комитета «Опера деи конгресси».

12 июня 1903 г. М. был принят на аудиенцию Львом XIII. Понтифик приказал ему отказаться от политической деятельности и согласиться преподавать в семинарии в Нарни. Вскоре М. объявил о своем возможном отходе от политики (речь «Quel che volemmo»), но вносл. передумал. 20 июля 1903 г. папа Лев XIII умер, а в нояб. того же года на XIX Католическом конгрессе в Болонье М. получил значительную поддержку у своих сторонников. Пагануцци ушел с поста президента «Опера деи конгресси», на его место был избран Дж. Грозоли.

В 1904 г. орг-ция «Опера деи конгресси», выступавшая за сотрудничество с социалистами и некатолич. профсоюзами, была распущена папой Римским Пием X. Стремясь расширить поле политической деятельности, М. планировал создать неконфессиональную партию, независимую от Папского престола. Чтобы подчеркнуть это изменение, он изменил название изд-ва «Società italiana cattolica di cultura» на «Società nazionale di cultura» (Национальное



об-во культуры). В окт. 1905 г. М. направил открытое письмо лидеру реформистского крыла Социалистической партии Ф. Турати с предложением обдумать возможность объединения Социалистической партии с прогрессивными католич. движениями. После отказа Турати в дек. того же года М. (в сотрудничестве с др. деятелями бывш. «Опера ден конгресси») основал Национальную демократическую лигу (итал. Lega democratica nazionale), католич. партию, выступавшую с идеями радикализма в социальной сфере и разделения религии и политики. М. не смог участвовать в I конгрессе Национальной демократической лиги, состоявшемся в Милане 15–16 сент. 1906 г., поскольку энцикликой Пия X «*Pieni l'animo*» от 28 июля 1906 г. итал. католич. духовенству запрещалось к.-л. участие в политической деятельности. Однако М. принимал участие в создании программы Национальной демократической лиги, в основу к-рой по его настоянию легли идеи католика-реформатора Т. Галларати Скотти: запрет на преподавание религии в светских школах, ликвидация гос. финансирования Римско-католической Церкви, разделение гражданского общества и религии.

Отношения М. с церковной иерархией становились все более напряженными. Из-за давления церковной цензуры ему пришлось закрыть ж. «*Cultura sociale*», с 1906 г. он стал издавать «*Rivista di cultura*» (Журнал культуры). С этого времени М. все чаще сотрудничал в светских газетах и журналах. Хотя в действительности М. не разделял богословские и философские взгляды модернистов, его статьи, а также деятельность в целом были приравнены к *модернизму*. Следствием этого стал запрет М. совершать богослужения, решение о котором было вынесено К. Кастелли, архиеп. Фермо, что по времени совпало с осуждением модернизма папой Пием X в энциклике «*Pascendi*» (от 8 сент. 1907). Декретами рим. Конгрегации Индекса от 4 янв. и 5 июля 1909 г. сочинения М. были внесены в *Индекс запрещенных книг* (находятся там и в наст. время). Невзирая на папский запрет, в марте 1909 г. на выборах в парламент М. выдвинул свою кандидатуру от Национальной демократической лиги. Благодаря поддержке радикалов и социалистов М. был избран членом парламента от Монтеджорджо

(пров. Фермо), за что был отлучен от Церкви: декретом Верховной Конгрегации *Sanctum Officium* «*Sacerdotes Romulum Murri*» от 22 марта 1909 г. на М. было наложено отлучение «*vitandus*», предписывающее всем католикам воздерживаться от общения с ним, кроме случаев крайней необходимости. В сент. 1910 г. на конгрессе Национальной демократической лиги в Имоле произошел раскол: предложение М. активнее сотрудничать с социалистами не поддержало крыло «непримиримых». В том же году М. основал периодическое издание «*Il commento*» (Комментарий). В 1911 г. на заседании конституционной ассамблеи Национальной демократической лиги во Флоренции М. оказался в меньшинстве. Порвав с основанным им движением, М. оказался в политической изоляции. В 1912 г. М. женился, что еще больше повлияло на его разрыв с католич. Церковью. В браке родился сын.

На выборах 1913 г. М. в борьбе с умеренно клерикальным течением потерпел поражение и не был избран. После начала первой мировой войны примкнул к т. н. демократическому интервентизму.

Окончание войны, отмена папой *Бенедиктом XV* (1914–1922) принципа «*non expedit*» (нояб. 1919) и создание в Италии Народной партии заставили М. переосмыслить свое политическое прошлое. Он сблизился с фашистским движением и летом 1919 г. стал членом редакции издававшейся в Болонье газ. «*Il Resto del Carlino*» (букв. — «Сдача с карлино»). М. не был членом фашистской партии, но его идеи сближались с идеями фашизма: оставив надежду на то, что Римско-католическая Церковь возглавит движение за обновление жизни в Италии, М. считал, что это должно сделать гос-во. Хотя в письмах он крайне отрицательно оценивал сближение Италии и Германии и заключение между ними договора о союзе и дружбе (22 мая 1939), в статьях М. поддерживал фашизм. С 1936 г. его положение в газ. «*Il Resto del Carlino*» несколько изменилось, но благодаря возглавившему тогда газету Д. Гранди М. продолжал оставаться сотрудником издания, которое перешло в собственность Национальной фашистской партии.

К кон. 30-х гг. XX в. М. вновь обратился к религ. исследованиям; соч. «*Alla ricerca di te stesso*» (1939)

стало, по мнению современников, 1-м шагом М. к примирению с Церковью. В 1941–1942 гг. под псевдонимом М. Р. он писал статьи для рубрики «*La Chiesa e la crisi del mondo*» (Церковь и мировой кризис) в ж. «*Critica fascista*» (Фашистская критика), возглавлявшемся Дж. Боттаи. С 1940 г. у М. начались проблемы со здоровьем. Вторая мировая война и вступление в нее Италии стали причинами усиливавшегося противоречия взглядов М. с идеологией фашизма. В 1942 г. он покинул редакцию газ. «*Il Resto del Carlino*».

С кон. 30-х гг. XX в. М. находился в контакте с рядом итал. католич. деятелей, выступавших за его примирение с Церковью, — Ф. Ольжати, И. Джордани, М. Кордовани, А. *Оттавиани*, А. Джемелли. Это примирение состоялось в нояб. 1943 г. благодаря личному участию папы Римского *Пия XII* (1939–1958).

Соч.: *Conservatori cattolici e Democratici cristiani* // *Cultura sociale*. Mil., 1900. Vol. 3. N 16. P. 248–250; N 17. P. 265–267; *Il partito radicale e il radicalismo italiano*. R., [1913]; *Camillo di Cavour*. Genova, 1915; *Dalla Democrazia cristiana al Partito popolare italiano*. Firenze, 1920; *Socializzazione*. R., [1921]; *Lo Stato e i partiti politici nel dopo guerra*. R., 1922; *Lulivo di Santena*. R., 1930; *L'idea universale di Roma dalle origini al fascismo*. Mil., 1937; *Alla ricerca di te stesso*. Mil., 1939; *Il messaggio cristiano e la storia*. R., 1943 (Idem / Ed. F. Mignini. Gualdo; Macerata, 2007); *La conoscenza mistica nella vita dello spirito*. Vicenza, 1943; *Democrazia cristiana*. Mil.; R., 1945; *La storia e l'eterno* / A cura di R. Cerrato. Urbino, 1994.

Ист.: *Lettera pastorale di mons. Carlo Castelli arcivescovo e principe di Fermo al clero della sua archidiocesi: La verità sul caso del sacerdote Romolo Murri*. R., 1910; *Carteggio: Lettere a Murri* / A cura di L. Bedeschi. R., 1970–1977. 3 vol.; *La corrispondenza inedita fra Sturzo e Murri: (1898–1906)* / A cura di L. Bedeschi // *Storia contemporanea*. Bologna, 1971. T. 2. N 4. P. 739–802; *Fonti e documenti* / A cura di L. Bedeschi. Urbino, 1972–2005. 32 vol.; *Murri, Sturzo, De Gasperi: Ricostruzione storica ed epistolario, 1898–1906* / A cura di L. Bedeschi. Cinisello Balsamo, 1994; *Corrispondenze politiche e religiose su «L'Osservatore cattolico»: (1898–2000)* / A cura di D. Saresella. Urbino, 1996; *Lettere inedite di Pio X a mons. Carlo Castelli sul caso Murri* / A cura di P. Petrucci // *Firmana: Quaderni di teologia e Pastorale*. Fermo, 2000. N 22/23. P. 166–191; *Due coscienze a disagio: Romolo Murri e Tommaso Gallarati Scotti: Carteggio (1902–1912)* / A cura di L. Bedeschi. Cinisello Balsamo, 2002; *Carteggio: 1905–1909*. A. Fogazzaro, R. Murri / A cura di P. Marangon. Vicenza, 2004.

Лит.: *Santarelli E.* Radicalismo e integralismo nell'esperienza politica di Romolo Murri. Ancona, 1959; *Cappelli G.* Romolo Murri: Contributo per una biografia. R., 1965; *Bedeschi L.* Il modernismo e Romolo Murri in Emilia e Romagna. Parma, 1967; *idem.* Dal movimento di Murri all'appello di Sturzo. Mil., 1969; *idem.* Cristianesimo e libertà: Il discorso di Romolo Murri. San Marino, 1902. Urbino, 1999; *Guasco M.*



Romolo Murri e il modernismo. R., 1968; *idem*. Il caso Murri dalla sospensione alla scomunica. Urbino, 1978; *idem*. Romolo Murri tra la «Cultura sociale» e «Il domani d'Italia», 1898–1906. R., 1988; *idem*. Murri Romolo // DBI. 2012. Vol. 77; Zoppi S. Romolo Murri e la prima democrazia cristiana. Firenze, 1968; Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo: Atti del convegno di studi, Fermo, 9–11 ottobre 1970 / A cura di G. Rossini. R., 1972; Cecchini F. M. Murri e il murrismo. Urbino, 1973; *idem*. Romolo Murri. R., 1982; Giovannini C. Romolo Murri dal radicalismo al fascismo: I cattolici tra religione e politica (1900–1925). Bologna, 1981; Il pensiero politico di Romolo Murri. Ancona, 1993; Romolo Murri: Il divenire della coscienza. Ancona, 1993; Marcucci B. Romolo Murri, la scelta radicale. Venezia, 1994; D'Angelo L. e. a. Il concetto di democrazia nel pensiero di Romolo Murri. Ancona, 1996; *idem*. Il radicalismo sociale di Romolo Murri, 1912–1920. Mil., 2007; Botti A. Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de «La Voce». Urbino, 1996; Romolo Murri a cinquant'anni dalla morte, 1944–1994. Ancona, 1996; Gronchi G. Quello che ha significato Romolo Murri: Profilo del leader con autobiografia inedita / A cura di L. Bedeschi. Urbino, 1997; Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo / A cura di I. Biagioli, A. Botti, R. Cerrato. Urbino, 2004; Giannotti P. La scuola e la politica scolastica nel pensiero di Romolo Murri (1910–1922). Urbino, 2005; Caponi M. Un secolo di murrismo // RSLR. 2006. T. 42. N 1. P. 163–173; *idem*. Combattere sul fronte interno: Romolo Murri e la propaganda per lo Stato nuovo (1916–1918) // Mondo Contemporaneo. 2008. T. 4. N 1. P. 5–33; *idem*. La collaborazione di R. Murri a «Il Resto del Carlino»: Repertorio degli articoli pubblicati (1919–1926) // Le Carte. Urbino, 2008. T. 13. N 8. P. 26–61; Le città di Romolo Murri / A cura di G. Rossi. Fermo, 2007.

Е. С. Токарева

**МУ́РТИ** [санскр. mûrti — фигура, статуя, вид, изображение, обличье, воплощенная форма или проявление, а также изваяние, идол, личина], персонифицированное изображение инд. божества, объект религ. поклонения в индуизме. Считается, что в процессе поклонения (пуджа), когда божество приглашают воплотиться, в М. вселяется его дух. К М. относятся как к живому богу: перед ним читают молитвы (чтобы бог вселился в «свое» изображение), его одевают, питают, выносят к реке для освящения и т. д. Традиционно М. изготавливают в соответствии с предписаниями трактатов по ваянию и пластике (Мурти-шастры) из камня, металла или дерева. Почитают и «самопроявленные» М. в виде природного камня, дерева и др. (напр., сваямбху-лингамы, относимые к Шиве). М. Шивы разнообразны: первичными считаются лингам-М., к-рые называются «бесформенными образами» (аруна-рупа), т. е. символами; затем появляются

персонифицированные изображения бога различного вида: гневного (угра-М.), благого (ануграха-М.), формы с жен. половиной — пакти (боха-М.) или без нее (йога-М. и вира-М.). Почитание М. бога Виттхала (Витхоба, синтез местного божества и абсолюта как одновременное проявление Вишну и Шивы (Харихара)) в г. Пандхарпуре доступно даже для касты неприкасаемых и сопровождается многочисленными паломническими процессиями типа варкари: утром «пробуждают» и призывают бога, облачают его в одежды (что совершают лишь брахманы), омывают составом из меда, простокваши, масла и проч., украшают, подносят к нему зеркало (чтобы божество полюбовалось на себя), произносят мантры, очищают его от осквернения; в отличие от мн. др. М., огороженных от верующих алтарными преградами и решетками, Виттхал доступен для лицезрения (даршаи) и целования его стоп (падаснарша). Ведийский ритуал поклонения М. — панчаратра — зафиксирован в шрути («Пуруша-сукта» — Ригведа. X 90, Шатанатха-брахмана и др.), где описан Пуруша, именуемый Нараяной, приносящий жертву в течение 5 ночей, после чего он вбирает в себя всю Вселенную, становится всеобъемлющим и вездесущим. Позднее появилось течение «панчаратра», связанное с цеведической агамической (Панчаратра-агама), прежде всего вишнуитской, традицией (где Вишну тоже именуется Нараяной), к-рая была воспринята позднесредневеков. индуистскими мыслителями (Рамануджей, Мадхвой). Тексты «панчаратры» предписывают поклонение божествам в храме, центральным элементом к-рого является М., имеющее 5 различных аспектов и этапов воплощения (нара (высшее, запредельное), व्यоуха (эманация), вибхави (различные воплощения), антарьямин (внутреннее) и арча (внешняя форма поклонения)). Через эти аспекты непостижимый Парабрахман (Высший Брахман) входит в контакт с материальным миром и живущими в нем, давая возможность индивидуальным душам (джива) соприкоснуться с божеством. Согласно такой философии, элементы теизма (или атрибутивно-функциональный теизм), заложенные в концепции М., раскрывают зависимость божественной персонификации от высшего безлично-

го Парабрахмана, ее эманативное из него происхождение, где личное качество бога сводится к его проявлению и свойству, что существенно отделяет понимание М. в инд. религиях от ипостасной концепции личности в монотеизме. Происхождение, распространение и закрепление почитания М. в индуизме трактуются неоднозначно. Сам переход от брахманизма к индуизму знаменуется тем, что на смену древней традиции ведической яджни — заклинаний и жертвоприношений как главного и усложненного ритуала до сер. I тыс. до Р. Х., совершаемого жрецами-брахманами высокого ранга, — приходит новый, упрощенный культ рукотворного и антропоморфного идола М. вместе с магическими действиями и молитвами, к-рый совершают брахманы низшего ранга, и т. о. он становится доступным для всех варн и каст. По одной из версий, этот переход к новому культу отражен в ортодоксальном брахманистском памятнике, сложившемся в «Натья-шастре» (Трактат по индийской драме, I в.) и раскрывающем драму как ритуал с обязательной пуджей антропоморфным божествам. Новый тип богочитания с М. усилил теистические тенденции в инд. религиях. Формирование самого индуизма как новой религии (или нового этапа ведическо-брахманистской традиции) связывают с появлением культа Тримурти: изображения 3 главных богов индуизма — Брахмы, Вишну, Шивы. Одним из ранних памятников подобного рода является скульптура Тримурти в пещерном храме на о-ве Элефанта (ок. VII в.): 3-ликое изображение Шивы, называемое Махешмурти (Мурти великого Ишвары), демонстрирует 3 основные функции божества: созидательную, поддерживающую и разрушающую миры. Впосл. эти функции были закреплены преимущественно и соответственно за Брахмой, Вишну, Шивой, в таком виде Тримурти — наиболее популярный символ индуизма. Отношения между образами Тримурти показывают их принципиальное отличие от ипостасных свойств Св. Троицы: М. — форма и манифестация безличного брахмана и в то же время отдельное божество из 3, функции к-рых могут взаимно заменяться.

Лит.: Rangachar S. Philosophy of Pancaratras. Mandya (Karnatak), 1991; Лидова И. Р. Драма и ритуал в Др. Индии. М., 1992; Глушкова И. И.



Индийское паломничество: Метафора движения и движение метафоры. М., 2000; *Ramachandra Rao S. K. The Agama Encyclopaedia. Delhi, 2005<sup>2</sup>. Vol. 4: Pāncharātrāgama.*

Е. Н. Аникеева

**«МУСИКИЙСКАЯ ГРАММАТИКА»**, общее наименование, применяемое исследователями к группе текстуально связанных сочинений о музыке Н. П. Дилецкого. В нее входят утраченный виленский трактат, «Грамматика музыкальна» («Грамматика пения мусикийского»), «Идея грамматики мусикийской» и заключительный раздел сб. «Мусикия».

**Текстологический обзор.** Дилецкий снабжал свои тексты полными титулами с названием, указанием даты и места написания. Соответственно этому исследователи XIX — нач. XX в. считали «Грамматику музыкальную», «Идею грамматики мусикийской» и главу в сб. «Мусикия» отдельными, хотя и текстуально связанными сочинениями (напр.: *Сахаров*. 1849; *Соболевский*. 1903). Начиная со С. В. Смоленского (см.: *Он же*. 1910. С. VIII–X), «М. г.» часто рассматривают как одно сочинение, представленное в ряде редакций и вариантов. Наиболее известно исследование В. В. Протопопова (см.: *Дилецкий*. 1979. С. 7–18, 454–492, 509–633), к-рый сделал обзор выявленных им и др. исследователями 25 источников текста. Ученый называет «Грамматику...», «Идею...» и главу в «Мусикии» редакциями, отмечая также варианты текста (в ряде случаев не находя им места в общей стемме («родословном древе» трактатов)). К. Р. Дженсен в рецензии на книгу Протопопова (*Jensen*. 1983) указала на существенные недостатки в части критики источников, отсутствие текстологического аппарата и декларативность выводов. В диссертации Дженсен (*Eadem*. 1987) изучила 13 источников (все доступные ей на тот момент). Приведя богатый материал по разночтениям, она была осторожной в обобщениях, нередко указывая на неск. возможных интерпретаций. В наст. время ее исследование остается наиболее серьезным как по методике работы с источниками, так и по сделанным наблюдениям. Однако труды Дженсен (для текстологии «М. г.» имеет значение также публ.: *Eadem*. 2009) были мало известны в России и на Украине, и ее исследование не было учтено другими. Работы А. С. Цалай-Якименко (2002), И. В. Герасимовой (2010)

и И. Ю. Кузьминского (*Кузьминский*. 2011, 2014) страдают мн. недостатками, отмеченными Дженсен у Протопопова. Цалай-Якименко и Кузьминский оставили большую часть анализа за пределами публикации, знакомя читателя только с выводами. Цалай-Якименко выделяет 2 редакции «М. г.», в каждой есть особый вариант, составление к-рых приписывается мон. *Тихону Макариевскому*. По мнению Кузьминского, существовало 4 редакции, одна из к-рых утрачена. Цалай-Якименко сосредоточила внимание на 2 рукописях, Кузьминский — на 4. Наиболее обстоятельным является исследование Герасимовой, однако у нее отсутствует критика источников, используются только избранные списки (всего 6 источников), недостаточно уверенно применяется методология текстологического анализа, а наблюдения интерпретируются в русле заранее принятых представлений. Так, Герасимова, сравнивая нотные примеры в рукописях РГБ. Ф. 205. № 146 (1681 г.) и ГИМ. Барс. № 1340 (ок. 1680 г.), отмечает первичность чтения РГБ. Ф. 205. № 146 (*Герасимова*. 2010. С. 65). Она делает вывод, что сначала Дилецкий составил рукопись ГИМ. Барс. № 1340, а затем, при переписке с нее, отредактировал РГБ. Ф. 205. № 146 по общему источнику (Там же. С. 66). Такой вывод не соответствует критерию «бритвы Оккама» (не следует делать лишних предположений), т. к. исследователь нигде не обосновывает, почему текст ГИМ. Барс. № 1340 старше текста РГБ. Ф. 205. № 146. Видимо, Герасимова распространяет свою датировку рукописей (1679 и 1681 соответственно) на их тексты, но такое отождествление противоречит одному из основных принципов текстуральной критики. Оценку разночтений запутывает тот факт, что Герасимова фактически изучает не РГБ. Ф. 205. № 146, а издание Смоленского (Там же. С. 51), содержащее множество неточностей. В отношении РГБ. Ф. 173. I. № 107 (1679 г.) она утверждает, что в рукописи «утрачены с. 154–169» (Там же. С. 54). Никто из исследователей на этот пропуск страниц не указывал. В самой рукописи нет перерыва в пагинации от с. 1 до с. 240. Представление об утрате могло возникнуть только из чтения факсимиле рукописи в издании Протопопова, где после с. 154 воспроизводится сразу с. 169, а стра-

ницы 155–168 воспроизведены после с. 233 в соответствии с реконструкцией первоначального порядка страниц рукописи, предложенной Протопоповым. В перечне разночтений указано на отсутствие ряда муз. примеров в ГИМ. Барс. № 1340 (Там же. С. 242 (последние 4 примера); ср. с. 64). Однако такое расхождение не может считаться разночтением, т. к. в рукописи утрачен л. 79. В исследовании нет описания этой рукописи (равно как и других) или ситуативного комментария. Этот пример квалификации случайной утраты как разночтения является не единственным. Герасимова выделяет 4 редакции, не считая утраченного виленского трактата. Предложенная ею стемма редакций предполагает, что Дилецкий создавал их в процессе многократного обращения к неск. текстуально близким источникам. Громоздкая текстологическая конструкция оказывается слабо аргументированной и особенно сомнительна в тех местах, где с ее помощью объясняются тривиальные разночтения.

«Грамматика музыкальна» («Грамматика пения мусикийского») написана, согласно титулу, в 1677 г. Она существует в 3 вариантах, обозначенных здесь как  $\alpha$  (*Jensen*. 1987),  $\beta$ ,  $\gamma$ . Вариант  $\alpha$  представлен единственным списком НМ(Л). № 87/510804, созданным в С.-Петербурге (1723). Текст написан на украинско-белорус. «простой мове» с укр. фонетической основой, с вкраплением церковнославянизмов, отдельные фрагменты — на польском, небольшие пассажи — на латыни. Исходя из наличия знака *manu propria*, некоторые исследователи считают, что эта рукопись — автограф (*Цалай-Якименко, Зелінський*. 1966). Однако практика копирования такого знака (ср. в печатном тексте: «Franciscus Guiningius Rector Generalis manu propria» — *Fiorentini G. De hominibus dubiis baptizandis, pia prothesis. Lugduni, 1675. Fol. \*\*r*; о его копировании в муз. ркп. кон. XVII в. см.: *Froberger J. J. Neue Ausgabe sämtlicher Werke / Hrsg. S. Rampe. Kassel, 2002. Bd. 3. 1: Clavier- und Orgelwerke abschriftlicher Überlieferung: Partiten und Partitensätze. Tl. 1a. S. LXXV–LXXVI*), данные палеографии и контекст создания рукописи свидетельствуют против такого прочтения. Т. зр. Цалай-Якименко, что эта рукопись является автографом, вызвала полемику. Противники



этой гипотезы часто впадают в гиперкритицизм (см. мнение С. Рейнолдса (Reynolds, 1975) о работах: Гошовский, Дурнев, 1967; Келдыш, 1968; это также справедливо для изд.: Дилецкий, 1979; Герасимова, 2010), результатом к-рого оказывается дискредитация рукописи как источника. Признание переписчиков рукописи некомпетентными приводит к объявлению мн. чтений ошибочными без детального изучения текстуральной истории и дифференциации особенностей текста и описок. Часть «ошибок» приписана рукописи исследователями (см. особенно: Герасимова, 2010, С. 33–35: корректный аблатив «de Exordyo» считается ошибкой на месте «правильного» «de exordium», в качестве ошибочных написаний приведены «tagys», «цари и метна», «мети», «ассти», «именую», исправленное на «именно», тогда как в ркп. корректные «tāgys» (передает «tangys»), «и арик-метики», «мѣи» (2 раза), «именно», ср.: НМ(Л). № 87/510804. С. XIX, LII, LXI, LXVI).

Вариант β представлен неполными списками на церковнослав. языке. Самые обширные из них — ГАТвО. Ф. 103. № 553 (80-е гг. XVIII в.; не закончен) и РГБ. Ф. 210. № 5. Л. 25–83 (2-я четв. XVIII в.; сокращен). Нек-рые дополнения к этому тексту приводятся И. П. Сахаровым (1849) по неизвестной рукописи. К этой публикации следует относиться с особой осторожностью из-за известной склонности Сахарова к неточным чтениям и подделкам. Для реконструкции можно воспользоваться также сб. «Мусликия», в котором цитируется этот вариант. По-видимому, даже суммирование всех данных не позволяет получить полный текст. Вариант γ читается в единственной церковнослав. рукописи РГАДА. Ф. 181. № 541 (90-е гг. XVII в.), в к-рой утрачен бифолий. Пропуск и перекомпоновка материала могли быть сделаны переписчиком.

Вариант α наиболее обширен. Он состоит из основного раздела и существенного дополнения (конклюдии). Вариант β в реконструируемой части не имеет конклюдии. В варианте γ сохранена ее заключительная таблица. Анализ разночтений показывает первичность варианта α. В вариантах β и γ заголовками обозначены 6 частей, в α — 7, включая 2 вторые части («О лѣтерах фундаментальных», «О конкорданцѣ»).



«Идея грамматики мусикийской»

И. П. Дилецкого.

Титульный лист. 1678/79 г.

(РГБ. Ф. 173.1. № 107. С. 1)

При видимой ошибочности, чтение α первично. В этом варианте начало 2-го раздела труда — о композиции — отмечено отдельной частью, тогда как в β и γ оно оказалось расположенным внутри 2-й главы. В НМ(Л). № 87/510804 (С. LXXXII) Дилецкий пишет, что предложил сольмизационные азбуки в 1-й части, а со 2-й начинается учение о композиции. Азбуки здесь приводятся в первой 2-й части («О лѣтерах фундаментальных»). Видимо, упомянутое чтение осталось от предыдущего варианта текста, где соответствующий фрагмент читался в 1-й части, а во 2-й части начиналось описание композиции (последнее сохр. в α, но отсутствует в β и γ). Затем 1-я часть была поделена на 1-ю и 2-ю, в результате появились 2 вторые части. В вариантах β и γ нелогичность в обозначении частей устранена сокращением второго из них (ср. в «Идея...» 7 частей/глав с последовательной нумерацией). В отдельных разночтениях каждый из вариантов противопоставлен паре других (см. примеры: Jensen, 1987. Р. 197, 199, 202), что не позволяет оценить последовательность возникновения β и γ. Вероятно, они написаны независимо друг от друга на основе общего песочившегося церковнослав. протографа. Все варианты «Грамматики...» непосредственно связаны с деятельностью Дилецкого. Вариант α — первоначальный, γ содержит дополни-

тельный автобиографический пассаж («в службе моей смоленской» — РГАДА. № 541. Л. 16), β послужил источником для 3-й части сб. «Мусликия». Хотя в титуле «Грамматики...» есть указание на Смоленск как на место написания, в конклюдии α уточняется, что текст был продолжен в Москве, где, видимо, были составлены остальные варианты.

«Идея грамматики мусикийской» написана, согласно титулу, в 1678/79 г. Список РГБ. Ф. 173.1. № 107 — подносной. Нотные примеры и текст под ними написаны Дилецким, его подпись помещена на с. 233. Список имеет утери, листы перепутаны. В реконструкции Протопопова (Дилецкий, 1979) недостаточно учитываются строение тетрадей и данные др. рукописей. Первоначальный порядок страниц начиная с 11-й тетради таков: 133–146, 149, 150, 147, 148, 173–184, 151–154, 169–172, 185–234, 166, 165, 155–164. Протопопов восстановил пропуск в 10-й тетради. Но во 2-й тетради также есть пропуск, там читались стихи «На ненавистника» и «На непокориваго» и оглавление. В 14-й тетради параграф о фафаках (способ применения сольмизации, при к-ром очень часто повторяется слог «фа») был выпущен при удалении 3-го и 4-го бифолиев, по-видимому, уже при переписке, причем параграф о естественных и неестественных нотах, к-рый должен был читаться на обороте последнего удаленного листа, был записан заново на с. 199. Это состояние рукописи отразилось в компиляции ГИМ. Син. певч. № 777 (1705 г.). Утрата и путаница листов произошли не позднее 20-х гг. XVIII в., когда рукопись была использована в группе компилятивных списков типа РГБ. Ф. 35. № 5. 41 (20-е гг. XVIII в.). Списки РГБ. Ф. 173.1. № 107 и РНБ. Q.XII.4 (кон. XVII в.) восходят к одному беловому протографу: при различии в размерах листов и в типах почерков существенная часть материала скопирована страница в страницу с сохранением декоративных элементов (ср., напр.: РГБ. Ф.173.1. № 107. С. 147 и РНБ. Q.XII.4. Л. 73). При копировании РНБ. Q.XII.4 был пропущен фрагмент от «Образа учения манстром» до параграфа о фафаках. Оба фрагмента присутствуют в ГИМ. Забел. № 168 (Л. 1–105, 30-е гг. XVIII в.) в том же порядке, что и в «Грамматике...» α; это от-



ражает общий источник — виленский трактат. Список ГИМ. Забел. № 168 может восходить как к упомянутому беловому списку, так и к какой-то предыдущей копии (напр., к черновику). Ее текст был отредактирован в XVIII в. с целью модернизировать описание сольмизации. Заключительный раздел соч. «Идеа...» о странных *ключах нотных* не был частью первоначального текста. Он помещен после формулы окончания и подписи, в РГБ. Ф. 173.I. № 107 он записан новым почерком.

Сб. «Мусикия», последняя глава к-рого является вариантом «М. г.», составлен в ближайшем окружении Дилецкого. В полном варианте текста в этой главе 4 раздела. Раздел 1-й — начальная часть текста, представляющая собой переработку фрагментов «Грамматики...» в варианте α, дополненную новыми параграфами (Дилецкий. 1910. С. 60–85). Эту часть написал сам Дилецкий, к-рый упорядочил текст, объединив тематически связанные фрагменты из 2-й части и из конклюзии. Раздел 2-й состоит из собранных вместе муз. примеров из разных мест «Грамматики...» без придания разделу видимой организованности (Там же. С. 86–87). Раздел 3-й включает «коло мусикийское» (изображение звукоряда в виде спирали) и сольмизационные буквари (Там же. С. 88–90); 4-й — выписку из «Грамматики...» в варианте β с добавлением параграфа «О органех» и заключения (Там же. С. 90–174). Подготовительные материалы отразились в рукописи РГБ. Ф. 37. № 101 (2-я пол. XVIII в.), где на Л. 1–18 об. читаются 1-й и 2-й разделы данного варианта под заголовком «Грамматика мусикийского согласия прекрасного и прерадостного пения» без указания имени автора и частей. Завершение текста не маркировано, за 2-м разделом следуют примеры для композиции, сольмизационные азбуки и иное. В рукописи ГИМ. Муз. № 4072 (нач. XVIII в.) развитие сборника пошло особым путем. От текста «М. г.» были отделены заключительные примеры каденций из 1-го раздела и 2-й раздел, комментарии к ним были удалены. Эти фрагменты вместе с иными примерами, зафиксированными в РГБ. Ф. 37. № 101, были собраны в особое руководство по композиции «Образ творения всякаго пения» (Л. 41–47). Еще один список с подготовительных материалов,

содержащий только 1-й раздел, находится в рукописи РГБ. Ф. 711. № 35. Л. 20–32 (1701 г.). Различные списки сб. «Мусикия» отражают несколько этапов его становления. Рукописи РГБ. Ф. 173.III. № 154 (кон. XVII — нач. XVIII в.) и БАН. Плюшк. № 263 (Л. 1–70 об., 2-я пол. XVIII в.) содержат сборник из 2 разделов: 1-й — «О пении божественном» и «Наука всяя мусикии», 2-й — текст на основе текста Дилецкого. В рукописи РГБ. Ф. 205. № 146 эти разделы стали 2-й и 3-й главами, в 1-ю главу вошли разделы «Глагол к читателю» и «О пении разных знамен» диак. Иоанникия *Коренева*. В ГИМ. Барс. № 1340 к 3-й главе добавлены титул и дополнительный текст в конце. Текст 3-й главы формировался вместе со сборником. В версии РГБ. Ф. 173.III. № 154 ее начальный раздел не поделен на части. Только в заимствованном фрагменте из «Грамматики...» в варианте β начинается счет частей с 3-й, соответственно тексту источника. В рукописи РГБ. Ф. 205. № 146 это было замечено, 1-я и 2-я части обозначены в маргиналиях. Добавленный в список ГИМ. Барс. № 1340 титул скопирован на основе титулов «Грамматики...» в варианте β и «Идеи...» в варианте ГИМ. Забел. № 168. Очевидно, Дилецкий по каким-то причинам не закончил свой труд, текст был составлен на основе его материалов кем-то другим, кто испытывал существенные трудности в интерпретации рукописного текста «Грамматики...» в варианте β, а заодно и в терминологии Дилецкого. Возник ряд описок, перешедших во все списки. Так, вместо правильных «разложения» (риторическая амплификация), «дудальное» (волынское), «пункт» (точка) читаются «разделении» (риторическая диспозиция), «дуральное» (без знаков альтерации), «пунист». Первые 2 чтения появились под влиянием часто встречающихся терминов из-за сходства звучания слов, последнее является попыткой прочитать малоупотребительный латинизм (см.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 21. С. 45), когда «к», возможно записанное в источнике в виде 2 отдельных итрихов, было распознано как «ѣ». Датировка этого варианта 1679 г., предложенная Протопоповым на основе титула ГИМ. Барс. № 1340, не может быть принята из-за того, что дата 7187 г. попала

в титул из его лит. источника — соч. «Идеа...». Список РГБ. Ф. 205. № 146 содержит дату 1681 г., к-рую можно принять за ориентировочную.

Виленский трактат утрачен. Данные о нем можно получить при анализе «Грамматики...» и «Идеи...». В «Идее...» указывается, что это перевод виленского текста. Более ранняя «Грамматика...» почти полностью сходна с «Идеей...». Из этого можно заключить, что оба текста имеют общий источник в виленском трактате. Это подтверждается анализом разночтений. Так, в параграфе о сольмизации каденции в «Грамматике...» в варианте α одноголосный муз. пример называется табулатурой (НМ(Л). № 87/510804. С. XVIII), т. е. партитурой в терминологии Дилецкого (ср.: *Scheidt S. Tabulatura nova*. Hamburg, 1624), что является противоречием. В вариантах β и γ оно снято элиминацией термина (РГБ. № 5. Л. 52–52 об.; РГАДА. № 541. Л. 19–19 об.). В «Идее...» термина нет, но пример дан в 2-голосной партитуре (РГБ. Ф. 173.I. № 107. С. 51). Это разночтение объясняется разной переработкой одного источника. В «Идее...» убран термин, что отвечает общей тенденции редакции (ср. 9 употреблений слова в «Грамматике...» в варианте α при 2 в «Идее...»), в «Грамматике...» в варианте α пример сокращен. Общие чтения «Идеи...» и «Грамматики...» в варианте α, восходящие к виленскому трактату, составляют большую часть обоих текстов. Виленский трактат был написан по-польски (ГИМ. Забел. № 168. Л. 1; ГИМ. Барс. № 1340. Л. 54, 59) тогда, когда Дилецкий учился свободным наукам (РГБ. Ф. 173.I. № 107. С. 9) в Виленской академии. Титул опубликованного им панегирика Виленскому магистрату «*Toga Złota*» (1675; утрачен, описан в работе: *Estreicher K. Bibliografia polska*. Kraków, 1897. Т. 15. S. 207) позволяет уточнить время учебы, а следов., и время написания трактата. В нем Дилецкий назван виленским академиком, т. е. студентом, согласно словоупотреблению того времени. Студенты, начиная с риторического класса, писали множество панегириков. Т. к. нет основания считать, что Дилецкий изучал философию, его учебу можно отнести к 1669/70–1674/75 гг. Несоответствие Герасимовой с датировкой учебы 1675 г. строится на гипотетической реконструкции биографии Дилецкого,





согласно к-рой к этому году ему было 45 лет и он был опытным педагогом и композитором (Герасимова, 2010. С. 127–128). Нет ни документальных свидетельств о Дилецком до 1675 г., ни данных о его возрасте, ни однозначной датировки его сочинений, не существует также методики определения возраста автора по его музыке. Во время учебы в коллегии Дилецкий был настолько уверенным в себе композитором, что написал трактат по композиции. Предполагаемый Герасимовой возраст Дилецкого к окончанию учебы — 20–25 лет (Там же. С. 128) — можно сравнить с возрастом его современников при вступлении в должность придворного композитора: Г. Пёрселл (1659–1695) — 18 лет, В. К. Принц (1641–1717) — 22 или 23 года.

**Содержание.** Виленский трактат задумывался как учебник для певцов и композиторов. Ориентация на жанр учебного руководства проявляется в стремлении к формальной организации материала по главам и параграфам от начальных сведений к более сложным, в спорадическом использовании формальных дефиниций и вопросно-ответной структуры, характеристике читателя как ученика. Однако автору не удается следовать своему замыслу. Он довольно быстро начинает писать о посторонних предметах, фиксируя отдельные мысли по мере того, как они приходят в голову, парафразируя уже написанное. Текст все более становится коллекцией отдельных соображений, к-рым специально посвящается наибольшая часть «О забытых вещах», а затем и дополнительный раздел (назван в «Грамматике...» конклюдией), написанный после формального завершения труда (ср. формулу завершения: РГБ. Ф. 173.1. № 107. С. 177 и НМ(Л). № 87/510804. С. LXX) и составляющий не менее 1/4 общего текста. Сложно связать написание этого текста с актуальным преподаванием музыки. Маловероятно предположение о его составлении для преподавания в Виленской академии (Герасимова, 2010), задачам которого он не отвечает (о польск. иезуитских муз. бурсах см.: Kochanowicz J. Geneza, organizacja i działalność jezuitckich burs muzycznych. Kraków, 2002; ср. с существующими руководствами: [Lauxmin S.] Ars et praxis musica. Vilnae, 1693; Graduale pro exercitatione studentium. Vilnae, 1693; Antipho-

nale ad psalmos. Vilnae, 1694); преподаватель академии должен был быть по крайней мере магистром, старшие студенты могли лишь куррировать младших. Более вероятно, что студент Дилецкий примерял на себя роль буд. мастера. Он не замыкается в рамках одной конфессии, применяя правила композиции к музыке лат. и восточнослав. богослужения, а также к песням и танцам. В «Идее...» утверждается, что Дилецкий писал «от многих книг латинских яже о музикии» (РГБ. Ф. 173.1. № 107. С. 9). Он знал простейшие руководства для певцов, посвященные начальным сведениям о нотации и сольмизации. С книгами по композиции он в лучшем случае был знаком поверхностно: у него присутствует путаница в употреблении стандартных терминов «контрапункт», «фуга», «тритон» и отсутствуют стандартные для европ. учебников по композиции темы и методы их раскрытия. То, что Дилецкий пишет о невозможности читателя обращаться к книгам о композиции, можно считать проекцией личного опыта композитора. Ему остались неизвестными учебник С. Старовольского (*Starowolski S. Musices practicae erotemata. Cracoviae, 1650*) и такое заметное событие в польск. музыкальной культуре, как полемика между придворным капельмейстером М. Скакки и гданьским органистом П. Зифертом.

При изложении сведений для певца Дилецкий основное внимание уделяет гексахордовой сольмизации. Он критикует известные ему учебники с 2 звукорядами (без знаков и с 1 бемолем; такие руководства составляли основу обучения в церковных школах), предлагая дополнительно правила сольмизации для ключевых систем с 2 и 4 бемолями и 2 диэзами. Такой выбор звукорядов объясняется транспонированием простой системы на целый тон вверх и вниз (дважды) (ср.: *Cerreto S. Della prattica musica vocale, et strumentale. Napoli, 1601. P. 30–31*). Для упрощения правил сольмизации предлагается мысленная подстановка ключей. Случайные знаки альтерации, смена тона и иные ключевые системы осмысливаются с помощью дополнительных гексахордов, приводящих к смешенной системе.

При описании композиции Дилецкий применяет понятие «правило», стремясь формализовать различные

приемы и систематизировать разнovidности текстуры. Систему 8 тонов он относит к церковной *монодии*. Для *многоголосия* выделяются 2 тона — *ut-mi-sol* (веселый) и *re-fa-la* (печальный). Для такой формулировки важной оказывается неовлеченность в сложные теоретические дискурсы. Низовая традиция формулирования 3 тонов *ut, re* и *mi* упоминается Г. Глапеаном (*Glareani Δωδεκάχορδων. Basileae, 1547. P. 65*; см. об этом: *Judd C. C. Modal Types and «Ut, Re, Mi» Tonality: Tonal Coherence in Sacred Vocal Polyphony from about 1500 // JAMS. 1992. Vol. 45. N 3. P. 428–467*), что вместе с отсутствием тонального типа *mi* в музыке Дилецкого приводит к 2-ладовой системе. Возможно, остатком упомянутой системы является 3-й, смешанный тон Дилецкого. Он описывается через смешение эмоций, его муз. определение неоднозначно — то как смена тона, то как взаимодействие тона, ритма и слова. Кроме того, воспитание в рамках визант. обряда (на это указывает демонстрируемое знание украинско-белорус. монодии при упоминании лат. хораля лишь как топика) деактуализировало полифоническую модальную теорию, тесно связанную с католич. богослужением. Из 2 типов фактуры, имитационной и аккордовой, он выделяет 1-ю как показатель мастерства, тогда как 2-ю он относит к «естественной» композиции без знания правил сочинения музыки. При комментировании имитаций его внимание концентрируется на начальных мелодических интервалах и вариантах ритма. Определяя контрапункт и фугу, Дилецкий путается, пытаясь осмыслить термины через их этимологию. Получившиеся определения имитации в пунктирном ритме (лат. *contrapunctum* — против точки) и в мелких длительностях (лат. *fuga* — бег) не удовлетворяют самого Дилецкого (ср. контрапункт без точек и фугу в полонинных длительностях: РГБ. Ф. 173.1. № 107. С. 82, 147). С базовыми понятиями теории контрапункта он не знаком. Описание вертикали предельно упрощено до признания основными созвучиями терций и квинт, что приводит к допущению параллельных квинт («и се немного» — Там же. С. 43). В этом проявляется влияние не столько теории контрапункта, сколько техники *basso continuo*. Отдельные примеры посвящены употреблению проч. интервалов.



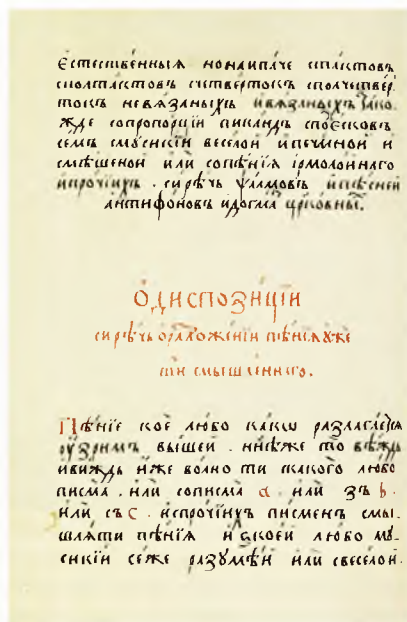


Инструментальные приемы явля-  
ются важнейшей основой теории  
композиции Дилецкого. Он прямо  
предлагает использовать basso conti-  
nuo («положиши органаго басса» —  
РГБ. Ф. 173. I. № 107. С. 152); боль-  
шая часть описываемых приемов  
связана с сочинением голосов над  
данным басом, что широко представ-  
лено в руководствах для органис-  
тов. Практика basso continuo опре-  
деляет описание каденций как ба-  
сового хода и разделение созвучий  
на обыкновенные (терции и квинты)



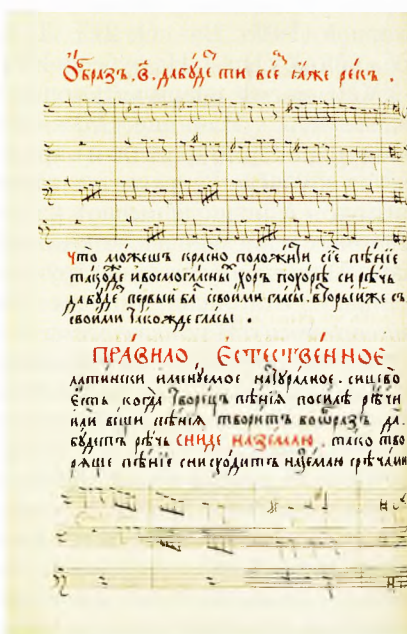
«Правило применения сексты»  
из соч. «Идея грамматики мусикийской»  
Н. П. Дилецкого. 1678/79 г.  
(РГБ. Ф. 173. I. № 107. С. 34)

и необыкновенные (секунды, кварты,  
сексты, септимы). При цифрованном  
басе 1-я категория созвучий не пред-  
полагала использования цифр, тог-  
да как для 2-й они были необходи-  
мы; аналогично Дилецкий применя-  
ет цифровку в своих примерах (см.  
его автограф: РГБ. Ф. 173. I. № 107.  
С. 34, 41, 99; ср. «ordinairen Accorde»  
и «extraordinair Accorde» в изд.: *Hei-  
nichen J. D. Der General-Bass in der  
Composition*. Dresden, 1728. S. 138  
et al.). Как органную технику Дилец-  
кий описывает квинтовые круги ве-  
селого и печального тонов. Подоб-  
ные квинтовые прогрессии исполь-  
зовались органистами для трени-  
ровки навыков прелюдирования и  
аккомпанемента в любой тонально-  
сти (Penna L. *Li primi albori musica-  
li*. Bologna, 1672; *Heinichen J. D. Neu  
erfundene und gründliche Anweisung*.  
Hamburg, 1711). Осмысление этой  
техники в рамках 2-ладовой систе-



Параграф о диспозиции  
из соч. «Идея грамматики мусикийской»  
Н. П. Дилецкого. 1678/79 г.  
(РГБ. Ф. 173. I. № 107. С. 108)

мы делает круги Дилецкого первыми  
известными кругами мажора и ми-  
нора (Л. Пенна предлагает круги для  
мажорных и минорных каденций,  
но следует теории модусов (см. ст.  
Глас)). Правило партитментум опи-



«Правило естественное»  
из соч. «Идея грамматики мусикийской»  
Н. П. Дилецкого. 1678/79 г.  
(РГБ. Ф. 173. I. № 107. С. 66)

сывает форму basso ostinato, упо-  
треблявшуюся при исполнении вер-  
сетов и органной мессы; Дилецкий  
прямо ссылается на органиста в кос-  
теле, играющего мессу или вечерню,

полагая возможным использовать  
эту форму в вокальной музыке  
(НМ(Л). № 87/510804. С. LXXIII).  
Умение играть на органе называет-  
ся существенным условием для со-  
чинения музыки.

При описании процесса сочине-  
ния Дилецкий использует ритори-  
ческую терминологию. Инвенцию  
он понимает как изыскание муз. ма-  
териала (фантазии), к-рый кладется  
в основу композиции. Оформление  
фантазии в виде конкретной много-  
голосной фактуры происходит при  
диспозиции. Разделение музыки на  
сочиненную по правилам и по есте-  
ственному разуму отражает проти-  
вопоставление *dispositio artificialis*  
(искусственная диспозиция) и *dispositio  
naturalis* (естественная диспозиция).  
Диспозицией также называется со-  
здание общей формы произведения.  
Эксордия — первые звуки сочине-  
ния. Амплификация — повторение  
различного рода (точное, в ином  
тоне, Stimmtausch, ракоход). Соглас-  
но правилам риторической элоку-  
ции, композитор должен соблюдать  
элегантию, полагая ноты ради кра-  
сoty. Вопреки некоторым мнениям,  
Дилецкий не описывает фигуры (по-  
дробнее см.: Воробьев. 2016). Ритори-  
ческая имитация неоднократно пред-  
лагается как образец для композитора:  
он должен изучать сочинения пред-  
шественников, выписывать понравив-  
шиеся фантазии, выявлять пра-  
вила их изложения, может исполь-  
зовать заимствованные фантазии  
для своих сочинений.

Важное значение придается взаи-  
модействию слова и музыки. Соглас-  
но естественному правилу, музыка  
отражает пафос текста при помощи  
тона (напр., печальный текст — пе-  
чальный тон) и иллюстрирует дви-  
жение (напр., слово «взыде» изобра-  
жается восходящим пассажем).

«Грамматика...» в варианте α  
и «Идеа...» содержат небольшое  
количество несовпадающих пара-  
графов и в целом последуют своему  
источнику в форме и содержании.  
Составление «Грамматики...» в ва-  
рианте α, видимо, связано с пере-  
ориентацией автора с польскоязыч-  
ного на украинско-белорус. читате-  
ля. Первоначальное намерение со-  
кратить текст вилениского трактата  
автор пересмотрел в процессе ра-  
боты. Дилецкий отмечает, что напи-  
сал «Грамматику...» (без конклюдии)  
по просьбе смоленского илинского  
пресв. Евстафия Маневского и брата



Иоанна Зайкевича. Они были первыми читателями (чтение «певне» вместо «первне» (в изд.: *Дилецкий*. 1970. С. 67; *Герасимова*. 2010. С. 38) ошибочно, ср.: ИМ(Л). № 87/510804. С. LXX). Дилецкий взял рукопись с собой в Москву и продолжил ее текст. В нем не заметно конфессиональной или идеологической редактур. В единственной рукописи на титульном листе помещена эмблема ордена иезуитов, что может отражать оригинал. Общий церковнослав. протограф  $\beta$  и  $\gamma$ , видимо, возник в Москве и соответствует новой ориентации Дилецкого на московского читателя. Варианты  $\beta$  и  $\gamma$  возникли в процессе переписки автором собственного текста для различных лиц в поисках материальной поддержки (или как благодарность за таковую) и в попытке завоевать авторитет мастера многоголосной композиции. Вариант  $\beta$  адресован Тимофею Деметриановичу (*Сахаров*. 1849; в сохранившихся рукописях данного фрагмента нет), отождествленному Протопоповым с дьяком московских приказов Литвиновым. В единственном списке варианта  $\gamma$  утрачены листы, где могло находиться посвящение. Католическая и бытовая направленность текста в обоих вариантах несколько ретуширована. «Идея...» возникает в ответ на материальную поддержку Г. Д. Строганова. Возможно, ввиду высокого статуса покровителя автор не решился еще раз скопировать смоленскую «Граматику...», а заново перевел вилениский трактат. В этом тексте Дилецкий заметнее адаптируется к московским реалиям, еще последовательнее сглаживая католич. и бытовые элементы, уменьшая значение органа. Терминология одновременно упрощена и наукообразна: полностью или частично исчезли профессиональные слова (мотетта, фантазия, табулатура, тутти, риниени и др.), тогда как в названиях правил применяются латинизмы.

**Историческое значение** «М. г.» требует дальнейшего прояснения. Историки восточнослав. музыки 2-й пол. XVII–XVIII в. неизменно подчеркивают значение трактата. Характеристика его места в культуре Речи Посполитой, ВКЛ, Гетманщины и Московского царства в значительной степени зависит от принятой исследователем методологии, к-рая нередко страдает от проецирования в прошлое совр. понятий,

поиска этнической и конфессиональной идентичности, степени энтузиазма исследователя. Для европ. муз. культуры он ценен отражением устных традиций и практик, провинциальной культуры и сравнительно периферийного дискурса, который был важным фактором рядовой муз. жизни, но часто оказывается на 2-м плане, в тени истории высоких достижений. В Москве, с ее ограниченным культурным обменом с Европой и языковым барьером, «М. г.» оказалась наиболее ученым муз. трактатом из доступных вплоть до кон. XVIII в. Судя по общему количеству списков, трактат интенсивно читался. Однако из этого вряд ли можно сделать вывод, что идеи Дилецкого нашли благодатную почву. Они оказывались не всегда понятными из-за контраста культурного контекста. В определенном смысле «М. г.» провозгласила читателя перспективой выхода за пределы обычного муз. опыта и привычных понятий. В неск. руководствах кон. XVII в. цитируются сольмизационные системы Дилецкого («Граматикия краткого изложения пения мусикийского» — ГИМ. Муз. № 4072. Л. 51 об.— 52), в других попытка их адаптации приводит к путанице в применении гексахордов (РНБ. Вяз. Q. 215. Л. 1–6 об., кон. XVII в.). На рубеже XVII и XVIII вв. от правил Дилецкого отказываются. Влияние «М. г.» сохраняется в терминологии и определениях ключей. Встречается также критика: «А исчисление нот на бемольных и диезисовых ключах точно память человеческую утруждает и разум отягощает, а пользы зело мало приносят. И понеже весьма редко оные пишутся, того ради зде о них речи несть на пользу. Пускай кто любопытный, в них упражняющийся, губит свой смысл и теряет мозг» (РНБ. Q. XII. 15. Л. 1 об., 2-я пол. XVIII в.). Учение о композиции еще менее известно. В ряде рукописей соответствующий раздел сокращен. Неопытность терминологии приводила к ошибкам при копировании. Квинтовые круги вызывают неск. поражений (ГИМ. Снп. певч. № 777. Л. 111 об.). Михаил Березовский в «Кратком показании мусикийского пения» (ГИМ. Забел. № 168. Л. 106–139) создал собственные правила композиции на основе тем и терминов «М. г.».

Изд.: *Дилецкий И. И.* Мусикийская грамматика / Посмерт. труд [по опубл. и предисл.]

С. В. Смоленского. СПб., 1910. С. 58–174; *он же* (*Дилецкий М. И.*). Грамматика музыкальная: Фотокопия рукописи 1723 г. К., 1970. С. 1–XCIV, 1–85; *он же*. Мусикийская азбука партесного пения // *Рогов А. И.* Музыкальная эстетика России XI–XVIII вв. М., 1973. С. 140–145; *он же*. Идея грамматики мусикийской // Публ., пер., исслед., коммент.: В. В. Протопопов. М., 1979. С. 21–317, 443–445, 449–450. (ПРМИ: 7); *Герасимова И. В.* Николай Дилецкий: творческий путь композитора XVIII в. Канд. дис. / РАМ. М., 2010. С. 195–238. Лит.: *Сахаров И. И.* Исследования о рус. церк. песнопении // ЖМНП. 1849. Ч. 61. Отд. 2. С. 179–185 (отд. отт.: СПб., 1849. С. 33–39); *Металлов В. М.* Старинный трактат по теории музыки, 1679 г., сост. князем И. И. Дилецким // РМГ. 1897. № 12. Стб. 1727–1762 (отд. отт.: СПб., 1898); *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Московской Руси XIV–XVIII вв. СПб., 1903. С. 123–124; *Цалай-Якименко О. С.*, *Зелінський О. С.* Море непребранных (новонайденный автограф Миколи Дилецкого) // Жовтень. 1966. № 7. С. 109–116; *Гошовский В.*, *Дуриев И.* К спору о Дилецком // Сов. музыка. 1967. № 9. С. 137–146; *Lehmann D.* Dilezki und die grosse Wandlung der russischen Musik // SMH. 1967. T. 9. Fasc. 3/4. P. 343–358; *Келдыш Ю. В.* Несколько соображений о Дилецком // Сов. музыка. 1968. № 9. С. 107–112; *Шрейер-Ткаченко А. Я.*, *Майбузова Е. В.*, *Будат Т. П.* За научную объективность и принципиальность // Там же. С. 139–143; *Цалай-Якименко А. С.* Музыкально-теоретическая мысль на Украине в XVII ст. и труды И. Дилецкого // ААС. 1969. Т. 2. P. 347–363; *она же*. Писания М. Додатки // *Дилецкий М. И.* Грамматика музыкальная: Фотокопия рукописи 1723 г. К., 1970. С. 89–107; *она же*. Музыкально-теоретична думка на Україні в XVII ст. та праці М. Дилецкого // Українське музикознавство. К., 1971. Вип. 6. С. 32–40; *она же*. Київська школа музики XVII століття. К., 2002. С. 311–364, 431–442. (Українознавча бібліотека: 16); *Соліська У.* Мова львівського рукопису «Грамматика музыкальная» М. Дилецкого // Українське музикознавство. К., 1971. Вип. 6. С. 41–47; *Reynolds S.* [Rev. of «Grammatyka muzykalna» by M. Dyletskyi, ed. by O. S. Tsalai-Iakymenko] // *Recenzija. Camb.*, 1975. Vol. 5. N 2. P. 27–33; *Арапов И. В.* У истоков рус. многоголосия // Сов. музыка. 1978. № 1. С. 107–114; *Протопопов В. В.* К 300-летию «Мусикийской грамматики» И. Дилецкого // Там же. С. 102–107 (перевед.: *Протопопов В. В.* Избр. исслед. и ст. М., 1983. С. 273–283); *он же*. Стихотворные вставки в «Мусикийской грамматике» И. Дилецкого // ПКЮ. 1979. М., 1980. С. 179–184; *он же*. Русская мысль о музыке в XVII в. М., 1989. С. 58–65; *Захарова О. И.* Риторика и западноевроп. музыка XVII — 1-й пол. XVIII в.: Принципы, приемы. М., 1983. С. 27–28; *она же*. Риторическая традиция в рус. музыке 2-й пол. XVII в. // Рус. культура 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.: Мат-лы Всесоюз. науч. конф. 14–21 дек. 1988 г. / Филевские чт. М., 1993. Ч. 2. С. 12–17; *Jensen C. R.* [Rev.] Nikolai Diletski. Idea Grammatici Musikiiskoi. Ed. and transl. V. V. Protopopov... Moscow, 1979 // JAMS. 1983. Vol. 36. N 3. P. 526–532; *eadem.* Nikolai Diletski's Grammatika (Grammar) and the Musical Culture of 17<sup>th</sup>-Cent. Muscovy: Diss. Princeton, 1987. P. 1–52, 111–400, 424–461; *eadem.* A Theoretical Work of Late 17<sup>th</sup>-Cent. Muscovy: Nikolai Diletski's «Grammatika» and the Earliest Circle of Fifths // JAMS. 1992. Vol. 45. N 2. P. 305–331; *она же* (*Йенсен К.*). Дилецкий и Тайпихен: ста-





А. И. Мусин-Пушкин.  
Портрет. 1795 г.  
Худож. И. Б. Ламти Старший  
(ГЭ)

ского рода Ратшичей, представитель 10-го колена к-рого — М. Т. Пушкин (XV в.) — получил прозвище Муса. М.-П. род. в семье капитана гвардии, помещика Ярославской провинции Ивана Яковлевича Мусина-Пушкина и Натальи Михайловны (урожд. Приклонской). Получив первоначальное домашнее образование, в 1757 г. был отдан на обучение в Артиллерийскую школу, располагавшуюся в С.-Петербурге на Литейном дворе, к-рая в 1758 г. была преобразована в Артиллерийскую и инженерную школу и переведена на набережную р. Ждановки, на Петербургскую сторону. В 1761 г. М.-П. был выпущен из школы в артиллерию птлык-юнкером, в одном выпуске с ним был М. И. Кутузов. С 1769 г. служил адъютантом генерал-фельдцейхмейстера (главного начальника артиллерии) гр. Г. Г. Орлова, благодаря ему стал лично известен имп. Екатерине II Алексеевне. В нач. 1772 г., после смерти Орлова, М.-П. уехал за границу, жил в Германии, во Франции, в Голландии, Италии. Свободно владея немск. языками, ознакомился с достижениями европ. науки и культуры, вел дневник — «повседневные записки». С возвращением в Россию в 1775 г. началась его карьера гос. деятеля: он был награжден орденом св. Станислава (1780), получил чины церемониймейстера имп. двора (1775), действительного статского советника (1784). С 1775 г. он стал известен и как коллекционер книг, монет, автографов и черпиков известных людей, записывал исторические рассказы и анекдоты.

В 1785 г. М.-П. был избран почетным членом АХ. По представлению ген.-фельдмаршала Г. А. Потёмкина указом имп. Екатерины II от 6 июля 1789 г. он был назначен директором Гимназии чужестранных единоверцев, образованной в 1775 г. для обучения привезенных в Россию греческих детей (Греческая гимназия при Артиллерийском и инженерном кадетском корпусе, с 1792 — Греческий кадетский корпус, или Корпус чужестранных единоверцев). За успешное руководство корпусом в 1792 г. М.-П. был награжден орденом св. Владимира большого креста 2-й степени. 24 мая 1792 г. по указу императрицы за заслуги в деле образования этому учебному заведению были переданы помещения бывш. Морского кадетского корпуса на Васильевском острове, в 1795 г. началось переоборудование здания, но 8 дек. 1796 г. имп. Павлом I Петровичем корпус был расформирован.

17 нояб. 1789 г. по предложению президента Российской академии Е. Р. Дашковой М.-П. был единогласно избран действительным членом академии. С 1790 г. возглавлял в академии наградной комитет по премиям (по присуждению золотых медалей), члены к-рого обычно заседали в его с.-петербургском доме. Эти награды вручались за заслуги в деле создания Российского академического словаря. М.-П. активно участвовал в работе по составлению словаря (напр., объяснил этимологию слов «думный дыак», «думный дворянин», «воскресение», «сажень» и др.). Также М.-П. готовил необходимые книги, когда царица работала над 5-й частью «Записок касательно Российской истории»; она пользовалась его б-кой.

Имп. Екатерина II была довольна трудами М.-П. и восхищалась его эрудицией. О том, что он «носил нарочитое благоволение императрицы», писал и Г. Р. Державин (*Державин Г. Р. Записки, 1743–1812. М., 2000. С. 211*). 26 июля 1791 г. М.-П. был назначен обер-прокурором Святейшего Синода (РГИА. Ф. 796. Оп. 72. Д. 260, 263; Ф. 797. Оп. 1. 1786 г. Д. 1097). По свидетельству историка Н. Н. Бантыш-Каменского, о выдвижении М.-П. также «неотступно просили» Потёмкина члены Синода. Так, М.-П. был давно знаком по совместной деятельности в Российской академии с С.-Петербургским и Новгородским митр. Гавриилом (Петровым).

риппые квинтовые круги в России и на Западе // Наук. вісник НМАУ. К., 1999. Вип. 6: Musicae ars et scientia: Кн. на честь 70-річчя Н. О. Герасимової-Персидської. С. 78–88; *eadem*. Musical Cultures in 17th-Cent. Russia. Bloomington, 2009. P. 105–162, 270–290, 313–314; *Leeming H.* The Musical Terminology of Mikolaj Dilecki: Some Observations // Studies in Ukrainian Linguistic: In Honor of G. Y. Shevelov / Ed. J. P. Hursky. N. Y., 1985. P. 185–198 (перензд.: *Leeming H.* Historical and Comparative Lexicology of the Slavonic Languages. Kraków, 2001. P. 233–241); *Баранова Т. Б.* Николай Дилецкий и западноевроп. теория музыки // Муз. культура Средневековья: Сб. науч. тр. М., 1992. Вип. 2. С. 152–155; *она же*. Музыкальная эстетика // Художественно-эстетическая культура Др. Руси XI–XVII вв. М., 1996. С. 364–373; *Kazem-Bek J.* Marcin Mielczewski w «Gramatyce muzycznej» M. Dyleckiego // Marcin Mielczewski: Studia / Red. Z. M. Szwejkowski. Kraków, 1999. S. 177–186; *Герасимова-Персидська Н. О.* «Граматыка» М. Дилецкого як джерело атрибуцій його невідомих творів // Наук. вісник НМАУ. 2000. Вип. 7. С. 34–45; *Серегина Н. С.* [Рец. на кн.: *Палай-Якименко О. С.* Київська школа музики XVII ст. К., 2002] // ЗНТШ. 2004. Т. 247. С. 535–540; *Холопов Ю. Н., Лыжов Г. И.* «Мусин-Пушкинская грамматика» Н. Дилецкого // *Холопов Ю. Н. и др.* Музыкально-теоретические системы. М., 2006. С. 212–225; *Дадзімава В. У.* Микалай Дилецкі і яго «Мусікійская граматыка»: погляд з Беларусі // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Мінск, 2010. Вип. 8. С. 156–161; *Кузьмінський І. Ю.* Львівський рукопис «Граматыка Музыкальна»: джерело пізнання виконавської теорії та практики партесної творчості М. Дилецкого // Наук. вісник НМАУ. 2009. Вип. 88. Ч. 1. С. 200–208; *он же*. Класифікація авторизованих списків «Музычна граматыка» М. Дилецкого та питання походження так званого Львівського рукопису // Київське музикознавство. К., 2011. Вип. 40. С. 59–69; *idem (Kuzminsky I.)* Joint and Divergent Elements in the Vilnius Treatises of the 2nd Half of the 17th Cent.: Musical Grammar by M. Dyletsky and Ars et Praxis Musica by Sigismundus Lauxmin // *Lietuvos muzikologija*. Vilnius, 2012. T. 13. P. 103–116; *он же*. Витоки, музична теорія та виконавська практика партесного багатоголосся: Канд. дис. / НМАУ. К., 2014. С. 83–154; *Герасимова И. В.* Николай Дилецкий: творческий путь композитора XVII в.: Канд. дис. / РАМ. М., 2010. С. 19–73; *Воробьев Е. Е.* Музыка и риторика в России XVII–XVIII вв.: Николай Дилецкий и Михаил Березовский // Русское муз. барокко: тенденции и перспективы исслед.: Мат-лы междунар. науч. конф. М., 2016. Вип. 1. С. 232–241; *Катулян М. И.* Учение о композиции Н. Дилецкого // Там же. С. 205–215; *Лыжов Г. И., Дмитриева Е. О.* Виды контрапункта в «Мусикийской грамматике» Н. Дилецкого // Там же. С. 216–223; *Чернова Е. Е.* Раннее западноевроп. и рус. барокко: к проблеме аутентичности аналитических методов // Там же. С. 263–264, 269–270.

Е. Е. Воробьев

**МУСИН-ПУШКИН** Алексей Иванович (16.03.1744, Москва — 1.02.1817, там же), гр., обер-прокурор Святейшего Синода, гос. деятель, археограф, коллекционер, издатель. Потомок старинного (с XII в.) дворян-





Новое назначение предоставило М.-П. широкие возможности для формирования собрания древних рукописей, как государственного, так и собственного. М.-П. инициировал повеление императрицы от 11 авг. 1791 г. «о взносе к ее императорскому величеству всех собранных из епархий и монастырей относящихся к Российской истории летоиспов и других сочинений, и о предписании всем епархиальным архиереям и монастырским настоятелям о присылке оных, ежели где еще найдутся, в Святейший Синод». Уже через 2 дня из Синода пришла подробная инструкция по поиску древних рукописей. В 1-й год было получено ок. 100 рукописей. В 1794 г. прокурор Синодальной канцелярии получил от М.-П. ордер, к-рый обязывал его «справиться о Великих Четиях-Минеях Макарьевских, имеющих в библиотеке... Успенского собора: из коих источников почерпал он... Макарий, запасы, составляющие 12 Миней его, и оное отыскивать в двух библиотеках...» (Из бумаг прот. П. Алексеева. 1910. № 2. С. 312).

М.-П. интересовался в большей степени не делами церковного управления, а коллекционированием и историческими изысканиями и не стремился вникать в суть сложных проблем (напр., жалобы Екатеринбургского митр. Гавриила (Банулеску-Бодои) на своего vicария, еп. Феодосийского Иова (Потёмкина)). Но в дело об обнаружении в тихвинском Большом в честь Успения Пресвятой Богородицы мужском монастыре некоего «пасквиля» он вынужден был вмешаться и переместил в апр. 1795 г. тихвинского архим. Игнатия в московский Симонов монастырь. Ввиду активного участия самой императрицы в церковных реформах обер-прокуроры того времени обычно занимались вопросами, к-рые государыня не считала существенными. М.-П. сохранял благоприятные отношения с членами Синода, не препятствовал им делать личные доклады пмп. Екатерине и получать непосредственно от нее различные указы. Члены Синода поддерживали М.-П. в его противостоянии ген.-прокурору Сената гр. А. Н. Самойлову, к-рый стремился подчинить себе Синод.

Противоречия с «синодалами» были лишь в вопросах цензуры, за которую стала ратовать императрица

во время Французской революции 1789–1799 гг. Ее именным указом от 16 сент. 1796 г. учреждались смешанные цензурные комитеты, в каждом из к-рых наряду с 2 светскими цензорами должен был состоять и уполномоченный Синодом клирик.

М.-П. стремился к улучшению качества проповедей и одновременно к контролю за их содержанием, рекомендовал епархиальным архиереям следить за тем, чтобы проповедники не говорили о предметах, не связанных с учением Христа. 2 февр. 1794 г. М.-П. разослал всем архиереям письмо, в котором на основании «Духовного регламента» предписывал епископам самим, либо с помощью «достойных доверия клириков», обеспечивать предварительную цензуру произносимых на приходах проповедей. Это вызвало недовольство митр. Московского и Калужского Платона (Левшина), ссылавшегося на «занятость епископов и отсутствие поводов для такой излишней подозрительности». Воспользовавшись тем, что 22 июля 1796 г. в московском Успенском соборе архим. Виктором была произнесена «неблагодаристочная» дпю проповедь, М.-П. все же добился введения в Москве духовной цензуры.

При непосредственном участии М.-П., выступавшего в качестве посредника между митр. Гавриилом и императрицей, к кон. 1793 г. была сформирована 1-я Кадьякская миссия из иноков Спасо-Преображенского Валаамского и Коневского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырей для просвещения народов Аляски и Алеутских островов. 30 апр. 1796 г. М.-П. в докладе императрице о состоянии дел миссии предложил учредить архиерейскую кафедру для «распространения христианского закона» в «Северо-восточной части Америки». Епископом Кадьякским в том же году был назначен архим. Иоасаф (Болотов). М.-П. поддерживал митр. Гавриила и в деле по устройству единоверческих приходов в С.-Петербурге (1792) и на Дону (1794).

В 1795 г. М.-П. предложил «сочиненное на латинском языке Адамом Зерникау, а покойным архиепископом Феофаном Прокоповичем сокращенное рассуждение «о происхождении Святого Духа»» перевести «на российский язык». Т. о., было опубликовано одно из немногих в XVIII в. апологетических сочинений, которое

показывало отличия вероучения православного от католического, — «De processione Spiritus Sancti» («Об исхождении Святого Духа»). 2 янв. 1796 г. М.-П. распорядился, чтобы прокурор Синодальной канцелярии Л. И. Сечкарёв проверил сведения о «якобы бываемых» новых чудесах в Успенском соборе при гробницах митрополитов Киевских и всея Руси свт. Киприана и свт. Фотия (Из бумаг прот. П. Алексеева. 1910. № 2. С. 313).

Синод при М.-П. получал Высочайшие указы, а также финансирование через обер-прокурора. Личная близость к императрице освободила М.-П. от контроля по экономическим делам со стороны Сената, к-рый был установлен после злоупотреблений обер-прокурора П. П. Чебышева. Однако ему не удалось добиться отмены указа от 28 мая 1781 г., согласно к-рому деньги Синода находились под контролем генерал-прокурора Сената. Многие поручения императрицы по духовному ведомству для их передачи Синоду были следствием «всеподданнейших докладов» обер-прокурора. Передавая Синоду монаршие распоряжения, обер-прокуратура в лице М.-П. стала прилагать к рапортам о решенных делах особые краткие записки. Можно отметить также улучшение делопроизводства и контроля за ним, что находило поддержку у синодальных членов. Были выделены дополнительные ассигнования из общей сметы Синода на расширение адм. аппарата.

В 1793 г. удостоен чина тайного советника, в 1796 г. М.-П. был награжден орденом св. Александра Невского.

11 марта 1794 г. М.-П. был назначен «преемником» президента АХ «ввиду долговременной болезни» И. И. Бецкого; с 1795 г. стал 3-м президентом АХ. От лица Синода митр. Гавриил (Петров) ходатайствовал перед императрицей об оставлении графа на обер-прокурорском посту. «Время открыло его благорасположение к наблюдению истины, твердость намерений, удаленность от пристрастия, приверженность к Церкви, порядочное течение дел», — писал митрополит. Императрица ответила, что «иначе и не разумела» (Вопреки веку Просвещения. 2000. С. 95). К этому времени была окончена постройка нового здания для АХ на берегу Невы по проекту





А. Ф. Кокоринова и Ж. Б. М. Валлен-Деламота.

Несмотря на недолгий срок пребывания в должности президента АХ (до 27 июня 1797), М.-П. проявил себя как активный руководитель. Он усовершенствовал организацию учебного процесса, 2 февр. 1795 г. объединил близкие по содержанию дисциплины под руководством одного профессора, расформировал класс живописи «зверей и птиц», выпускники которого не могли «пропитать себя» своими трудами. При его содействии возник класс пейзажного гравирования под руководством мастера И. С. Клаубера, который трудился в нем с 1796 г. до конца своей жизни; ввел новую, более простую форму для всех академических чинов (мундиры малинового цвета).

М.-П. привлек помощь АХ от богатых и авторитетных меценатов, пригласив в почетные члены митр. Гавриила (Петрова), гр. А. А. Безбородко, гр. П. А. Зубова, кн. Н. Б. Юсупова, гр. П. В. Завадовского. Академическое собрание пополнилось гравюрами, эстампами, бронзой, скульптурой, картинами, приобретенными в Европе. М.-П. заботился о пополнении академической б-ки. Когда имп. Павел I закрыл Корпус чужестранных единоверцев, М.-П. добился разрешения передать академии б-ку, физический кабинет и «музыкантов с их инструментами».

М.-П. поощрял художественное творчество. В период его президентства в состав АХ входили такие мастера, как живописцы И. А. Акимов, П. ди Готтардо Гонзаго, И. П. Прокофьев, Г. И. Угрюмов, скульпторы Ф. Г. Гордеев, М. И. Козловский, И. П. Мартос, Ф. И. Шубин, знакомый М.-П. еще по Италии, который стал профессором академии, Ф. Ф. Щедрин, архитекторы Ф. Г. Волков, А. Д. Захаров, И. Е. Старов и др. Профессора академии при М.-П. были преимущественно русскими. Не сложились у М.-П. отношения с художником Д. Г. Левицким (см. ст. *Левицкие*).

Желая «возбудить в художниках похвальное любочестие», 12 янв. 1796 г. М.-П. положил начало проведению ежегодных отчетных выставок, в посл. ставших традиционными. Каждый из художников в июле сам выбирал работу «для всенародного обозрения». За лучшие работы М.-П. учредил 6 денежных премий, к-рые выплачивал из своего жало-

ванья. Работы возвращались владельцам после выставки. В 1797 г. были премированы скульптор Козловский за работу «Минерва с гепием», живописцы А. Е. Мартынов — за виды Италии и В. Л. Боровиковский, создавший портреты гр. Д. П. и гр. А. А. Бутурлиных. Боровиковскому М.-П. заказал портрет своей жены (1797; ГРМ). В 1796 г. для экономии академических средств М.-П. предложил выдавать ученикам лишь половину выручки от продажи их работ, чтобы остальное шло в казну АХ. Была упорядочена выплата жалованья в соответствии с уставом, отменены незаконные прибавки.

В 1776 г. М.-П. приобрел в С.-Петербурге у кн. С. С. Гагарина дом, который с 1836 г. является правой частью здания по Б. Морской ул., д. 45. В 1780 г. он продал дом гр. П. К. Разумовскому и поселился в Почтамтском пер., д. 2/10. 6 мая 1781 г. М.-П. женился на кнж. Е. А. Волконской (1754–1829), дочери генерал-майора и племяннице московского главнокомандующего в 1771–1780 гг. кн. М. Н. Волконского. В дек. 1782 г. при посредничестве Потёмкина приобрел ранее арестованный им дом на набережной р. Мойки (совр. № 104) у Н. А. Демидова, металлопромышленника и мецената. Каменный Г-образный флигель на набережной, в котором находились рабочий кабинет и коллекция М.-П., в 1843–1847 гг. был включен в новое здание, построенное по проекту Н. П. Гребенки, но сохранил свой фасад. На время проживания М.-П. в доме на Мойке с 1782 по 1798 г. приходится период наивысшего расцвета его общественной и собирательской деятельности. Хорошо зная иностранные языки, на службе он предпочитал объясняться по-русски, у сослуживцев пользовался уважением и любовью за свое «благорасположение к наблюдению истины».

После вступления на престол имп. Павла I, в 1797 г. М.-П. был отстранен от должностей обер-прокурора Синода и президента АХ. 5 апр. того же года ему были пожалованы титул графа и должность сенатора в 6-м (Московском) департаменте Сената, в 1799 г. — чин действительного тайного советника, при этом М.-П. отказался принять в дар от государя тысячу крепостных. В том же году по личному прошению он был уволен с гос. службы.

Отставка М.-П. объяснялась не только его близостью ко двору имп. Екатерины II, но и обвинением бывш. обер-прокурора в присвоении не менее 11 рукописей, присланных в Синод из епархий «для рассмотрения»: ему был представлен реестр пропавших рукописей, находившихся в его распоряжении. «По словесному предложению» члена Синода митр. Гавриила (Петрова) в окт. 1797 г. указом имп. Павла I было заведено дело о возвращении присланных в Синод в 1791 г. из епархий и монастырей «летописцев и других подобных сочинений, к Российской истории относящихся» «в те места, откуда оные взяты» (РГИА. Ф. 796. Оп. 72. Д. 280. Л. 3). Граф отвечал своим обвинителям, что разыскиваемые материалы он лично отдал покойной императрице без документального оформления, однако большинство из них так и не были обнаружены. М.-П. приходилось скрывать источник первоначального местонахождения рукописей, поскольку он для пополнения коллекции присвоил себе ставшее казенным монастырское имущество. Наряду со стремлением любой ценой пополнить коллекцию М.-П., вероятно, надеялся на то, что рукописи лучше сохранятся в составе его собрания и он получит большую возможность популяризации древнерус. наследия. По словам М.-П., «любовь к Отечеству и просвещению руководствовали мною к собранию книг и древностей, а в сильных изданиях моих единственную имел я цель: открыть, что в истории нашей доньше было в темноте, и показать отцов наших почтенные обычаи и нравы (кои модным французским воспитанием исказились), и тем опровергнуть ложное о них понятие и злоречие».

М.-П. вернулся в Москву, куда переехал из С.-Петербурга б-ку и коллекцию, и поселился на Разгуляе, где в 1790–1800-х гг. выстроил новый 3-этажный дом (Елоховская ул., д. 2/1). Данный участок, как и имение Настасьино-Покровское (Валуево), был унаследован в 1776 г. женой М.-П. Екатериной Алексеевной от ее тети М. Р. Кошелевой. Величественное главное здание в стиле классицизма с 8-колонным портиком и аркадой на 1-м этаже сооружено по проекту мастера, близкого к школе М. Ф. Казакова, восстановлено после 1812 г., с 1835 г. — 2-я московская



гимназия (надстроено в 1930 4-м этажом (ныне здание Московского гос. строительного ун-та)).

Уже с сер. 80-х гг. XVIII в. вокруг М.-П. формировался «Кружок любителей отечественной словесности», получивший название «Мусин-Пушкинский», в к-рый в разное время входили управляющий Московским главным архивом (с 1800) Багтыш-Каменский; историк ген.-майор И. Н. Болтин (1735–1792); поэт и историк И. П. Елагин (1727–1794); историк и писатель, сенатор, член российской академии, один из учредителей Об-ва истории и древностей Российских А. Ф. Малиновский (1762–1840) и др., с кружком был тесно связан Н. М. Карамзин. В. О. Ключевский говорил, что цель деятельности «Кружка любителей отечественной словесности» «была не просто научная, а нравственно-патриотическая». Являясь приверженцами исторических взглядов В. Н. Татищева, члены кружка вместе с М.-П. и с негласного одобрения имп. Екатерины II были активными критиками трудов кн. М. М. Щербатова.

В 1804 г. М.-П. был избран почетным членом Об-ва истории и древностей Российских, созданного при Московском ун-те. Являлся почетным членом и членом «Беседы любителей русского слова», Московского ун-та, мастерской Оружейной палаты, Экономического собрания. В этот период интенсифицировалась деятельность М.-П. как «крайнего древностей наших любителя» (Болтин), направленная на собирательство, издание лит-ры и исторические исследования.

Наибольшую ценность представляла б-ка М.-П., к-рая насчитывала ок. 3 тыс. печатных книг и 1200 рукописей. Его частное собрание являлось одним из 3 крупнейших в стране наряду с коллекциями Ф. А. Толстого и Н. П. Румянцева. Первым по времени крупным приобретением стал архив историка, комиссара при имп. Петре I П. Н. Крёкшина. У его внука А. М. Деденева (ок. 1786–1788) и у букиниста В. С. Соникова (в 1791) М.-П. приобрел, в частности, летопись кн. Ф. И. Кривоборского — Владимирский летописец, журнал имп. Петра I в 27 книгах и заметки императора, «летопись» и др. бумаги патриарха Московского и всея Руси *Никона*, летопись с примечаниями Татищева, «Древнюю

карту Российского государства, поновленную в Розряде и списанную в книгу 1627 г.» (СПб., 1792).

В дальнейшем коллекция М.-П. пополнилась рукописями из собраний гр. Г. И. Головкина, историка и археолога А. Н. Оленина, прот. П. А. Алексеева, Астраханского и Ставропольского архиеп. *Никифора (Феотоки)*. Большую коллекцию ростовских и ярославских древностей М.-П. получил благодаря знакомству с Ярославским и Ростовским архиеп. *Арсением (Верецагиным)*. Архангело-



Дворец  
гр. А. И. Мусина-Пушкина  
на Разгулье в Москве.  
1790–1800-е гг.  
Фотография. Нач. XX в.

городский архиеп. *Аполлос (Байбаков)* специально завещал М.-П. книжные редкости и летописи. Екатеринославский, Херсонский и Таврический архиеп. *Иов (Потёмкин)* подарил ему неск. редких книг, найденных в Польше, в т. ч. Литовский статут, напечатанный «славянскими буквами» в Вильно в 1588 г. Нesk. своих рукописных сочинений отдал М.-П. поэт Державин.

В коллекцию М.-П. поступали целые б-ки с личными архивами (с 1791 — А. А. Барсова, профессора Московского ун-та, и с 1794 — Болтина, к-рую специально приобрела для собрания императрица) или их значительная часть (рукописи и книжное собрание Елагина и историка Татищева, б-ка архим. Иоилы (Быковского)).

Большое место в коллекции М.-П. заняли черновые бумаги выдающихся личностей. Первыми были черновики имп. Екатерины II к «Запискам касательно Российской истории» и к новому уложению, к-рые собирателю подарила сама императрица. Затем к ним добавились рукописи митр. Ростовского свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*, митрополитов Гавриила (Петрова), Киевского *Самуила (Миславского)*, архиеп. Арсения (Верецагина). В собрании М.-П. находился сборник на пергамене с Житием вел. кн. св. Владимира.

Наиболее известные памятники из собрания М.-П. — «Слово о полку Игореве» (XII в.) и Лаврентьевская летопись (ныне в отделе рукописей РНБ).

Со слов М.-П., его комиссионер в 1795 г. приобрел рукопись «Слова...» у архим. Иоилы (Быковского), бывш. настоятеля обращенного к тому времени в архиерейский дом *ярославского в честь Преображения Господня монастыря*. Но установлено, что М.-П., будучи обер-прокурором Синода, получил сборник, содержащий «Слово...», из б-ки *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресвя-*

*той Богородицы монастыря* и присвоил его себе (Бобров. 2014). Осенью 1791 г., согласно повеле-

нию имп. Екатерины II, эту рукопись вместе с другими, «до российской истории относящимся», прислали митр. Гавриилу (Петрову), к-рый в соответствии все с тем же повелением императрицы собирал древние рукописи, посещая мн-ри своей епархии. В дек. того же года митрополит переслал рукопись в Синод к М.-П.

Т. о., рукопись «Слова...» сохранилась только в одном списке, входившем в древнерус. летописный сборник XVI в. — Кирилло-Белозерский хронограф «в лист» № 624 (позднее стал известен под названием Мусин-Пушкинского сборника). Сборник являлся конволютом, содержащим в своей 1-й, более поздней части Хронограф Распространенной редакции 1617 г., а во 2-й — Новгородскую I летопись младшего извода, а также Сказание об Индийском царстве, Повесть об Акире Премудром, само «Слово...» и, вероятно, «Девгениево деяние». Имеются подтверждения того, что уже Карамзин, к-рый впервые упомянул о «Слове...» в ст. «Несколько слов о русской литературе» в гамбургском ж. «Spectateur du Nord» (Северный зритель) в окт. 1797 г., знал или догадывался о тождестве Кирилло-Белозерского хронографа и Мусин-Пушкинского сборника. Сохранилось 2 полных воспроизведения текста «Слова...» по Му-



син-Пушкинской рукописи: 1-е издание 1800 г., с приложением «Погрешностей» и «Поколенной росписи российских великих и удельных князей в сей песни упоминаемых», подготовленное М.-П. при участии знатоков палеографии — Малиновского и Бантыш-Каменского; снятая для имп. Екатерины II в 1795 г. копия «Слова...» (Екатерининская копия), опубликованная в 1864 и 1889 гг. Сохранились также выписки из рукописи, сделанные Малиновским и Карамзиным.

Также через митр. Гавриила к М.-П. попал пергаменный список Лаврентьевской летописи 1377 г. (Летописец русский преподобного Нестора древнеписьменной на пергамене) с «Поучением Владимира Мономаха», которое известно только по этому списку. По версии самого графа, рукопись была приобретена у наследников Крѣкшина, но, вероятнее всего, хранилась до 90-х гг. XVIII в. в б-ке новгородского Софийского собора. Лаврентьевскую летопись ок. 1805 г. М.-П. подарил имп. Александру I Павловичу, а тот в свою очередь передал ее в Публичную б-ку (РНБ).

Уникальное собрание, находившееся в доме на Разгуляе, было открыто для историков, с ним работали Болтин, Бантыш-Каменский, чеш. ученый Йозеф Добровский, им пользовался для написания «Истории государства Российского» Карамзин. Большие б-ки М.-П. устроил в своих имениях Иловпа и Настасьино-Покровское (Валуево).

В живописное собрание М.-П. входили работы Рафаэля («Богоматерь»), П. П. Рубенса («Богоматерь»), Леонардо да Винчи («Спаситель»), Антонио да Корреджо, Сальватора Розы, Боровиковского, Ф. А. Бруни, Ф. С. Рокотова. Часть работ знаменитых зап. мастеров вносл. оказались подделкой. Имелись также коллекция гравюр и скульптур и обширный «минц-кабинет» — собрание монет и медалей, как отечественных (включая денежные знаки рус. князей Владимира и Ярослава (Георгия) Владимировича Мудрого), так и «чужестранных». Поднесенная имп. Александру I в дар золотая гривна, или «большая московка», хранится в Эрмитаже. Часть своего собрания М.-П. внес в Оружейную палату, за что имп. Александр I поблагодарил его в личном письме и пожаловал табакерку, отделанную бриллиантами.

Важным для М.-П. было издание сочинений, в основном связанных с историей Др. Руси. В 1792 г. были изданы «Правда Русская, или Законы всл. князей Ярослава Владимировича и Владимира Всеволодовича Мономаха» (совместно с Болтиным), «Историческое розыскание о времени крещения российской великой княгини Ольги» архиеп. Евгения (Булгариса) и «Книга Большому чертежу...». М.-П. опубликовал «Духовную вел. кн. Владимира Мономаха детям своим, названную в летописи Суздальской поученье» (СПб., 1793), «Лексикон Российский исторический, географический, политический и гражданский» Татищева. При участии М.-П. были подготовлены труды Болтина: «Примечания на Историю древней и нынешней России господина Лекерка» (1788), «Критические примечания» на 1-й и 2-й тома «Истории Российской» кн. Щербатова (1793, 1794), «Ответ генерал-майора Болтина на письмо кн. Щербатова, сочинителя Российской истории» (1789). В 1800 г. большим тиражом (1200 экз.) в лучшей московской типографии Сената С. И. Селивановского вышло в свет «Слово о полку Игореве» — «Ироическая песнь о походе на половцев удельного кн. Новгород-Северского Игоря Святославича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия с переложением на употребляемое ныне наречие».

В нач. XIX в. М.-П. написал неск. работ, посвященных исторической географии, хронологии, палеографии, нумизматике. Нек-рые из них были опубликованы, судьба других неизвестна. Среди опубликованных работ М.-П. — «Историческое исследование о местоположении древнего Российского Тмутараканского княжения» (СПб., 1794), посвященное доказательству расположения Тмутараканского княжества на Таманском п-ове, «Историческое замечание о начале и местоположении древнего Российского, так называемого Холмья города» (М., 1810). М.-П. первым составил научное описание найденного в 1792 г. Тмутараканского камня (ныне в ГЭ) с древнейшей надписью (1068); издал «Письмо к гр. А. И. Мусину-Пушкину о камне тмутараканском...» Олешина (1806).

Известно, что в дар вел. кнг. Екатерины Павловны в 1809 г. граф передал ряд своих рукописей, среди

к-рых были «Исторические и топографические описания Ярославской, Новгородской и Тверской губерний», «Подробное описание г. Рыбинска с примечаниями о пристани и плане города», «Рассуждения о серебряных головах, найденных в Тверском валу».

В 1807 г. М.-П. обещал Бантыш-Каменскому пожертвовать книжное и рукописное собрание в архив Коллегии иностранных дел, однако передача не состоялась. Уникальная б-ка графа, где находились также его личный архив с ежедневными записями с 1772 г. и исторические и лит. труды его сына Александра, сгорела при нашествии Наполеона в 1812 г. В это время М.-П. в имении Иловна собирал ополчение, а его дочь Наталья, забрав картины и серебро, побоялась тронуть без разрешения б-ку отца. По другой версии, домоправитель Т. Шенягин, нагружая подводы, отдал предпочтение предметам богатого интерьера. В 1813 г. Карамзин писал Малиновскому: «История наша лишилась сокровища». В огне погиб и Мусин-Пушкинский сборник. Утрата рукописи «Слова...» стала необоснованным поводом для сомнений в подлинности памятника (Зализняк. 2004).

Уцелели лишь 2 десятка рукописей, к-рые были отделены от коллекции, в т. ч. Лаврентьевская летопись и Владимирский летописец, к-рый находился у издателя П. П. Бекетова («летопись князя Кривоборского»), ряд рукописей, бывших у Карамзина, работавшего над «Историей государства Российского» («Двинские грамоты», новгородские «Судная грамота», договор Вел. Новгорода с польск. кор. Казимиром IV Ягеллончиком 1470–1471). В РГАДА хранится принадлежавший собирателю Требник XIV в. (Лифшиц А. Л. Об истории Шереметьевского требника // ДРВМ. 2003. № 3(13). С. 99–101).

В последние годы жизни М.-П. пытался продолжить собирание рукописей. В подмосковном имении Вороново им были найдены книги XVII–XVIII вв., принадлежавшие его предкам — И. А. и П. И. Мусиным-Пушкиным. Ряд рукописей из б-ки Болтина сохранились и ок. 1824 г. были переданы вдовой М.-П. для публикации П. П. Свиньину. Коллекция М.-П. 1813–1817 гг. из 16 рукописей в 1866 г. была пожертвована в Чертковскую б-ку в Москве.



По просьбе Д. Н. *Бантыш-Каменского*, для митр. *Евгения (Болховитинова)*, собиравшего материалы для «Словаря» рус. писателей, М.-П. составил заметки о своей жизни. Они попали «для прочтения» к К. Ф. *Калайдовичу* и без согласия графа были опубликованы в «Вестнике Европы».

М.-П. стал устроителем ряда значительных дворянских усадеб — Иловна, Борисоглеб (Холопий городок, с классицистическим каменным домом и церковью), Андреевское в Мологском у. Ярославской губ. и Настасьино-Покровское (Валуево) Московский губ.

В качестве владельцев Иловны Мусины-Пушкины впервые упомянуты в 1646 г. В посл. четв. XVIII — 1-й пол. XIX в. преимущественно при М.-П. в его любимой усадьбе строилось большое количество разнообразных сооружений, в т. ч. 3-этажный каменный дом (3-й этаж бревенчатый) в стиле классицизма, домовая каменная ц. во имя прп. Алексия, человека Божия, — небесного покровителя М.-П. (освящена в 1819), ветряная мельница. В 1765 г. И. Я. Мусиным-Пушкиным была построена Преображенская ц. В усадебной портретной галерее были представлены работы К. И. Лапа, Рокотова, С. Топчи и др., с кон. XVIII в. в усадьбе работала живописная школа-мастерская, в к-рой преподавал Топчи, женатый на племяннице супруги М.-П. Известны имена крепостных художников Ил. П. и Ив. П. Шляхтенковых, Ф. Уханова, братьев К. И. и Л. И. Шустовых. С 1805 г. М.-П. оказывал поддержку крепостному художнику-иконописцу Т. А. Медведеву († 1835), впосл. автору живописных работ в Троицком Измайловского полка и Воскресенском Смольном соборах в С.-Петербурге.

В унаследованной в кон. XVIII в. усадьбе Андреевское М.-П. выстроил 2-этажный деревянный дом в классицистических формах замка с элементами романтизма по асимметричному плану и разбил англ. парк. С 1949 по 1959 г. в Андреевском был расположен лагерь для заключенных. Сохранились кухонный корпус со смотровой башней, Благовещенская ц. (1781) в с. Марьино, иконостас для к-рой по заказу М.-П. написал Медведев (находится в аварийном состоянии).

М.-П. активно участвовал в благоустройстве храмов Ярославского

края: так, его усилиями был возрожден мологский Кирилло-Афанасьевский жен. мон-рь, построены 2 каменные классицистические церкви в принадлежавшем ему с. Прозорове Мологского у. (ныне Брейтовского р-на Ярославской обл.): Рождественско-Казанская (1798; разрушена в 50-х гг. XX в.) и Троицко-Михайловская (1810, росписи осуществлял Иван Шляхтенков; восстановлена); 3-престольные: Казанская ц. в с. Филиппове (Папфилове) (1796; ныне Большесельского р-на Ярославской обл.; в аварийном состоянии), Казанский храм в с. Космодамианское (1801; ныне с. Кузьма-Демьян Некоузского р-на Ярославской обл.; предполагается авторство архитектора круга Н. А. Львова; закрыта в 1957–1960), Троицкая ц. в с. Верхне-Никольское (1806; ныне Некоузского р-на Ярославской обл.).

В Валуеве предпринятые графом работы кардинально преобразили усадьбу в классицистическом стиле. В кон. 90-х гг. XVIII в. по сторонам от господского дома были сооружены 2-этажные кирпичные флигели, объединенные с ним галереями-колонадами — для кухни и театра; на рубеже XVIII и XIX вв. перед ними построили конный и скотный дворы, в плане образующие замкнутое каре; в нач. XIX в. — контору и дом управляющего при въезде на парадный двор, 3 дома церковного причта, охотничий домик на берегу реки, грот из «дикого камня». Видимо, тогда же был разбит англ. парк. В 1810–1811 гг. на месте прежнего был сооружен новый 2-этажный господский дом с бельведером и 6-колонными портиками ионического ордера с фронтонами. В этой усадьбе бывал Карамзин, к-рый с 1804 г. каждое лето жил с семьей в соседнем Остафьеве. М.-П. в свою очередь посещал там Карамзина; напр., в 1810 г. жена М.-П. завела в усадьбе обширное хозяйство. Под ее наблюдением проводилась новая отделка Покровской ц. (разрушена в 70-х гг. XX в., новый храм устроен в бывш. оранжерее в 2003).

У А. И. и Е. А. Мусиных-Пушкиных было 3 сына и 5 дочерей: Мария (1782–1863, в замужестве Хитрово), Иван, Наталья (1784–1829, в замужестве кнг. Волконская, с 1811 владелица Андреевского), Екатерина (1786–1870, в замужестве кнг. Оболенская), Александр, София (1792–1878, в замужестве кнг. Шаховская),

Варвара (1796–1829, в замужестве кнг. Трубецкая), Владимир. Детей воспитывал иезуит аббат А. Сюрюг.

Старший сын М.-П. Иван (1783–1836), поступив в 1812 г. в петербургское ополчение, закончил войну в 1815 г. в чине ген.-майора, за доблесть и мужество был награжден 5 российскими и 3 иностранными орденами, имел чин гофмейстера. Его сын Алексей (1825–1879) — гофмаршал, петербургский уездный предводитель дворянства; внуки: Александр (1855–1918) — гофмейстер, попечитель Одесского и С.-Петербургского учебных округов, автор мн. работ по педагогике; Владимир (1868–1918) — церемониймейстер, член Гос. совета, Черниговский губ. предводитель дворянства. Др. сын Ивана — Александр (1827–1903), генерал от кавалерии, командующий войсками Одесского военного окр., его старший сын Александр (1856–1907) — камергер, вологодский и минский губернатор. Третий сын, Владимир (1830–1886), — действительный статский советник, почетный московский мировой судья, его сын Владимир (1870–1923) — член IV Гос. думы, товарищ главноуправляющего землеустройством и земледелием, участник Добровольческого движения.

Младший сын М.-П. Владимир (1798–1854) — участник «Северного общества», знакомый Пушкина, владеец Настасьино (с 1829) и Иловны. Его жена — Эмилия Карловна, урожд. Шернваль фон Валлен (1810–1846). В честь святых Кирика и Иулитты, память к-рых празднуется в день именин Владимира (15/28 июля), был освящен придел усадебной церкви в Валуеве.

Александр Алексеевич (1788–1813), средний сын М.-П., рано поступил на военную службу, имел боевой опыт во время войны с Турцией в 1808–1809 гг., с 1812 г. воевал в отряде атамана М. И. Платова, был произведен в майоры. М.-П. видел в Александре, члене Об-ва истории и древностей российских, продолжателя своего дела — собирателя и издателя российских древностей. Александром был издан перевод «Речи Флавиана, патриарха Антиохийского, к греческому императору Феодосию» (М., 1804, 1813<sup>2</sup>). Но 23 марта 1813 г. Александр был смертельно ранен на поле боя под г. Лüneбургом, это известие еще больше подорвало силы и здоровье М.-П.



Отпевание М.-П. состоялось в Богоявленском соборе Москвы, гроб с его останками крестьяне перенесли на руках для погребения в усадьбу Иловна. В связи с созданием Рыбинского водохранилища все постройки усадеб Иловна и Борисоглеб в 1937–1940 гг., а также Кирилло-Афанасьевский монастырь были разрушены, территории затонлены; остатки усадьбы Иловна выявлены под водой в 2016–2017 гг.

Ист.: *Олеин А. И.* Письмо к гр. А. И. Мусину-Пушкину о камне тмутараканском, найденном на о-ве Тамани в 1792 г., с описанием картин, к письму приложенных. СПб., 1806; *[Калайдович К. Ф.]* Записки для биографии его сиятельства гр. А. И. Мусина-Пушкина // ВЕ. 1813. Ч. 72. № 21/22. Отд. 2. С. 76–91; Рескрипт Екатерины II к гр. А. И. Мусину-Пушкину // РА. 1870. Кн. 1. № 4/5. Стб. 718; Ист. рассказы и анекдоты, записанные со слов именитых людей П. Ф. Карабаевым // РС. 1872. Т. 5. № 1. С. 129–147; № 3. С. 457–468; № 4. С. 670–680; № 5. С. 767–773; Т. 6. № 7. С. 87–97; № 9. С. 285–292; *Бантыш-Каменский Н. П.* Московские письма... к кн. А. Б. Куракину // РА. 1876. Кн. 3. № 11. С. 257–284; Из бумаг прот. П. Алексеева // Там же. 1882. Кн. 2. № 3. С. 82–90; 1910. Кн. 1. № 2. С. 310–313; Сб. мат-лов для истории Имн. С.-Петербургской АХ за 100 лет ее существования. СПб., 1884. Ч. 1; Восп. кн. С. В. Мещерской. Тверь, 1902; *Бухерт В. Г.* Неизвестные письма А. И. Мусина-Пушкина // Мусины-Пушкины: Сб. Ярославль, 1996. С. 107–116.

Лит.: *Калайдович К. Ф.* Биограф. сведения о жизни, ученых трудах и собрании российских древностей гр. А. И. Мусина-Пушкина // Зап. и тр. ОИДР. М., 1824. Ч. 2. Отд. 2. С. 3–48; *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь рус. светских писателей. М., 1845. Т. 2; *Бантыш-Каменский Д. П.* Словарь достопамятных людей Русской земли. СПб., 1847. Ч. 2. С. 451–471; *Стоюнин В. Я.* Тр. Вольного рос. собрания, бывшего при Моск. ун-те // ЖМНП. 1854. Ч. 84. Отд. 5. № 10. С. 1–18; № 11. С. 19–42; *Сушков Н. В.* Моск. университетский благородный пансион и воспитанники Моск. ун-та, гимназий его. Университетского благородного пансиона и Дружеского общества. М., 1858; *Барсуков Н. П.* Объяснительный указ. к Дневнику А. В. Храповицкого // Дневник А. В. Храповицкого. СПб., 1874. С. 535–542; *Сухомлинов М. И.* История Рос. академии. СПб., 1885. Вып. 7; *Барсов Т. В.* Свят. Синод в его прошлом. СПб., 1896; *Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Свят. Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст. Каз., 1900<sup>2</sup>; *Мусин-Пушкин С. А.* Очерки Моложского у. Ярославль, 1902; *Титлинов Б. В.* Гавриил Петров, митр. Новгородский и С.-Петербургский: (1730–1801). Пг., 1916. С. 384–385; *Филиппов А. П.* Каталог членов и обер-прокуроров Свят. Правит. Синода за XVIII в. М., 1916; *он же.* Члены Свят. Синода и обер-прокуроры 1721–1799 гг. // ЧОИДР. 1917. Кн. 2. Смесь. С. 56–89; *Светлов Л. Б.* «Общество любителей российской учености» при Моск. ун-те // НА. 1950. Т. 5. С. 300–322; *Лихачев Д. С.* История подготовки к печати ркп. «Слова о полку Игореве» в кон. XVIII в. // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 66–89; *Дмитриев Л. А.* История первого издания «Слова о полку Игореве». М.: Л., 1960; *он же.* Первые издатели «Слова» // Вестн. АН СССР. 1976. № 4.

С. 97–103; *Творогов О. В.* К вопросу о датировке Мусин-Пушкинского сб. со «Словом о полку Игореве» // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 137–164; *он же.* История открытия «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 2. С. 318–320; *он же.* Мусин-Пушкинский сб. // Там же. Т. 3. С. 287–291; *Моисеева Г. Н. А. И. Мусин-Пушкин* — издатель древнерус. памятников // Книга в России до сер. XIX в. Л., 1978. С. 74–86; *она же.* О «Собрании российских древностей» А. И. Мусина-Пушкина // ПКНО. 1983. М., 1984. С. 14–26; *она же.* Спасо-Ярославский хронограф и «Слово о полку Игореве»: (К истории сб. А. И. Мусина-Пушкина со «Словом»). Л., 1984<sup>2</sup>; *Медведева А. А.* Тмутараканский камень. М., 1979; *Прийма Ф. Я.* «Слово о полку Игореве» в рус. ист.-лит. процессе 1-й трети XIX в. Л., 1980; *Козлов В. П.* Колумбы рос. древностей. М., 1985<sup>2</sup>; *он же.* Кружок А. И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве»: Новые страницы истории древнерус. поэмы в XVIII в. М., 1988; *он же.* Мусин-Пушкин А. И. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3. С. 285–287; *Гребенюк В. П.* Экземпляры 1-го изд. «Слова о полку Игореве» в неких частных мск. собраниях // Альм. библиофила. М., 1986. Вып. 21. С. 47–61; *Кушкин В. А.* Ранние упоминания о Мусин-Пушкинском списке «Слова о полку Игореве» // Там же. С. 62–73; *Омельченко О. А.* Церковь в правосл. политике «просвещенного абсолютизма» в России // Ист.-правовые вопросы взаимоотношений гос-ва и Церкви в истории России. М., 1988. С. 24–92; *Булахов М. Г.* «Слово о полку Игореве» в лит.-ре, искусстве, науке. М., 1989; *Кудрявцев Ф.* Семья рус. книголюбов // Альм. библиофила. М., 1989. Вып. 25. С. 78–87; *Ключевский В. О.* Ист. портреты: Деятели ист. мысли. М., 1990. С. 449–452; *Моисеева Г. Н., Крбец М. М.* Йозеф Добровский и Россия. Л., 1990; *Аксенов А. И.* С любовью к Отечеству и просвещению: А. И. Мусин-Пушкин. Рыбинск, 1994; *Озеров К. К.* Молога, Ярославской губ.: Дворянская усадьба Андреевское и ее владельцы, XIX — нач. XX ст.: Люди, судьбы, время // ИКРЗ, 1993. Ростов, 1994. С. 165–171; *Фруменкова Т. Г.* Обер-прокуроры Свят. Синода: (1722–1917) // Из глубины времен. СПб., 1994. Вып. 3. С. 20–29; Мусины-Пушкины: Сб. / Сост.: Т. И. Гулина и др. Ярославль, 1996; *Краснова Е. И.* На Мойке, против «Новой Голландии» // Петербургские чт.–97. СПб., 1997. С. 42–45; *она же.* А. И. Мусин-Пушкин в Петербурге // Певский архив. СПб., 1999. Т. 4. С. 195–207; Мусины-Пушкины в истории России: Мат-лы междунар. науч. конф. «А. И. Мусин-Пушкин и его потомки в истории России». Рыбинск, 1998; *Шевырев С. П.* История имп. Моск. ун-та, написанная к 100-летию его юбилею, 1755–1855. М., 1998<sup>3</sup>; *Подъяпольская Е. Н. и др.* Памятники архитектуры Московской обл. М., 1999. Вып. 3. С. 160–163; Вопреки веку Просвещения: Высокопросв. Гавриил (Петров), митр. Новгородский и С.-Петербургский: Жизнь, творчество, кончина. М., 2000. С. 31–41, 502–505; *Коробко М. Ю. и др.* Валуево. М., 2000; *Лонгинов М. Н.* Новиков и моск. мартинисты. СПб., 2000; *Топоров В. П.* Из истории рус. лит-ры. М., 2001–2007. Т. 2: Рус. лит-ра 2-й пол. XVIII. 3 кн.; *Стетатов В. П.* Рус. служилое дворянство 2-й пол. XVIII в. СПб., 2003; *Зализняк А. А.* «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. М., 2004; *Иванов И. А., диак.* Деятельность обер-прокуроров Св. Синода в эпоху Екатерины II // Вестн. ПСТГУ: Философия, филология, история. 2004. № 3. С. 160–176; *он же.* Госу-

дарственно-церк. отношения в политике «просвещенного абсолютизма» Екатерины II // История гос-ва и права. М., 2008. № 4. С. 20–23; *он же.* «Око государево и стряпчий о делах государственных» в системе гос. церковности екатерининской эпохи // *Он же.* Взаимоотношения Церкви и гос-ва во 2-й пол. XVIII в. М., 2010. С. 3–32; Екатерина II: Pro et contra. СПб., 2006; *Кириченко Е. И.* Президенты Имп. Академии художеств. М., 2008; *Пряхин Ю. Д.* Греки в истории России XVIII–XIX вв. СПб., 2008. С. 121–135; *Климент (Капалин), митр.* РПЦ на Аляске до 1917 г. М., 2009. С. 39–43, 60; *Вяткин В. В.* Синодальные обер-прокуроры при Екатерине II // Вестн. Челябинского гос. ун-та. Сер.: История. 2011. Вып. 43. № 1(216). С. 107–113; *он же.* А. И. Мусин-Пушкин // ВИ. 2013. № 9. С. 20–32; *Бобрин Ю. Г.* Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сб. со «Словом о полку Игореве» // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 528–553; *Глазова А. С.* Моск. митр. Платон (Левшин) (1737–1812) и его церк.-гос. деятельность: Дис. Воронеж, 2014. С. 124–125; *Красавин В. А. А. И. Мусин-Пушкин и П. М. Карамзин* // Молодой ученый. Каз., 2014. №10(69). С. 479–483.

*Прот. Александр Берташ*

**МУСПЕЛЬХЕЙМ** [древнеисл. Múspellsheimr — мир, обиталище Муспелля], один из 9 миров горизонтального пространства в древнесканд. мифологии. М. расположен к югу от мировой бездны Гиннунгага и является миром огня: «Это светлая и жаркая страна, все в ней горит и пылает» (Младшая Эдда. С. 15). М. правит великан Сурт, который «сидит на краю Муспелля и его защищает, в руке у него пылающий меч...» (Там же). Населяют его огненные великаны, «сыновья Муспелля», или «люди Муспелля» (Старшая Эдда: Перебранка Локи, 42; Прорицание вёльвы, 51). Предполагается, что Муспелль — имя огненного великана (возможно, от Mund-spill — разрушитель мира (Вселенной); существует еще ок. 20 этимологий).

Благодаря огню М. было положено начало жизни и космоса: теплый воздух из М. смешался с инеем, растопил его и стекающие капли ожили и приняли образ великана *Имира*, прародителя инеистых великанов, а также, по одному из вариантов, мужчины и женщины, к-рые выросли у него под мышкой из его пота. Позднее из тела Имира была создана Вселенная. Кроме того, из тающего от тепла М. инея возникла корова Аудумла, к-рая вылизала из соленых камней прародителя богов асов — Бури (Рожденный). Создавая космос и Землю, асы *Один* и его братья Вили и Ве превратили искры из М. в звезды: они «взяли сверкающие искры, что летали кругом, вырвавшись из Муспелльхейма,



и прикрепили их в середину неба Мировой Бездны, дабы они освещали небо и Землю». Часть звезд они укрепили неподвижно, другие же, для того чтобы узнавать время, разместили так, чтобы они двигались по кругу, обходя его за один год.

Являясь источником жизни, М. в то же время несет гибель мира: после поражения асов в сражении с хтопическими чудовищами мир исчезает в пламени М. (см. *Ragnarök*). «Сыновья Муспелля» появляются на поле сражения одновременно с хтопическими чудовищами: через отверстие в разверзшихся небесах они проносятся под предводительством великана Сурта по мосту-радуге Биврёст, к-рый рушится под копытами их коней. Они образуют отдельное от др. чудовищ войско, сражающееся с асами. «Люди Муспелля» прибывают на корабле Нагльфар, к-рым управляет Локи (Прорицание вёльвы. 51). В конце битвы пламя, окружающее Сурта, поглощает и уничтожает мир.

Представления о М. в текстах XIII в. противоречивы, что отражает размывание мифологической картины мира в Скандинавии 200 лет спустя после принятия христианства. Вероятно, однако, что они восходят к дохрист. (общегерм.) мифологической традиции и были связаны с концом мира. Всеобщий пожар, предшествующий Страшному Суду и соответственно концу мира, изображен в древневерхненем. энической поэме, написанной аллитерационным стихом, — «Муспилли» (название дано 1-м издателем поэмы по считающемуся ключевым слову поэмы). По наиболее распространенному мнению, слово *muspilli* означает «пожар при конце мира». Большой фрагмент поэмы сохранился в единственной рукописи ок. 870 г., принадлежавшей Людовику II Немецкому (Монах. Сlm. 14098). Поэма состоит из языческих и христ. элементов, и сюжеты ее обеих частей посвящены борьбе с антихристом. В 1-й части поэмы ангелы и дьявол сражаются за душу умершего; во 2-й — описывается битва прор. Илии с антихристом в конце времен; антихрист побежден, по от крови, текущей из ран пророка, начинается пожар, к-рый уничтожает весь мир, затем следует картина Страшного Суда. Неизвестно, существует ли прямая связь между «Муспилли» и мифологией мира огня

в Скандинавии XIII в., но не исключено, что в общегерм. мифологии присутствовал концент огня, животворящего, с одной стороны, и разрушающего — с другой, к-рый отразился и в христианской по содержанию поэме, и в древнесканд. мифологии. Лит.: Krogmann W. *Muspilli und Muspellsheim* // Zschr. f. Religions- und Geistesgeschichte. Leiden, 1953. Bd. 5. H. 2. S. 97–118; Finger H. *Untersuchungen zum «Muspilli»*. Gött., 1977; Simek R. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart, 1984. S. 274–276; Laur W. «Muspilli», ein Wort christlicher und vorchristlicher germanischer Eschatologie // *Althochdeutsch* / Hrsg. R. Bergmann e. a. Hdlb., 1987. Bd. 2: Wörter und Namen. S. 1180–1194; Lindow J. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxf., 2001. P. 234; Jeske H. *Zur Etymologie des Wortes «muspilli»* // Zschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur. Stuttg., 2006. Bd. 135. H. 4. S. 425–434.

Е. А. Мельникова

**МУСТИОЛА И ИРИНЕЙ** [лат. *Mustiola et Irenaeus*] († между 270 и 275), мученики (пам. зап. 3 июля), пострадали в г. Клузний (совр. Кьюси, Италия). Мученичество М. и ее спутников (ВНЛ, N 4455–4456) было составлено в нач. VIII в. в связи с перенесением мощей М. из катакомб в по-



что ее почитали в Клузнии уже в IV в., а также то, что она была благотворительницей недавно возникшей (2-я пол. III в.) цер-

Катакомбы св. Мустииолы в Кьюси, Италия

ковной общины в этом городе, есть указания в Матрирологе Иеронима 1-й италийской редакции нач. V в. Воздвигнутый в IV в. 1-й кафедральный

храм этого города был посвящен М. Это была базилика, находившаяся за городскими стенами к востоку от города, над катакомбами. Возможно, храм возник на месте имения М., к-рое она предоставила в распоряжение христ. общины.

Обнаруженная в катакомбах надпись IV в. свидетельствует о том, что потомки М. проживали в Клузнии и в V в., принимая активное участие в жизни города. В этой надписи упоминается некая знатная женщина Юлия Анисия Фелицисима «из рода святой Мустииолы» (ex genere Mustiolae sanctae) (*Lanzoni. Diocesi. Vol. 1. P. 552*). В VI в. еп. Флорентин сделал кафедральным собором основанную им ц. св. Секундина. Однако в загородной

храм этого города был посвящен М. Это была базилика, находившаяся за городскими стенами к востоку от города, над катакомбами. Возможно, храм возник на месте имения М., к-рое она предоставила в распоряжение христ. общины.

Обнаруженная в катакомбах надпись IV в. свидетельствует о том, что потомки М. проживали в Клузнии и в V в., принимая активное участие в жизни города. В этой надписи упоминается некая знатная женщина Юлия Анисия Фелицисима «из рода святой Мустииолы» (ex genere Mustiolae sanctae) (*Lanzoni. Diocesi. Vol. 1. P. 552*). В VI в. еп. Флорентин сделал кафедральным собором основанную им ц. св. Секундина. Однако в загородной



базилике почитание М. продолжалось. В нач. VIII в. герцог Беневента Григорий отреставрировал базилику, и тогда же мощи святой были перенесены из катакомб в пристройку к алтарю базилики. Нет сведений, подтверждающих тот факт, что Григорий, будучи арианом, сделал эту базилику центром арианства в Клузии. В любом случае после падения Лангобардского королевства и перехода Италии под власть Карла Великого (774) арианство было упразднено. В средние века при этой церкви существовала община *регулярных каноников*. В 1474 г. она была ликвидирована, и церковь вместе с землей приписали к кафедральному собору г. Кьюси; тогда же провели освидетельствование мощей М. Через некоторое время при ц. М. был учрежден конвент францисканцев, в 1784 г. был распущен по распоряжению еп. Кьюси и Пьенцы Джузеппе Пашини. Тогда же мощи святой были перенесены в кафедральный собор св. Скундина и помещены в реликварии на главном алтаре. Ветхая базилика за городскими стенами разобрана в нач. XX в.

М. за пределами Кьюси почитали в Ареццо, Сисне, Перудже, Пистое. В Пезаро (адриатическое побережье Италии) статуты городской коммуны 1327 г. предписывали совершать ежегодное празднование с процессиями в память святой, заступничество к-рой, по мнению жителей Пезаро, помогло им одержать победу над врагами, атаковавшими город в день ее памяти.

В Мученичестве 3 июля указано как день кончины М., 23 июля — как день погребения. 3 июля как день памяти мучеников отмечен в Мартирологе Узуарда (IX в.), данные к-рого совпадают с текстом Мученичества, и в Римском Мартирологе Цезаря Барония (60-е гг. XVI в.). Однако в Мартирологе Иеронима ее память помещена под 23 нояб., и она названа Дольчиссима (Сладчайшая). Появление этого эпитета дало Ф. Ланцони основание утверждать, что св. Дольчиссима, почитаемая в г. Сутри, и М. — одно лицо. Культ М. перешел в этот город, ее память отмечается 16 сент. Историческое существование диак. И. остается под вопросом. Отдельного его почитания ни в Клузии, ни в Сутрии не прослеживается.

Ист.: ActaSS. Iulii. T. 1. P. 638–641; MartRom. Comment. P. 268; MartHieron. Comment. P. 617.

Лит.: Lanzoni. Diocesi. Vol. 1. P. 423, 480, 531, 552–553; Ferrali S. Mustiola e Ireneo // BiblSS. Vol. 9. Col. 681–685.

Д. В. Зайцев

**МУСУЛЬМАНЕ** — см. *Ислам*.

**МУТАЗИЛИТЫ** [аль-му'тазиля; араб. «обособившиеся», «отделившиеся», «удалившиеся»], представители мусульм. рационалистического богословия, игравшего значительную роль в религиозно-политической жизни Омейядского и особенно Аббасидского халифатов в VII–X вв. Направление, объединившее М., было основано Василом ибн Атой (699, Медина — 748, Басра) и Амр ибн Убайдом (699, Балх, совр. Афганистан — 761, Басра) в Басре после того, как они «обособились», покинув богословский кружок Хасан аль-Басри (642, Медина — 728, Басра), видного богослова и одного из первых аскетов, прямых предшественников суфиев. Самоназванием М. было «люди справедливости и единобожия» (ахл ал-адл ва-таухид). Считается, что мутазилизм был одним из важнейших направлений *калама* (араб. «слово», «речь»), рационально толковавшего догматы ислама и в основном не следовавшего религ. авторитетам. Первоначально противоречий между мутазилизмом и суфизмом (мусульм. мистицизмом) не было. Исторически оба течения восходят к школе Хасан аль-Басри. Определенную связь можно проследить между идеями мутазилизма, фикха (мусульм. юриспруденции) и греч. философии, к-рая приобрела широкое распространение среди арабо-мусульм. образованной элиты. Неслучайно М. отрицали необходимость буквального следования религ. авторитетам и традициям (таклид) и считали сомнение первым условием познания.

О взглядах Василя ибн Аты известно мало. Единая система мировоззрения М. сформировалась позже в трудах др. богословов из Басры: Абу-ль-Хузайля аль-Аллафа (ум. ок. 849), Муаммара ибн Аббада (ум. ок. 830), Ибрахима ан-Наззума (ум. ок. 845), а также в сочинениях багдадского мыслителя Бинира ибн аль-Мутамира (ум. между 825 и 840). К этому кругу богословов относился и крупнейший прозаик энциклопедист аль-Джахиз (775–868).

М. критически относились к Омейядам и приветствовали приход к власти Аббасидов. Их идеи успешно раз-

вивались при халифах: Харуне ар-Рашиде (786–809), аль-Амине (809–813) и особенно при аль-Мамуне (813–833), к-рый привлекал к управлению гос-вом ученых и основал в Багдаде академию «Дом мудрости» (араб. Дар аль-хикма). В 827 г. аль-Мамун провозгласил тезис о сотворенности Корана как офиц. доктрину халифата, а за 2 месяца до смерти в 833 г. ввел специальную проверку (михна) для судей, правоведов и богословов на предмет их лояльности мутазилизму. В основном это касалось лиц, занимавших гос. должности. Такие проверки проводились и при следующих халифах — аль-Мутасиме (833–842) и аль-Васике (842–847), но халиф аль-Мутаваккиль (847–861) подверг М. гонениям. Особое неприятие у ортодоксальных богословов вызывала убежденность М. в сотворенности Корана.

Позднее, в период правления Буидов, благодаря деятельности Абдул-Джаббар ибн Ахмада (935–1025), ставшего главным судьей (кади) иран. провинции Рей, мутазилизм вновь становится активным направлением в ислам. богословии. В нач. 50-х г. XX в. были обнаружены труды Абдул-Джаббара вместе с сочинениями его непосредственных учеников Абу Рашида ан-Нипапурри (ум. ок. 1024) и Ибн Маттувайха (ум. в 1076). Найденные произведения стали основным источником учения М. В XII–XIII вв. мутазилизм получил распространение в Хорезме; вносил активность М. угасает, труды представителей школы М. ушитожают.

М. считали, что человек кроме 5 органов чувств обладает еще и «светом разума», на суд к-рого должны быть отданы все проблемы бытия. Концепция разума у М. была тесно связана с принципом справедливости (адль), т. е. с нравственной функцией различения добра и зла, истинного и ложного. Они полагали, что эти понятия объективно существуют и отражаются в действиях человека. Различение добра и зла доступно разуму в той же мере, как зрячему — различение цветов. Бог по своей природе представляет доброе начало и «совершает только благо и добро, и [Его] мудростью обусловлена забота о благе людей» (*аш-Шахрастани*. 1984. С. 55). Страдания, которые человек испытывает в земной жизни, либо являются расплатой за грехи, либо предполагают



компенсацию в горнем мире. Каждому разумному человеку доступно различение добра и зла, люди в этом смысле равны. Такое положение фактически уравнивало обыкновенного человека с пророком. М. выступали против обожествления пророка Мухаммада и сомневались в догмате о его непогрешимости.

Вторым важнейшим принципом М., на котором они строили свою доктрину, был принцип единобожия (таухид), при этом они трактовали его с большей последовательностью, чем традиц. богословы. М. видели сущность единобожия не только в отношениях Бога с миром, но и в самой сути божественного начала. Они считали, что существование Божие постигается постепенным изучением мира, к-рый был сотворен в определенное время вечным Создателем. По их мнению, единство Создателя было бы нарушено, если бы рядом с ним существовали отдельные божественные атрибуты (знания, воля, могущество, вездесущность и др.). М. доказывали, что эти атрибуты идентичны самому Богу, т. к. если признать божественные качества существующими отдельно, то это приведет к признанию извечно-го существования неск. сущностей одновременно, и т. о. будет нарушен принцип единобожия.

К принципу единобожия примыкал их тезис о сотворенности Корана. М. отвергали догмат о вечности Корана. По их мнению, утверждение ортодоксальных богословов о том, что слово Бога существовало вечно и независимо от Него, ведет к признанию кроме единого и извечного Бога еще и другого божества. В своих доказательствах сотворенности Корана М. использовали некие методы исторической и филологической критики. Напр., они говорили, что в Коране кроме вневременных истин часто упоминаются конкретные исторические события, а такие упоминания не могли иметь место раньше, чем произошли эти события (напр., рассказ о Ное и всемирном потопе).

М. ставили под сомнение утверждение ортодоксальных богословов о том, что Коран является не только чудом, но и доказательством пророческой миссии Мухаммада; считали, что стиль коранического текста подчеркивает лит. талант пророка, умело пользовавшегося рифмованной прозой (садж).

М. первыми в мусульм. богословии стали применять аллегорическое толкование Корана (тавилъ). Они отказывались понимать буквально те отрывки из Корана, где божественное начало выступает в человеческом облике. Напр., они отвергали утверждения Корана о том, что у Господа есть глаза и уши, что в загробной жизни праведники смогут увидеть Бога, что существует мост, ведущий в рай (сират). По мнению М., все подобные фрагменты текста следует рассматривать как иносказания.

М. отрицали предопределенность всех явлений в конечной Вселенной, поскольку, по их мнению, божественная справедливость доминирует над бытовым представлением о предопределенности. Они признавали наличие свободной воли у человека, утверждая, что Бог — не единственная причина происходящего и что у человека есть право на свободный выбор при совершении поступков. «Они сходились на том, что человек способен [на самостоятельные действия], творец своих поступков — хороших и плохих — заслужит в загробной жизни воздаяния и наказания в соответствии с тем, что он делает» (Там же).

Важным вопросом мусульм. богословия в VII–X вв. был вопрос о том, остается ли мусульманином человек, совершивший тяжкий грех, или он переходит в разряд неверных. Об этом сохранилось высказывание Валида ибн Аты, к-рое считается классическим: «Я считаю, что совершивший тяжкий грех не является ни безусловно верующим, ни безусловно неверующим, а находится в промежуточном состоянии: ни верующий, ни неверующий» (Там же. С. 58).

М. считали, что у грешников есть возможность исправиться, верили в то, что необходимо совершать добрые дела, и призывали окружающих не только самих воздерживаться от совершения дурных поступков, но и удерживать от этого других.

В наши дни в арабо-мусульм. мире начинают говорить о «новом мутазилизме», наиболее ярким представителем к-рого считается алжирский мыслитель Мухаммед Аркун (1928–2010).

Ист.: *Abd al-Jabbār ibn Ahmad al-Asadābādī. Sharh al-usūl al-khamsah. Cairo, 1965* (на араб. яз.); *idem. Kitāb al-Majmū fi al-muhit bi-al-taklīf. Bayrūt, 1965. Ч. 1.* (на араб. яз.); *idem. Al-Mughnī fi abwāb al-tawhīd wa-al-'ādī. Cairo, 1962–1966* (на араб. яз.); *idem. Fadl al-i'izāl wa-tabaqāt al-*

*Mu'tazilah. Tūnis, 1974* (на араб. яз.); *аш-Шах-расмани Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах. М., 1984. Ч. 1.*

Лит.: *Nader A. N. Le système philosophique des Mu'tazila. Beyrouth, 1956; Martin R. C. e. a. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxf., 1997; Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: Мутазилитский калам. Новосибир., 2005; Cooperson M. Al-Ma'mun. Oxf., 2005; Ess J., van. The Flowering of Muslim Theology. Camb. (Mass.), 2006; Ануков А. М., Смирнов А. В. Логические основания философии времени мутазилитов // Философский ж. 2009. № 2(3). С. 132–163.*

М. Ю. Рошин

**МУТАКАЛЛИМЫ** [от араб. «калам» — слово], мусульм. богословы-схоласты. Среди ислам. богословов велись споры о том, как следует интерпретировать слово Аллаха, открытое в Коране (Калам Аллах): как несотворенную часть божественной сущности или как то, что было сотворено в процессе говорения, т. е. о несотворенности или сотворенности Корана (см. ст. *Мутазилиды*). Обращение к разуму как к высшей инстанции объединяло М. с философами арабо-мусульм. мира, опиравшимися на авторитет Аристотеля (араб. «фаласифа»). Различие между ними состояло в том, что для первых отправной точкой рассуждений были нормативные принципы ислама и проблематика, характерная для мусульм. богословия, а для вторых — нормативные принципы разума и античные модели философствования. М. стремились опровергнуть богословские аргументы христиан, иудеев и представителей др. религий. Они занимались вопросом совмещения божественной справедливости с предопределенностью по-смертного наказания грешников. Др. задачей была гармонизация противоречивых фрагментов в Коране и хадисах. Хотя поиск знания (араб. «илм») является религиозной обязанностью всех мусульман, изучение науки калама (араб. «илм аль-калам») считалось предназначением высокообразованных ученых. По мнению имама Мухаммада аш-Шафии (767–820), основателя шафитского мазхаба, должно быть ограничено число знающих калам людей, к-рые могли бы защищать чистоту веры. Знаменитый мусульм. ученый Абу Хамид аль-Газали (1058–1111) полагал, что наука калама является не индивидуальной обязанностью отдельных мусульман, а коллективной ответственностью всей общины (араб. «умма»). Ханбалиты



ский суфий Хаваджа Абдулла Ансари (1006–1089) написал специальный трактат «Дамм аль-Калам уа ахлихи» (Справочник по каламу и его представителям [мутакаллимам]), в к-ром критиковал использование калама.

По мнению совр. мусульм. ученого Нух Ха Мима Келлера (род. в 1954), критическое отношение мусульм. ученых к каламу было связано с негативным отношением к рационалистической богословской школе мутазилитов, поэтому такие мыслители, как аль-Газали и имам Мухиддин ан-Навави (1233–1277), находили позитивные и негативные стороны калама и предостерегали от схоластических нападков мутазилитов и джахмитов, последователей мусульм. богослова Джахма ибн Сафвана (убит в 745), к-рого ранние хапбалиты считали еретиком (*Keller Nuh Ha. Mim Kalam and Islam // Islamica. L., 2005. N 13. P. 15–27*).

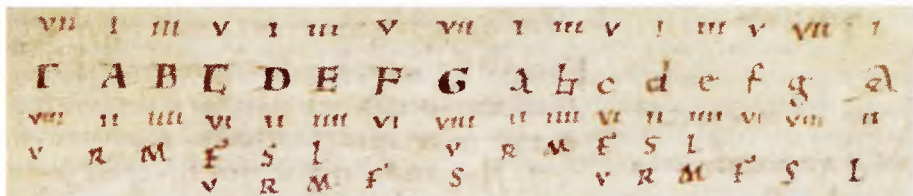
Под влиянием мусульм. калама в иудейской среде сформировалось аналогичное течение богословов-М., как их называл евр. мыслитель Маймонид (1135/38–1204). Среди видных М. были как представители ортодоксального иудаизма, так и карамы.

Ист.: *al-Ash'ari Abu'l-Hasan. Maqalat al-Islamiyyin* / Ed. H. Ritter. Istanbul, 1909–1930. 2 т.; *idem* / Ed. «Abd al-Hamid, Cairo, 1950–1954; *al-Khayyat abu 'l-Husayn. Kitab al-Intisar wa 'l-radid 'ala Ibn al-Rawandi al-mulhid* / Ed. H. S. Nyberg, trad. A. N. Nadir, Beirut, 1957; *Ibn al-Murtada ibn Jahya. Die Klassen der Mu'taziliten* / Diwald-Wilzer. Wiesbaden, 1961; *аш-Шахрастанни Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах* / Пер. и коммент.: С. М. Прозоров. М., 1984. Ч. 1: Ислам. Лит.: *Wolfson H. A. The Jewish Kalam // The 75th Anniversary Volume of the JQR Phil.* 1967. P. 544–573; *idem. The Philosophy of the Kalam. Camb. (Mass.): L., 1976; Сагадеев А. В. Калам (обзор) // Классический ислам: Традиц. науки и философия. М., 1988. С. 47–84; Вольф М. Н. Становление философии калама в рамках спекулятивной теологии ислама // *Она же. Средневеков. араб. философия: Мутазилитский калам. Новосиб., 2005. С. 5–14.**

М. Ю. Роцин

**МУТА́ЦИЯ** [лат. *mutatio* — перемена, изменение], муз. термин.

В западной церковной музыке, в системе *сольмизации* ср. веков, Возрождения и барокко, — переход из одного гексахорда (6-ступенного звукоряда со структурой: тон-тон-полутон-тон-тон) в другой; в теории многоголосной муз. композиции того же времени М. объяснялось расширение звуковой системы (звуковысотного «материала» композиции),



Анонимная схематическая иллюстрация в собрании трактатов Гвидо Аретинского. 2-я пол. XI в. (Monac. Clm. 14523. Fol. 132)

гл. обр. за счет транспозиционной и альтерационной хроматики.

М. изначально была разработана в дидактических целях — для верного интонирования мелодий *григорианского пения*. Если *амбитус* распева выходил за пределы одного гексахорда, возникала необходимость перехода из одного гексахорда в другой. При таком переходе слог (*vox*) одного гексахорда мысленно приравнивался к слогу др. гексахорда. Напр., звук «а» в натуральном гексахорде (с основанием C-ut) соответствует слогу «la». Чтобы осуществить переход к «b» (звуку, выходящему за пределы натурального гексахорда), необходимо мысленно приравнять «la» натурального гексахорда к «mi» мягкого гексахорда (с основанием F-ut), после чего (уже в пределах мягкого гексахорда) возможно совершить голосом интонационно верный интервальный ход «mi—fa» (см. схему).

| Стандартный механизм мутации |        |               |    |
|------------------------------|--------|---------------|----|
| C D E                        | F G    | a             | b  |
| ut re mi                     | fa sol | la            |    |
|                              | ut re  | mi            | fa |
|                              |        | место мутации |    |

Если в распеве происходил выход за пределы нормативной миксодиатоники (7-ступенной диатоники с двойной ступенью b/h), такое расширение звуковой системы получало теоретическое объяснение через «ложную мутацию» (*mutatio falsa*). Для этого нужно было представить себе гексахорд с «ненормативным» основанием, от к-рого строятся общеизвестные 6 слогов (ut, re, mi, fa, sol, la). Напр., если положить «ut» на клавиш «D», то слог «mi» придется на клавиш «fis», к-рый отсутствует в нормативной звуковой системе (*musica vera*, букв. — «истинная музыка»), что приведет к возникновению «ложной музыки» (*musica falsa*, отсюда тер-

мин *mutatio falsa*), или «вымышленной музыки» (*musica ficta*), — звуко-ступеней из чужого интервального рода, а именно (транспозиционной и/или альтерационной) хроматики.

Введение М. в обиход муз. практики теоретики с XII в. связывали с именем Гвидо Аретинского. Однако ни в одном из достоверных трактатов Гвидо понятие М. и к.-л. термины, его подразумевающие, не содержатся. У Гвидо (в «Послании о незнакомом распеве») слог «ut... la» приложены только к клавишам «C... A». Весьма вероятно, что он экстраполировал их как модальные функции и на др. клавиш звукоряда, поскольку объем описанного Гвидо звукоряда выходит далеко за пределы одного гексахорда.

Рукописи трактатов Гвидо, в которых его тексты «гlossируются» (анонимными) схематическими иллюстрациями гексахордов от разных высот (т. о., неизбежно подразумевается М.), появляются во 2-й пол. XI в. Напр., в рукописях Brit. Lib. Add. 10335, Cassin. Arch. 318 и Monac. Clm. 14523 гексахордовый ряд слогов расписан по отношению к высотам «C» и «G» (т. е. показаны натуральный и твердый гексахорды). В рукописи Monac. Clm. 14965a. Fol. 1v (ок. 1100) слог приложены уже ко всем 3 «гвидоновым» гексахордам: натуральному (от C), твердому (от G) и мягкому (от F). В рукописи Monac. Clm. 14523 (Fol. 132; см. ил.) гексахордовые слог обозначены прописными лат. буквами V (ut), R (re), M (mi) и т. д.; рим. цифры над буквами нотации показывают родственные (согласно учению Гвидо о «видах родства») высотные классы, напр., цифра III означает 3-й вид родства, к-рый объединяет высотные классы «B» и «E» (в данной нотации B = si).

Теоретически М. была осмыслена только в XIII в. и связана со ставшими популярными в то время учебными пособиями по контрапункту. Развитое учение о М. (без упоминания имени Гвидо), напр., представляет



Иероним Моравский (ок. 1275) в 12-й гл. «Трактата о музыке», где он определяет ее как «одновысотный переход из слога в слог в одном и том же клавише» (sub una clavi et eadem unisona transitio vocis in vocem). Первоступинание ложной М. отмечено в «Трактате о музыке» магистра Ламберта (между 1265 и 1275) и связано с необходимостью «усовершенствоваться» (лат. perficere) тритон, возникающий в многоголосной музыке между «h» и «f» (вверх), а также между «b» и «e» (вниз). Усовершенствоваться тритон, превратив в квинту, можно только с помощью ложной музыки, т. е. представить себе гексахорд сверх 3, установленных гвидоновой традицией. Правило запрета тритона в трактатах о контрапункте в XIV–XVI вв. получило оригинальное обозначение «mi contra fa». В восходящем тритоне под «mi» подразумевался слог твердого гексахорда (т. е. клавиш h), под «fa» — слог в натуральном гексахорде (клавиш f). В нисходящем тритоне под «mi» подразумевался слог натурального гексахорда (клавиш e), под «fa» — слог мягкого гексахорда (т. е. клавиш b). В XIV и XV вв. дидактические пособия по музыке (если они вообще касались сольмизации) включали главу о М. в обязательном порядке.

В многоголосной музыке Возрождения и барокко смена высотного положения базовых звукорядов (путем внутренней транспозиции и секвенций), известная в модальных ладах как «метабола», приобрела системный характер. М. (в т. ч. ложная) использовалась в жанре полифонических вариаций-inganni (итал., букв. — «обманки, подмены») в инструментальной музыке Дж. М. Трабачи, Дж. Фрескобальди и некоторых др. композиторов. Темой таких вариаций служила неизменная последовательность слогов гексахорда, напр.: ut-fa-mi-re-ut-fa-mi. Приложение М. к любому из слогов константной последовательности приводило к смещению «абсолютной» высотной позиции того или иного звука внутри такой «темы», в результате ее изначальный интервальный контур мог изменяться до неузнаваемости. Вместе с тем в ходе становления мажорно-минорной тональности перемена высотного положения звукоряда влекла за собой сдвиг на др. высоту всего комплекса тонально-функциональных отношений, позднее эта перемена стала называться *модуля-*

*цией*. Эту важную перемену в модальной и прототональной музыке теоретики вплоть до Ж. Ф. Рамо продолжали по инерции объяснять действием гексахордовой М., к-рая Гвидо и его ближайшими (анонимными) последователями задумывалась вовсе не для столь развитой гармонии, а для быстрого разучивания и точного интонирования литургической монодии.

Лит.: Smits van Waesberghe J. M. Musikerziehung: Lehre und Theorie der Musik im Mittelalter // Musikgeschichte in Bildern. Lpz., 1969. Bd. 3. Lfg. 3; Berger K. The Hand and the Art of Memory // Musica Disciplina. R., 1981. Vol. 35. P. 87–120; idem. Musica ficta: Theories of Accidental Inflections in Vocal Polyphony from Marchetto da Padova to Gioseffo Zarlino. Camb. (UK), 1987; Pesce D. Guido d'Arezzo's «Regulae rhythmicae», «Prologus in antiphonarium», and «Epistola ad Michaelen»: A crit. text and transl. with an introd., annot., indices and new manuscript inventories. Ottawa, 1999; Лебедев С. Н. Послание Гвидо: знакомый текст о незнакомом распеве // Науч. вестн. Моск. консерватории. 2015. № 1. С. 23–47.

С. Н. Лебедев

**В древнерусской певческой традиции** М. называют смещение обычного звукоряда, к-рое обозначается в нотации особыми «страшными» пометами (см. в ст. *Модуляция*). Термин «мутация» стал употребляться по отношению к «страшным голосам» ввиду сходства этого ладового явления древнерус. знаменной монодии с западноевроп. М.: «...«странный» (сторонний) — значит «мутационный», «мутирующий», в смысле, тождественном западной мутации» (Холопов Ю. Н. «Странные бемоли» в связи с модальными функциями в русской монодии // Проблемы дешифровки древнерус. нотаций: Сб. науч. тр. / Сост.: А. Н. Кручинина, С. П. Кравченко. Л., 1987. С. 119).

Для объяснения разнообразных видов модуляции в визант. певческой традиции термин «мутация», как правило, не употребляется.

И. В. Старикова

**МУФТИЙ** [араб. «муфти» — высказывать мнение], духовное лицо у мусульман-суннитов, наделенное правом выносить решения по религиозно-юридическим вопросам, давать разъяснения о том, как применять шариат на практике. Его решение (фетва) основывается на религиозно-юридических канонах распространенной в стране или регионе школы шариата (мазхаба). Первоначально, до 1517 г., высшим духовным лицом у мусульман считался халиф, а после того как титул халифа стали

носить османские султаны, М. как специальных заместителей халифа по духовным вопросам с правом издания фетв стали назначать. В России первые духовные управления мусульман во главе с муфтиями были учреждены имп. Екатериной II. В 1788 г. ее указом «Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона и об учреждении в Уфе Духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона в России пребывающими» было организовано Оренбургское магометанское духовное собрание (муфтият). Первым М. стал Мухаммеджан Хусаинов. В ведении М. и духовного собрания находились: проведение испытаний среди претендентов на различные должности в знании канонов ислама, выдача указов муллам, надзор за действиями мулл и др. служителей, строительство и ремонт мечетей, заключение мусульм. браков, разрешение имущественных споров, разбор случаев неповиновения детей родителям, проверка правильности исполнения мусульм. обрядов и ведения метрических книг. В юрисдикцию Оренбургского муфтията входили все губернии и области, кроме Таврической губ. Наследником Оренбургского муфтията считается Центральное духовное управление мусульман России, резиденция к-рого расположена в Уфе. В 1794 г. указом имп. Екатерины II было создано «Магометанское духовное правление» во главе с М. в Симферополе. В советское время на территории СССР существовали 4 мусульм. духовных управления: в Ср. Азии и Казахстане; на территории европ. части СССР и в Сибири; на Сев. Кавказе; в Закавказье. Три первых управления были суннитскими, а закавказское — шиитским и суннитским. В наст. время в Крыму существует «Централизованная религиозная организация Духовное Управление мусульман Республики Крым и города Севастополя».

В XXI в. на территории РФ появились многочисленные духовные управления, к-рые нередко действуют в пределах одних и тех же субъектов РФ. Значение М. определяется его признанием как ученого. М., обладающим наиболее значительным авторитетом в совр. мире, считают Юсуфа аль-Карадави (род. 9 сент. 1926 в Сафт-Турабе), президента Международного союза мусульм. ученых.



Лит.: Силаштьев Р. А. Новейшая история исламского сообщества России. М., 2006<sup>2</sup>; *он же*. Мусульманская дипломатия в России: История и современность. М., 2010<sup>2</sup>; *он же*. Совет муфтиев России: История одной фитны. М., 2015.

М. Ю. Роцин

**МУХАММАД** [Мухаммед, Магомет (Магомед); араб. محمد], Ахмад ибн Абдаллах (ок. 570–632), основоположник ислама и основатель 1-й общины мусульман. По представлению мусульман, М. — пророк Аллаха и его посланник («последний пророк», «печать пророков»), через которого был передан людям текст Корана.

**Мекка — место рождения М.** В доислам. период Мекка на протяжении мн. веков являлась одним из центров как региональной, так и трансаравийской торговли, М. подчеркивает ее значение в этом процессе, называя в Коране «Матерью селений» (умм ал-кура — VI 92; XLII 7). Закупка товаров, обеспечение их безопасной транспортировки, уплата таможенных пошлин требовали взаимодействия оседлых жителей с кочевниками Аравии, являвшимися частью общей системы как поставщики верблюдов и проводники и охранники караванов. Мекканцам удалось создать своеобразную «область безопасности» — илаф, основанную на системе договоренностей с др. племенами. Племена, получая прибыль от караванной торговли, обеспечивали беспрепятственное движение караванов (CVI 1–3). Созданная мекканцами система «путешествий зимы и лета», когда 2 каравана направлялись один в Сирию, другой в Йемен, позволяла городу и его союзникам иметь постоянный доход. Каждый значимый этап на пути каравана завершался обязательным паломничеством к св. местам с благодарностью богам за успех рискованного торгового предприятия.

В тот период в Мекке было 7–8 тыс. жителей. Ее святыни почитались мн. племенами, а вокруг мест поклонения на расстоянии от 8 до 18 км простиралась священная территория (харам), на к-рой нельзя было проливать кровь. Главной среди святынь была Кааба — каменное здание с вмонтированными в стены 2 священными камнями, воплощавшими небесные светила. Неподалеку от Каабы лежал еще один священный камень, названный после победы ислама над язычеством «макам Ибра-

хим» (место, где стоял Ибрахим). По преданию, внутри языческой Каабы находилась однорукая сердоликовая статуя бога Хубала, а стены внутри здания были оштукатурены и покрыты росписями. Между священным колодцем Замзам и Каабой стояли статуи языческих божеств Исафа и Найлы. Священными почитались холмы ас-Сафа и ал-Марва, долина Мина, гора Муздалифа, связанная с культом Кузаха, еще одного божества, дарующего дождь, и гора Арафат, расположенная уже вне священной территории. Паломничество (хадж) к этим местам поклонения было важнейшим проявлением религ. сознания значительной части жителей Аравии.

Мекку контролировал клан бану курайш, состоявший из 16 родов. Власть в городе принадлежала главам родов; их авторитет зависел гл. обр. от размеров их состояния и количества муж. потомства. Роды конкурировали между собой, создавали коалиции внутри и привлекали соседние племена. К одному из таких родов — бану хашим — и принадлежал основатель ислама М.

**Мекканский период жизни М. Начало проповеди ислама.** М. происходил из курайшитского рода хашимитов. Его отец — Абдаллах ибн Абд аль-Мутталиб, мать — Амина бишт Вахб, дочь старейшины рода бану зухра. Вскоре после свадьбы Абдаллах отправился с торговым караваном в Эш-Шам, но в пути умер и был похоронен в Ясрибе (Медина). М. род. в Мекке уже после смерти отца, ок. 570 г. Согласно обычаю, для мальчика была найдена няня по имени Халима, и он прожил ок. 5 лет в племени бану саад в пустыне. По преданию, однажды, когда М. пас скот со своим молочным братом Абдаллахом ибн Харисом и др. детьми, к нему подошел незнакомец, рассек его грудь, достал сердце, «разверз» его и извлек оттуда черный сгусток со словами: «Это — доля для пайтана, бывшая в тебе». Затем он омыл сердце в золотом тазу с водой из источника Замзам и вернул его на место (Ибн Касира. 2008. С. 396). Когда М. было ок. 6 лет, его мать решила посетить могилу мужа в Ясрибе, но на обратном пути заболела и умерла. Через 2 года умер и дед М., перед смертью он поручил заботу о мальчике одному из сыновей — Абу Талибу, к-рый был его покровителем до своей смерти. Когда М. исполни-

лось 12 лет, Абу Талиб взял его в торговую поездку в Эш-Шам. Согласно преданию, в Сирии, неподалеку от Босры, они встретили монаха по имени Бахира: «И вот в том году остановились они возле Бахиры. Они часто проезжали мимо него раньше. Монах с ними не разговаривал и не показывался им. Так было до этого года. Утверждают, что монах увидел из своей кельи Посланника Аллаха, когда он подъехал вместе с караваном. Над Мухаммадом стояло облако и прикрывало его своей тенью, выделяя его среди других людей... И начал Бахира спрашивать его о вещах, касающихся его состояния: о его сне, внешности, делах. Посланник Аллаха стал отвечать ему. И это совпало с тем, что знал Бахира о его особенностях. Потом он рассмотрел его спину и увидел печать пророчества между его плечами на том месте, на котором она должна была быть по его сведениям... Когда закончил, подошел к Абу Талибу, дяде его, и спросил его: «Кем приходится тебе этот мальчик?» Тот ответил: «Это — мой сын». Бахира сказал ему: «Он не твой сын. У этого мальчика отец не может быть живым». Сказал [Абу Талиб]: «Он сын моего брата». «Ты сказал правду, — ответил [Бахира]. — Возвращайся с сыном твоего брата в его страну. Береги его от иудеев. Клянусь Богом, если они увидят его и узнают от него то, что узнал я, то обязательно будут стараться нанести ему зло. Поистине, у сына твоего брата великое дело. Торопись с ним в его страну!» Абу Талиб поспешил уехать с ним и привез его в Мекку, когда закончил свои торговые дела в Сирии» (Ибн Хишам. 1990. Т. 1. С. 71).

После этого жизнь М. долгое время ничем не отличалась от жизни др. курайшитов. Он не избегал никакой работы, уже в 15 лет принял участие в межплеменной войне, в нарушение запретов начатой в один из священных месяцев и получившей у современников название «аль-Фиджар» (Нечестивая война). М. был небогат, имел репутацию порядочного и честного человека, к 20 годам получил у соплеменников прозвище аль-Амин (Верный). Абу Талиб начал испытывать материальные трудности и отказался выдать за М. дочь, предпочтя ему состоятельного жениха. Он же посоветовал племяннику за плату (4 молодых верблюда) сопровождать в Эш-Шам караван с товарами богатой мекканской вдовы Хадиджи



бинт Хувайлид. Через 2 месяца после возвращения каравана М. получил от Хадиджи предложение вступить с ней в брак, к-рое после одобрения родственниками было принято. М. было 25 лет, Хадиджа была на 15 лет старше. Она стала матерью всех его детей, кроме Ибрахима, матерью которого была рабыня Мария-египтянка. После рождения сына аль-Касима М. получил новое прозвище — Абу аль-Касим (Отец аль-Касима). Затем появились на свет дочери Зейнаб, Рукайя, Умм Кульсум, Фатима и сын Абдаллах. Оба сына М. умерли в раннем детстве. Дочери, кроме Фатимы, также умерли при жизни пророка (Фатима скончалась спустя 6 месяцев после смерти М.). По смерти аз-Зубайра, старшего дяди М., право кормить и поить паломников перешло к Абу Талибу, которому помогал его брат аль-Аббас. Позднее, когда Абу Талиб окончательно разорился, М. взял на воспитание его младшего сына Али ибн Аби Талиба.

В возрасте 40 лет М. стал часто уединяться в пещере на горе Хира близ Мекки. В месяце раби-уль-авваль у него начались видения, к-рые продолжались полгода. В середине месяца рамадан он получил откровение: ему явился ангел Джабрил (Джибраил) и приказал: «Читай!» Охваченный страхом, М. ответил: «Я не умею читать» (он так и не овладел грамотой до конца своих дней). Ангел схватил М. и сильно сжал его тело, а потом отпустил и повторил: «Читай!» Он ответил: «Я не умею читать». Тогда ангел опять сжал его, а потом отпустил и сказал: «Читай!» Он ответил: «Я не умею читать». Тогда он сжал его в 3-й раз, а потом отпустил и произнес: «Читай во имя твоего Господа, Который сотворил [все сущее], сотворил человека из сгустка крови. Читай, ведь твой Господь — Самый великодушный. Он научил посредством письменной трости [калама] — научил человека тому, чего тот не знал» (XCVI 1–5). Так, по преданию, были ниспосланы первые 5 аятов Корана, а ночь получила название «Ночь предопределения» (Лейлят аль-Кадр). М. вернулся к жене, рассказал ей о том, что случилось. Хадиджа успокоила его словами: «Нет, нет! Клянусь Аллахом, Он никогда не покроет тебя позором, ведь ты поддерживаешь связи с родственниками, помогаешь нести бремя слабым и одедаешь не-

имущих. Ты оказываешь людям гостеприимство и помогаешь им переносить невзгоды судьбы!» (Муслим. Хадис 74; Аль-Бухари. Хадис 3). После этого Хадиджа привела его к своему двоюродному брату-христианину Варакке ибн Науфаль. Когда М. рассказал ему о происшедшем, Варакка ответил: «Это тот же ангел, которого Аллах направил к Мусе! О если бы я был молод (в эти дни) и мог дожить до того времени, когда народ твой станет изгонять тебя!.. Но если я доживу до этого дня, то буду помогать тебе как только смогу!» Однако вскоре Варакка умер, а откровения временно прекратились» (Аль-Бухари. Хадис 3). Спустя нек-рое время М. в откровениях были даны еще 5 аятов: «О завернувшийся! Встань и предостерегай! Господа твоего величай! Одежды свои очищай! Скверны [идолов] сторонись!» (LXXIV 1–5).

Сначала слушателями М. были только члены его семьи: Хадиджа, Зайд и Али, которому тогда было 7–9 лет. Через нек-рое время участниками собраний М. стали еще неск. человек, среди к-рых были Абу Бакр, Абд ар-Рахман ибн Ауф и Джафар ибн Абу Талиб, брат Али и двоюродный брат М. Спустя 3 года после начала пророчества М. получил повеление от Аллаха сделать так, чтобы его ближайшие родственники приняли ислам (XXVI 214), т. е. стали мусульманами — людьми, вверившими себя единому Богу — Аллаху. Первой мусульманкой стала Хадиджа, а затем ислам приняли вольноотпущенник Зейд ибн Харис, к-рого М. публично объявил своим сыном, двоюродный брат М. Али ибн Аби Талиб, а также ближайший друг Абу Бакр ибн Аби Кухафа.

Через год число участников тайных встреч, к-рые приняли ислам, превысило 30 чел., и молитвенные собрания были перенесены в дом аль-Аркама ибн Абу-ль-Аркама. Те, кто посещали собрания, принадлежали к различным группам мекканского общества, включая вольноотпущенников, следовавших за своими бывш. хозяевами и покровителями. Вскоре число сторонников пророка приблизилось к 40. В этот период к ним присоединились также молочный брат М. Хамза ибн Абд аль-Мутталиб и влиятельный человек Омар ибн аль-Хаттаб (585–644) (впосл. 2-й «праведный халиф»).

После того как среди принявших ислам появились влиятельные ку-

райшиты, такие как Омар ибн аль-Хаттаб, М. решил начать публичную проповедь. Он вышел на склон холма ас-Сафа и созвал курайшитов с помощью клича «Берегитесь!», обычно используемого для предупреждения о серьезной опасности. Когда жители Мекки пришли, М. обратился к ним с проповедью, в к-рой призвал отказаться от многобожия и почитать единого бога — Аллаха, ар-Рахмана (Милостивого) и ар-Рахима (Милосердного). Так, по преданию, были названы первые из 100 «прекрасных имен Бога», 99 из к-рых могут узнать все, а одно — величайшее имя — знают только пророки. Впосл. эти 99 имен и предвещающее их слово «абд» (раб) составили основную часть мусульм. именослова (напр., Абдаллах, Абд ар-Рахман и т. п.). Себя М. объявил посланником Аллаха и его пророком. Вначале соплеменники восприняли проповедь М. достаточно спокойно, хотя и не отнеслись к ней серьезно, но потом выразили М. свое негодование за то, что он оторвал их от текущих дел «непонятно ради чего». Имя Аллаха было знакомо мекканцам и до проповеди М., т. к. он был одним из мн. известных им богов. Теперь же М. утверждал, что др. божеств, кроме Аллаха, не существует, что именно он создал небо и землю, растения, животных и человека. Аллах дал людям все необходимое для жизни, все в мире совершается по его воле, но люди приписали все заслуги себе и возгордились. Однако жизнь человека не бесконечна, и после конца мира все мертвые воскреснут и предстанут перед судом Аллаха. Те, кто верили в него и поступали благочестиво и праведно, будут навечно помещены в райские сады и будут проводить там время в наслаждениях; язычники попадут в ад, где будут страдать. Мекканцы не обращали внимания на его увещевания и предостережения, о чем М. с горечью говорит в Коране: «Да, вы предпочитаете жизнь ближайшую, а последняя лучше и длительнее. Поистине, это — в свитках первых, свитках Ибрахима и Мусы!» (LXXXVII 16–19). В этот период в проповедях М., а позднее и в тексте Корана появляются истории о библейских пророках, отвергнутых народами, к которым они были посланы: «Скажи: «Я — не песу иного, чем другие посланники, и не знаю я, что будет сделано со мной и с вами.



Я лишь следую за тем, что мне внушено; я — только явный увещатель»» (XLVI 9). М. перечислял народы и имена людей, получивших от Аллаха необыкновенные способности и чудесные дары, как, напр., Сулейман (Соломон), к-рому он даровал способность повелевать джиннами. Он указывал на оставшиеся в песках Аравии следы некогда процветавших народов, отвергнувших пророков: напр., Худа, которого отвергли великаны-адиты, Салиха, не принятого самудянами, Шуайбу, от к-рого отказались мадианиты. Отношение мекканцев к проповеди М. стало откровенно враждебным после того, как он заявил о том, что предки курайшитов, гордившихся своим родом и служением Каабе, жили в эпоху джахилии (невежества) и за свои грехи горят в адском пламени: «Вы считаете ложью день суда. А ведь над вами есть хранители — благородные писцы. Знают они, что вы делаете. Ведь праведники, конечно, в благодати! А ведь грешники, конечно, в огне! Они будут гореть там в день суда, и не скроются они от него. Что же даст тебе знать, что такое день суда? И затем, что же даст тебе знать, что такое день суда? — в тот день, когда душа ничего не сможет для души, и вся власть в тот день — Аллаху» (LXXXII 9–19). Мусульман начали преследовать: их изгоняли из общественных мест, не давали им собираться вместе и молиться. Больше всех страдали от оскорблений и побоев вольноотпущенники-мусульмане.

Наиболее жесткую и непримиримую позицию занял дядя М., Абу Лахаб, но др. дядя, Абу Талиб, который тогда был старейшиной хашимитов, покровительствовал М. Тогда М. обратился с призывом к остальным курайшитским родам, но они потребовали, чтобы Абу Талиб заставил М. прекратить проповедническую деятельность. Чтобы избавиться от преследований, М. предложил своим наиболее пострадавшим от соплеменников сторонникам переселиться в Эфиопию под покровительство христ. негуса. В 614 г. совершила переселение (хиджру) 1-я группа мусульман, состоявшая из 12 мужчин и 4 женщин во главе с Усманом ибн Аффаном. В нач. 616 г. курайшиты договорились между собой о том, что не будут заключать браки и оформлять торговые сделки с родственниками М., а также не станут

встречаться и общаться с ними до тех пор, пока они не отрекутся от М. Текст договора был вывешен внутри Каабы, и родственники пророка, за исключением Абу Лахаба, оказались в изоляции в квартале Абу Талиба. Ок. 618 г. М. после долгих переговоров согласился признать особое положение при Аллахе почитаемых в Мекке 3 языческих богинь — аль-Лат, аль-Уззы и Манат, а мекканцы — пророческую миссию М. и Аллаха на 1-м месте среди богов. Однако вскоре М. раскаялся в своей слабости и объявил, что решение о 3 богинях было «наушением Сатаны» (LIII 19–23). Преследования мусульман вновь усилились, и в Эфиопию отправилась 2-я группа переселенцев, состоявшая из 83 мужчин и 18 женщин (2-я хиджра). Бойкот против М. и его сторонников продолжался ок. 3 лет, но затем был прекращен, т. к. мн. курайшиты были против того, чтобы их соплеменники страдали от лишений. Через неск. месяцев после прекращения бойкота умерли Хадиджа и Абу Талиб. Вскоре новый глава рода, дядя М., Абу Лахаб, заставил своих сыновей развестись с дочерьми М., Рукайей и Умм Кульсум, и отказал М. в защите, вынуждая его искать поддержку среди др. племен. М. отправился с проповедью своего учения в г. Эт-Таиф, но был вынужден бежать оттуда, спасая свою жизнь. Согласно преданию, он нашел убежище в саду, принадлежавшем 2 братьям-курайшитам, и обратился с отчаянной молитвой к Аллаху: «О Боже! Я жалуюсь Тебе на свою слабость и неспособность, на свое унижение! О самый милосердный из милосердных! Ты — Господь мой, кому Ты поручаешь меня? Тому, кто вдали и смотрит угрюмо на меня? Врагу моему, которому Ты поручил дело мое? Если это гнев от Тебя, то я смирюсь. Сила Твоя укрепляет меня. Я защищаюсь светом лика Твоего. Пред ним скрытое становится явным. Молю: пусть дела этой и будущей жизни станут благами, не направляй на меня гнев Свой, не осердись на меня! Я буду делать все по велению Твоему, пока Ты не станешь доволен мной. Нет силы и могущества, кроме как с Тобой!» (*Ибн Хишам*. 1990. Т. 2. С. 117).

М. смог вернуться в Мекку, лишь когда заручился покровительством главы рода науфал аль-Мутима ибн Ади. Несмотря на тяжелую жизненную ситуацию, он не оставляет про-

поведнической деятельности. В июле 620 г., в период паломничества, проповедь М. привлекла 6 жителей Ясриба — оазиса, расположенного в 350 км к северу от Мекки, где жили племена аус и хазрадж. В июле 621 г. послушать М. прибыли уже 12 жителей Ясриба. В мест. Акаба, расположенном в долине Мина, они присягнули на верность М. и поклялись во всем повиноваться Аллаху («первая присяга Акабы»). М. отправил в Ясриб Мусаба ибн Умайра, и в мае/июне 622 г. из Ясриба в Мекку прибыли уже более 70 мусульман. Они встретились с М., присягнули ему на верность и обязались защищать его и остальных мусульман, когда те переселятся к ним. Это событие получило название «вторая присяга Акабы»; в нем приняли участие 75 мусульман, среди них были 2 женщины. После этого мусульмане начали тайно переселяться из Мекки в Ясриб.

В период между 1-й и 2-й «присягами Акабы», по преданию, М. совершил «ночное путешествие и вознесение» (ал-исра ва-л-мирадж). На «крылатом верховом животном» аль-Бураке М. был перенесен из Мекки в священный г. Иерусалим (Эль-Кудс) — «обитель пророков из числа потомков Исхака, сына Ибрахи-ма». В Иерусалиме М. вошел в «отдаленнейшую мечеть» (мечеть Аль-Акса), воздвигнутую прор. Исааком (ср. Исаак) и его сыном Якубом (ср. Иаков) спустя 40 лет после постройки Каабы. М. посетил 7 небес, где увидел предшествовавших ему пророков, и вместе с ними совершил молитву, к-рую ему было позволено возглавить. Об этом путешествии в Коране говорится, что «пречист Тот, Кто перенес ночью Своего раба, чтобы показать ему некоторые из Наших знамений, из Заповедной мечети в мечеть Аль-Акса, окрестностям которой Мы даровали благословение» (XVII 1). В ту же ночь М. предстал перед Аллахом, и тот повелел верующим совершать 5 ежедневных молитв, а затем М. был возвращен в Мекку. По преданию, наутро М. поведал соплеменникам о показанных ему знамениях, но они в очередной раз обвинили его во лжи. В подтверждение своих слов М. описал курайшитам мечеть Аль-Акса и Иерусалим, где он прежде никогда не был. Он рассказал им о караване, который приближался к Мекке, и о том, как выглядит идущий во главе каравана верблюд. Кушцы, бывавшие



в Иерусалиме, подтвердили правдивость его рассказа, а караван, прибывший в город через неск. дней, выглядел точно так, как его описал М.

**Мединский период жизни М. Переселение М. из Мекки в Медину (хиджра).** 12 сент. 622 г. старейшины курайшитов приняли решение убить М. Однако ему стало известно о заговоре, и в ночь на 13 сент. он бежал из Мекки вместе со своим сподвижником Абу Бакром. Предположив, что курайшиты бросят все силы на их поиски, они решили укрыться в пещере на горе Саур. Через 3 дня, когда поиски почти прекратились, М. и Абу Бакр покинули пещеру и направились в Ясриб. 24 сент. 622 г. они добрались до мест. Куба в окрестностях Ясриба, там М. провел 4 дня и основал 1-ю в истории ислама мечеть. На следующий день, в пятницу, он въехал в Ясриб верхом на верблюдице, и с тех пор этот город получил название Медина — «город пророка» (араб. — Мадинат ан-Наби). Переселение мусульман в Медину получило также название «хиджра», переселенцы стали именоваться мухаджирами, а верующие мединцы — ансарам (помощниками). М. и его сторонников принимали здесь не как покровительствуемых, как обычно бывало в таких случаях, — ясрибские мусульмане стали «помощниками», призванными в первую очередь оказывать военную поддержку переселенцам-мусульманам. Вскоре для объединения членов общины М. предложил совершить массовое братание мухаджиров и ансаров. В Аравии практически не делалось различий между побратимами и родными братьями (вплоть до права наследования друг другу). Согласно имеющимся источникам, общее число побратимов составило ок. 100 чел. Хиджра считается поворотным моментом в истории ислама. Во времена правления халифа Омара хиджра была объявлена началом мусульм. летосчисления, и хотя М. покинул Мекку в месяц сафар, его сподвижники выбрали 1-м месяцем календаря священный месяц мухаррам.

**Конституализация уммы.** Если в Мекке мусульманам приходилось скрываться, то в Медине они впервые получили возможность беспрепятственно поклоняться Аллаху, организовать повседневную жизнь в соответствии со своими религ. взглядами и заложить основы исламско-

го гос-ва. От имени мухаджиров М. заключил с жителями Медины соглашение, по к-рому они обязались поддерживать друг друга, вместе противостоять врагам, а при разрешении спорных вопросов обращаться к М. как к посланнику Аллаха. Текст соглашения, получившего название Конституция Медины, по-видимому, неск. раз дополнялся. Из сохранившейся версии текста явствует, что М., по-прежнему полагавший, что он проповедует то же откровение, к-рое было дано пророку Мусе (Моисею), считал мусульман и иудеев одной общиной верующих (ал-муминун), исповедующих при этом разные религии (дин). Мусульмане объединились в духовную общину (умму), гарантировавшую неприкосновенность жизни и имущества не только верующим, но и тем, кто находились под их защитой. Если в Мекке М. были открыты аяты о созидании внутреннего мира верующих и основ ислам. вероучения, то после хиджры они касались гл. обр. социальных, политических и экономических аспектов жизни мусульман.

Ближайшими соседями мусульман в Медине были иудейские племена бану кайнука, бану ан-надир и бану курайза. Вначале они не оказывали сопротивления мусульманам и даже заключили с ними договор, по к-рому обе стороны имели право свободно исповедовать свою религию, а также обязались поддерживать добрые отношения и оказывать помощь в случае военных действий против кого-либо из них. Тем не менее иудеи не только не признали божественность миссии М., но и постоянно указывали на искажения им ветхозаветных текстов. Постепенно отношение М. к иудеям меняется, что находит свое отражение в Коране: «Те, кому было дано нести Тору, а они ее не понесли, подобны ослу, который несет книги. Скверно подобие людей, которые считали ложью знамения Аллаха! Аллах не ведет людей неправедных! Скажи: «О вы, которые стали иудеями! Если вы утверждаете, что вы — близкие к Аллаху, помимо прочих людей, то пожелайте смерти, если вы правдивы!»» (LXII 5–6).

Вскоре, согласно преданию, иудеи нарушили договор и попытались убить М., из-за чего между ними и мусульманами произошли вооруженные столкновения. В результате иудеи были вынуждены поки-

нуть Медину, некоторые из них поселились в Хайбаре — крупнейшем иудейском оазисе Центр. Аравии. Разрыв с иудеями, а затем и с христианами становится окончательным. М. приходит к осознанию принципиального отличия своей проповеди от того, что исповедовали «люди Писания / Книги» (ахл ал-китаб). Продолжая говорить, что ислам — это возвращение к забытой вере Ибрахима (Авраама), он осуждает иудеев и христиан за искажение и забвение истинного учения. Если первая мечеть, построенная на окраине оазиса, была, как и христ. храмы, ориентирована на восток, а большая мечеть Ясриба, построенная к кон. 623 г., ориентирована на Иерусалим (на север), то в февр. 624 г. М. изменил направление молитвы (киблу): вместо молитвы, обращенной на Иерусалим, надо было молиться на Заповедную мечеть (Эль-Масджид-аль-Харам) в Мекке, т. е. теперь мусульмане начинают обращать молитвы уже к «Дому Аллаха» — Каабе: «Мы видим поворачивание твоего лица по небу, и Мы обратим тебя к кибле, которой ты будешь доволен. Поверни же свое лицо в сторону запретной мечети. И где бы вы ни были, обращайтесь свои лица в ее сторону. Ведь те, кому даровано писание, знают, конечно, что это — истина от Господа их, — поистине, Аллах не небрежет тем, что они делают! И если ты доставишь тем, кому даровано писание, всякое знамение, они не последуют за твоей киблой, и ты не последуешь за их киблой. И некоторые из них не следуют кибле других. А если ты последуешь за их страстями после того, как пришло к тебе знание, ты, конечно, тогда — из печестивых» (II 144–145). М. изменяет и правила поста: совместный с иудеями пост «дня очищения» (ашура) отменяется и вводится пост месяца рамадан, к-рый в ритуальном отношении не повторял иудео-христ. традиции. Вводится призыв на молитву, также по своему характеру отличный от практики христиан и иудеев. Особым днем для мусульман становится пятница. Именно в пятницу, накануне открытия субботнего рынка в Ясрибе, было удобнее всего проповедовать среди людей, приехавших в оазис по торговым делам. И статус пятницы (день собраний, а не обязательного отдыха), и сам выбор дня недели закрепляли отличие мусульман от «людей



Писания». Изменяется число ежедневных молитв. Возникает комплекс ритуальных правил, основанных на собственно араб. религиозно-культурных парадигмах. Противники пророка, обвинявшие его в насаждении чуждого и иноземного, теряют свои важнейшие аргументы. Вместе с основами мусульм. ритуала в проповедях М. стали фиксироваться важнейшие правила жизни общины: принципы наследования, раздела имущества, бракосочетания и развода. Объявляются запреты на вино, свинину, азартные игры. Ибрахим, отец прародителя арабов Исмаила, объявлен предвестником ислама. Аллах именно в Мекке заключил с Ибрахимом союз и приказал построить здесь Каабу. Учение, ниспосланное Ибрахиму, естественным образом оказывается древнее Торы и Евангелия: «Или вы скажете, что Ибрахим, и Исмаил, и Исхак, и Йакуб, и колена были иудеями или христианами? Скажи: «Вы больше знаете или Аллах? Кто же нечестивее того, кто скрыл у себя свидетельство Аллаха? Поистине, Аллах не небрежет тем, что вы делаете! Это — народ, который уже прошел: ему — то, что он приобрел, и вам — то, что вы приобрели, и вас не спросят о том, что делали они»» (II 140–141).

**Битва при Бадре и другие бое-столкновения.** В янв. 624 г. отряду мусульман, возглавляемому Абдаллахом ибн Джахшем аль-Асади, удалось захватить караван курайшитов и взять под контроль торговые пути, связывающие Мекку с Эш-Шамом. Первое крупное сражение между мусульманами и язычниками произошло в мест. Бадр, расположенном между Меккой и Мединой. В марте 624 г. М. решил захватить большой караван курайшитов, возвращавшийся из Эш-Шама, к-рый вел Абу Суфьян ибн Харб. Узнав о намерениях мусульман, мекканцы собрались в поход, чтобы помешать им. Абу Суфьян сумел избежать встречи с мусульм. отрядом, проведя караван вдоль побережья Красного м. Узнав, что караван спасен, мн. курайшиты захотели вернуться в Мекку, но Абу Джахль настоял на том, чтобы они сразились с мусульманами. Войска покинули лишь воины племени бану зухра (ок. 300 чел.). Два отряда встретились в Бадре (300 мусульман и 800 язычников), и, несмотря на численное превосходство, мекканцы потерпели поражение.

В сражении погибли 14 мусульман (6 мухаджиров и 8 ансаров) и 70 язычников; еще 70 мекканцев попали в плен. Среди пленных курайшитов был Амр ибн аль-Ас, муж дочери М. Зейнаб, к-рому была дана свобода в обмен на разрешение для Зейнаб переселиться в Медину. После битвы при Бадре, по преданию, М. была ниспослана сура «Трофеи» (VIII). Откровения, в к-рых описано данное сражение, есть и в др. сурах. Мусульм. авторы обращают внимание на то, что в них нет восхваления победителей, привычного для арабов времен джахилии («невежества») — периода между пророческой миссией Исы (ср. Иисус) и пророка М. Как явствует из Корана, после победы при Бадре М. начали выделять 5-ю часть добычи (хумс), из чего складывалось страховое накопление общины верующих.

Потерпев поражение при Бадре, курайшиты начали готовить поход на Медину. Через год 3-тысячное войско курайшитов и их союзников под рук. Абу Суфьяна ибн Харба и Халида ибн аль-Валида выступило в поход. В марте 625 г. армия мусульман встретила противника у подножия горы Ухуд, расположенной в 5 км от Медины. Незадолго до начала битвы мекканец Абдаллах ибн Убайя, старейшина хазраджитов, состоявший в сговоре с курайшитами, увел с поля боя 300 воинов. Абдаллах и его сторонников стали называть лицемерами (мунафикун); впосл. так в Коране неоднократно характеризуются люди неискренние, лживые и готовые предать в любой момент (прозвище стало нарицательным). Несмотря на численное превосходство курайшитов, мусульманам удалось расстроить ряды противника, и мекканцы начали отступать; увидев это, часть мусульман бросилась собирать трофеи. Тогда кавалерия мекканцев атаковала мусульман с тыла, что и решило исход сражения в их пользу. Потерпев поражение, М. и его сподвижники отступили в горы. 70 (по др. источникам, до 74) мусульман погибли, а М. был ранен.

Осенью 625 г. М. изгнал из Медины бану ан-надир, еще одно племя, исповедовавшее иудаизм, обвинив его в нарушении союзнического договора. Их земли и посеы стали собственностью общины верующих в качестве фый (букв. — «возвращенное от недостойных»). Тогда же были введены законы о наследовании:

женщине причиталась половина доли мужчины, а также давалось право раздельного владения и самостоятельного распоряжения имуществом. Закон о браке определил степень родства, при к-рых нельзя было вступать в брак, вводил строгие меры наказания за нарушение супружеской верности и разрешил мусульманину иметь 4 жен при условии их равного и достойного содержания.

В кон. марта/нач. апр. 627 г. 10-тысячное войско мекканцев и их союзников осадило Медину. Три тысячи мусульман встретили противника у стен города перед специально вырытым ровом, что стало для мекканцев неожиданностью. Арабы были незнакомы с методами ведения боя в таких условиях, поэтому они не смогли захватить город. Не помогло даже то, что бану курайза под влиянием старейшин племени бану ан-надир предали мусульман и разорвали договор с М., перейдя на сторону противника. Через месяц осада была снята, после того как в одну из ночей шквальный ветер опрокинул палатки и сровнял с землей лагерь мекканцев. В ислам. историографии эти события получили название «битва у рва». Иудеи бану курайза, изменившие в ходе «битвы у рва» союзному договору, были жестоко наказаны: мужчины перебиты, а женщины и дети проданы в рабство: «И вывел Он тех из людей Писания, которые помогли им, из их укреплений и вверг в их сердца страх; одну часть вы перебьете и возьмете в плен другую часть. И Он дал вам в наслідие их землю, их жилища, их достояние и землю, которую вы не попирали. Аллах над всякой вещью мощен!» (XXXIII 26–27).

**Последние годы жизни М. Распространение ислама.** В сер. марта 628 г. (в начале запретного месяца зу-ль-каада) М. и его сторонники отправились в малое паломничество (умру) в Заповедную мечеть в Мекке. Мусульман в Мекку не пустили, но М. заключил с курайшитами договор о том, что мусульмане смогут совершить паломничество в следующем году. Главным пунктом соглашения было прекращение военных действий между сторонами сроком на 10 лет. Также было решено, что любая из сторон может заключать союз с др. араб. племенами и любое враждебное действие против союзных племен будет рассматриваться



как враждебное и против соответствующей стороны. Худайбийский мир стал началом новой эпохи в истории ислама, т. к. курайшиты признали мусульман полноправной стороной в переговорах и обязались не препятствовать распространению ислама.

В мае 628 г. М. с отрядом в 1400 чел. подошел к Хайбару — иудейскому поселению в 130 км к северу от Медине. Иудеи Хайбара не заключали мирного договора с мусульманами и поддерживали отношения с племенем гатафан и бедуинами, враждовавшими с мусульманами. После неск. штурмов иудеи сдались и подписали договор с мусульманами. М. разрешил иудеям остаться в Хайбаре при условии, что мусульмане будут получать половину урожая зерна и фиников. После падения Хайбара жители соседнего оазиса Фадак отправили посланцев к М. с предложением о заключении мира на тех же условиях. Спустя некое время такие же мирные договоры заключили с мусульманами жители Вадил-Кура и Таймы, и это значительно улучшило материальное положение мусульман. Взятие Хайбара совпало с возвращением из многолетней эмиграции в Эфиопию последней группы мухаджиров во главе с двоюродным братом М. Джафаром ибн Абн Талибом.

После заключения мира с курайшитами М. отправил послания к правителям Византии, Персии, Эфиопии, Египта, Бахрейна и др. и призвал царей уверовать в единого Бога и признать его, М., пророческую миссию. К правителю Босры с подобным посланием был отправлен аль-Харис ибн Умайр, к-рый был захвачен отрядом гассанидского правителя Шурахбиля ибн Амра, наместника визант. императора в Эль-Бальке (область в Эш-Шаме), и по его приказу казнен. Оскорбленные мусульмане начали боевые действия против византийцев в авг.—сент. 629 г. На 2-й день сражения Халид ибн аль-Валид перестроил войска и стал постепенно отводить силы мусульман. Византийцы решили, что их пытаются заманить в пустыню, поэтому не стали преследовать армию Халида и отступили.

Среди араб. племен, к-рые издавна враждовали друг с другом, были хузайты и бакриты. После заключения Худайбийского мира хузайты вступили в союз с М., а бану бакр —

с мекканцами. В кон. 629 г. бакриты при поддержке курайшитов напали на хузайтов, тем самым нарушив условия Худайбийского мира. Хузайты обратились за помощью к М. В янв. 630 г. мусульмане без боя заняли Мекку. М. совершил поклонение Каабе и очистил ее от идолов (по преданию, их было 360), а также приказал стереть внутри Каабы все изображения. Он провел в городе 19 дней, убеждая мекканцев принять ислам, а затем был вынужден выступить навстречу войску, собранному племенами хавазин и сакиф, в долину Аутас. Мусульмане одержали победу и захватили большое количество пленных, включая женщин и детей, к-рые позднее были отпущены без выкупа.

Летом—осенью 630 г. М. узнал, что визант. армия выступила в поход на Медину. В окт. 30-тысячная мусульм. армия встала лагерем в Табуке в ожидании противника, но византийцы так и не появились. В Табуке М. заключил мирные договоры с неск. араб. племенами, а правители Думат-эль-Джадлаля, Айлы и ряда соседних областей согласились выплачивать мусульманам джизью (подушную подать). Наступление на Табук было последним походом, в котором принял участие М. В янв.—нач. февр. 632 г. он прибыл в Мекку, чтобы совершить хадж. М., по преданию, сам показал мусульманам все обряды паломничества. Он вошел в мечеть, совершил 7-кратный обход Каабы и помолился на «месте Ибрахима». Затем отправился к холму ас-Сафа и 7 раз прошел между ним и холмом ал-Марва в память о страданиях погибавших от жажды Хаджар (ср. Агарь) и ее сына Исмаила. Хаджар, по преданию, 7 раз пробежала между холмами, пока не обнаружила источник Замзам. Ночь М. и его последователи провели в долине Мина. На следующий день паломники собрались в долине Арафат, где М. произнес речь, получившую позднее название «прощальная проповедь». Ислам. источники утверждают, что пророка слушали от 90 до 124 тыс. чел., а Рабия ибн Умайя громко повторял его слова, чтобы их могли услышать те, кто стояли далеко. Основными положениями этой речи были утверждения о единственности Аллаха, дарованного мусульманам Коран, о том, что М.— посланник Аллаха, о неприкосновенности жизни и имущества, об

отмене кровной мести, о запрете ростовщичества, о добром и заботливом отношении к женам, о том, что все мусульмане — братья и не должны притеснять друг друга, о том, что добавлять месяцы в лунный календарь, чтобы привести его в соответствие с солнечным,— грех, а поклоняться идолам в св. местах равно что поклоняться Шайтану. По преданию, после этой проповеди М. были ниспосланы последние аяты Корана: «Сегодня Я для вас довел до совершенства вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам» (V 3). После этого события паломничество в Мекку для язычников было запрещено, так же как и их пребывание в св. местах.

После возвращения М. в Медину его здоровье начало ухудшаться; он неск. раз предупреждал родственников и сподвижников о близости своей смерти. В мае 632 г. М. приказал начать подготовку к походу против Византии, поводом для к-рого стало убийство принявшего ислам Фарвы ибн Амра аль-Джузами, наместника Маана. В месяц рамадан М. провел в мечети 20 дней, затем посетил гору Ухуд и совершил молитву по погибшим воинам. Руководить намазом он поручил ближайшему соратнику Абу Бакру. Последние дни жизни М. провел в доме одной из жен — Айши бинт Абу Бакр. 6/8 июня 632 г. (12 раби-уль-аввала 11-го года хиджры) М. скончался. Перед смертью он отпустил на свободу всех своих рабов, а деньги раздал неимущим. Согласно преданию, у М. было 11 офиц. жен, 9 из к-рых были живы на момент его кончины: после смерти Халиджи М. заключал политические браки с дочерьми и вдовами своих союзников. Помимо Айши пророк выделял копт. невольницу Марию, к-рая родила ему сына Ибрахима, умершего во младенчестве, к-рого он «горько оплакивал». М. не оставил муж. потомства. Дочь пророка Фатима вышла замуж за его двоюродного брата и сподвижника Али ибн Аби Талиба. Потомки их сыновей аль-Хасана (сайиды) и аль-Хусайна (шарифы) пользуются в совр. мусульм. мире большим уважением и влиянием.

*Е. А. Резван, И. Р. Л.*

**М. в мусульманском предании и богословии.** Образ М. как пророка и правителя сформирован в ислам. мире благодаря Сунне (букв.—



«обычай», «пример», полная форма: суннат расул Аллах — «сунна посланника Аллаха»), состоящей из преданий о поступках М. (фил), его высказываний (каул) и невысказанного одобрения (такрир). В целом Сунна — это пример жизни М. как образец для подражания, руководство для мусульм. общины (уммы) и каждого мусульманина.

После смерти М. только Сунна позволяла решать мн. практические вопросы жизни общины, что определило ее особое значение в системе религиозно-правовых знаний. Значительная часть преданий (хадис у суннитов, хабар у шиитов) отражает реальные события, связанные с жизнью М. В то же время большая их часть восходит к другим, более поздним этапам истории ислама и развития его религ. системы. С помощью Сунны и ее авторитета последовательно освещались новые аспекты религиозной, правовой, бытовой и административной практики. Предания использовались и как «оружие» в борьбе различных течений ислама, «подтверждая» истинность религиозно-правовых аргументов того или иного течения. В рамках Сунны были абсорбированы и мн. элементы культурного и идейного наследия принявших ислам народов. В этой связи понятно, что с научной т. зр. Сунна как источник сведений из биографии М. требует к себе значительно более осторожного отношения, чем Коран. Представители консервативных течений в исламе считали и считают «следование Сунне пророка» главным содержанием жизни мусульманина. Они уделяют большое внимание следованию Сунне в быту (особенностям одежды, форме и размеру бороды, этикетным нормам и проч.). И в наст. время Сунна является одной из важнейших частей мусульм. религ. образования.

Неконституированный характер ислам. богословия, отсутствие институтов, признанных всей уммой (подобных, напр., Вселенским Соборам), процедур узаконения религ. догматов и критериев в определении истинности того или иного положения или установления порождали многочисленные споры внутри мусульм. общины, к-рые затрагивали основные вопросы вероучения, в т. ч. связанные с идеальным образом М. как пророка и правителя. Инокультурная и иноязыковая среда естест-

венным образом обуславливала усвоение исламом изначально чуждых ему идей, обычаев, бытовых представлений. Реакцией на это стала борьба против «недозволенных новшеств», нововведений (*бид'а*), к-рую вели хранители «правоверия». В этом смысле сунниты, напр., противопоставляют себя шиитам. Последние в свою очередь полагают, что именно они следуют истинной Сунне. Образ М. как пророка и правителя оказывался важной частью религиозно-политического и религиозно-философского дискурса. Здесь можно выделить 2 главных направления: политико-религиозное, связанное с обоснованием права на верховную власть, и онтологическое. В 1-м случае характерной следует считать суннито-шиитскую полемику относительно содержания понятия ахл ал-байт (араб. люди дома, семья пророка). Сунниты толкуют ахл ал-байт расширительно, включая в него потомков Абу Талиба, дяди М., и отца Али, и потомков аль-Аббаса, др. дяди М., или же причисляя к ахл ал-байт всех хашимитов (потомков рода бану хашим). Для суннитов почитание «семьи пророка» имеет второстепенное значение по сравнению с обязанностью следовать его Сунне. Для шиитов ахл ал-байт это означает ахл ал-киса (обладатели священного покрывала), т. е. имеет расширительное значение, и, когда речь идет о семье (итра) пророка, в нее включают Фатиму, его дочь, Али ибн Аби Талиба, двоюродного брата и зятя М., внуков пророка аль-Хасана, аль-Хусейна и их потомков, к-рые рассматриваются как носители «благотати» (барака) и особых знаний. В шиитской среде их почитание имеет самодовлеющее, по существу космическое значение.

В ислам. богословии М. стал примером «совершенного человека» (ал-инсан ал-камил), представление о котором, по всей видимости, проникло в ислам из неоплатоновских и гностических учений о «логосе» и «проточеловеке» и сформировалось не без влияния со стороны каббалистических представлений об Адам Кадмон — первой эманации Бесконечного (Эн-Соф). Впервые в мусульм. богословии термин «ал-инсан ал-камил» был использован Мухйи ад-Дин Ибн аль-Араби (1165–1240), мусульм. философом-мистиком, создателем учения о единстве и единственности бытия (вах-

дат ал-вуджуд). Согласно Ибн аль-Араби, прототипом человечества и «человечности» была «Мухаммадова сущность» (ал-хакика ал-мухаммадийа) — первое творение Бога, логос, божественное знание, которое последовательно реализуется в личностях пророков, посланников и святых (аулийа), отражая в каждом из них одну из своих бесчисленных «истин» (хаканк). Т. о., в наст. время под ал-инсан ал-камил подразумевается тот, в ком воплотилась «Мухаммадова сущность». Абд аль-Карим аль-Джили (ок. 1365–1424), последователь Ибн аль-Араби, полагал, что божество посредством архетипического «Мухаммадова образа» (ас-сура ал-мухаммадийа) может проявляться в людях, достигших совершенства в божественном знании. В таких людях, как в «конспекте» (мухтасар), собраны все имена и атрибуты Бога. М., согласно аль-Джили, был «совершеннейшим из совершенных» (акмал ал-куммал). Учение о «совершенном человеке» получило широкое распространение как среди последователей различных мистико-религ. направлений в исламе, так и среди нек-рых шиитских философов, полагавших, что воплощением «совершенного человека» является «скрытый имам».

Образ М. как справедливого и демократического правителя играет значительную роль в совр. течениях ислама, его постоянно приводят как пример для подражания современным политикам, он является частью комплекса идей, связанных с призывом к возвращению к простоте, чистоте, строгости и демократизму, к-рые были характерны для времени жизни М. С подобными идеями выступают как реформаторы, так и консерваторы.

**Народное почитание М.** В Коране М. не наделен никакими сверхъестественными чертами, многократно подчеркивается, что он такой же человек (башар), как и все. Многочисленные требования чуда последовательно отвергались М. (напр.: Суры II 118; III 183; IV 153; VI 7–9, 37, 50, 109–111, 124). Чудом объявлялся сам Коран. Однако внутренняя логика развития ислама как религ. системы, запросы верующих, знакомых с рассказами, напр., о чудесах пророка Исы (ср. Иисус Христос), упомянутых и в Коране (Коран о чудесных знаменьях, связанных с Исой ибн Марьям (см.: XIX 21;



XXI 91; XXIII 50; также аяты, посвященные Марьям (Деве Марии): V 110; XIX 22–33; XXIII 50), постепенно привели к возникновению цикла легенд о чудесах (му'джииза). В Толкованиях к Корану развивали содержание отдельных аятов о том, что ангелы рассекли молодому М. грудь и омыли его сердце (ср. XCIV 1), или о красочно описанном ночном путешествии на волшебном животном аль-Бураке в Иерусалим и последующем вознесении на небеса (ал-исра ва-л-мирадж, ср. XVII 1). Ежегодно 27 числа месяца раджаб мусульмане мира отмечают праздник, посвященный этому чуду. Позднее в результате отчетливых внешних влияний возник ряд легенд о чудесах, якобы сотворенных М. (о недойной овце, давшей молоко, о том, как небольшого количества пищи хватило на множество людей, и т. п.). Влияние Корана, однако, привело к тому, что подобного материала в преданиях о М. сравнительно мало.

На протяжении всей истории ислама личность М. широко почитали. С XII в. в 12-й день месяца раби у суннитов и в 17-й день того же месяца у шиитов, постепенно набирая популярность, стал отмечаться маулид ан-наби — праздник рождения М. (поскольку точная дата рождения М. неизвестна, то маулид ан-наби приурочен ко дню его смерти). Ритуальное оформление первых праздников свидетельствует как о явном христианском (торжественные процессии с зажженными фонарями и изображениями матери М., Амины), так и о значительном суфийском влиянии. Распространение суфизма в мусульманском мире способствовало быстрому росту популярности праздника, который на рубеже XVI и XVII вв. был объявлен официальным праздником в Османской империи.

С самого начала маулид ан-наби, как М., так и святых, имамов, суфийских шайхов, были названы религ. авторитетами «нововведением» (бида). Суннитские богословы, радетели чистоты ислама, резко выступали против них, отмечая, что по сути праздник противоречит духу и букве ислама. Несмотря на критику, праздник в результате был закреплён как «одобряемое нововведение» (бид'а хасана). После этого критика сосредоточилась в основном на практикуемых во время праздника ритуалах суфийского или христи-

анского характера. Остались и непримиримые противники. В первую очередь это консервативный правовед-ханбалит Ибн Таймия (1263–1328), позднее — ваххабиты, а в новейшее время — егип. модернисты во главе с Мухаммадом Абду (1849–1905). В совр. Пакистане маулид — офиц. праздник, к-рый отмечается в течение 3 нерабочих дней. Он широко отмечается и в др. мусульм. странах, за исключением Катара и Саудовской Аравии, а также тех стран, где имеются значительные ислам. общины, при этом в последние годы благодаря салафитскому влиянию значение праздника в суннитском мире падает. В систему традиционных для этого праздника ритуалов входят чтения специальных молитв, панегириков М., к к-рым относятся, в частности, 2 поэмы с одинаковым названием «ал-Бурда». Первая принадлежит Каабу ибн Зухайру, поэту, современнику М. Согласно преданию, он прочитал свой панегирик перед пророком после принятия ислама. М. был так тронут, что снял свой плащ и подарил его поэту. Значительно большую популярность получила, однако, поэма, созданная Мухаммадом ибн Саидом аль-Бусири (1212–1294), посвященная восхвалению М. и его чудес. По преданию, полупарализованный поэт сочинил ее и, помолившись, громко продекламировал. Во сне он увидел М., который, накинув на него свой плащ (ал-бурда), исцелил поэта. Слава о чудесном исцелении быстро распространилась. Поэма приобрела огромную популярность как обладающая сверхъестественной силой. Ее стали использовать в амулетах, ее строки украшали стены общественных зданий, наравне с сурами Корана их читали во время погребальных церемоний.

Праздник маулид ан-наби — время демонстрации и поклонения святым с М. реликвиям, к к-рым относят его боевое знамя, верхнюю накидку, печать из слоновой кости, чашу, волосы из его бороды, 2 его зуба, потерянные, по преданию, в результате ранения в битве при Ухуде. Ряд хадисов сообщает о благословениях, полученных верующими в результате физического контакта с М. Традиционно считается, что такое благословение можно получить и от св. реликвий. В дни праздника раздают милостыню бедным. В Египте, где праздник особенно любим деть-

ми, в этот день традиционно продаются сахарные фигурки — арусат ан-наби (невесты пророка) с бумажным пестрым веером за спиной, др. популярная сахарная фигурка — всадник с саблей в руке.

Широкое распространение получили разные виды молитв, обращенных к М., к-рые читают во время суфийских зикров, возникли циклы фольклорных легендарных сказаний о нем. Имя М. использовалось и используется как талисман и оберег. Широко распространено представление о чудесах, связанных с посещением могилы М. в Медине.

**Проблема историчности М.** Биография М., связанный с ним комплекс преданий, история раннего ислама, равно как и Коран, всегда интерпретировались и изучались в контексте противостоящих политико-идеологических и конфессиональных интересов. Вплоть до наст. времени религиозно-идеологическая принадлежность автора того или иного исследования самым непосредственным образом сказывается на оценке роли М. и его месте в истории. Важнейшим источником по биографии М. и истории раннего ислама является Коран. При этом Коран — исторический источник сведений особого рода. Его интерпретация в огромной степени зависит от мусульм. экзегетической и исторической традиции, дающей исследователю общую хронологическую канву и позволяющей истолковать те или иные коранические фрагменты как намеки на исторические события и лица. Историчность М. подтверждается в первую очередь громадным корпусом разнообразных текстов, находящихся между собой в сложных взаимосвязях, фальсифицировать к-рые не представляется возможным. Несмотря на это, в совр. зап. науке предпринимаются многочисленные попытки оспорить историчность М.

В посл. четв. XX в. появилась серия публикаций, авторы к-рых попытались вынести мусульм. традицию «за скобки». Направление в исламоведении, к-рое обычно обозначают как Revisionist school of Islamic studies или Historical-Critical school of Islamic studies, возникло в Школе восточных и африканских исследований Лондонского ун-та (работы Дж. Уонсбро и его учеников, а также П. Кроун и М. Кука) (Wansbrough J. Quranic Studies: Sources and Methods



of Scriptural Interpretation. Oxf., 1977; *idem*. The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History. Oxf., 1978; *Crone P., Cook M.* Hagarism. Camb., 1977; *Crone P.* Meccan Trade and the Rise of Islam. Princeton, 1987; Islam and its Past Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an / Ed. C. Bakhos, M. Cook. Oxf., 2017) и в Саарландском ун-те («Школа Саарбрюккена», Герд Пуин, Карл-Хайнц Олиг, Кристоф Люксенберг) (*Ohlig K.-H., Puin G.-R.* Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. B., 2007; *idem*. The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History. Amherst; N. Y., 2009; *Ohlig K.-H.* Der frühe Islam; Eine hist.-krit. Rekonstruktion Anhand zeitgenössischer Quellen. B., 2007; *Luxenberg Ch.* The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. B., 2007).

В русле этого направления работают также Ханс Янсен, Йегуда Д. Нево, С. Шумейкер (*Nevo Y. D., Koren J.* Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State. Amherst; N. Y., 2003; *Jansen H.* De historische Mohammed: de Mekkaanse verhalen. Arbeiderspers. Amst.; Antw., 2005; *idem*. De historische Mohammed: de verhalen uit Medina. Arbeiderspers. Amst.; Antw., 2007; *Shoemaker St. J.* The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam. Phil., 2012) и др. Общим для представителей этого направления является попытка оспорить достоверность важнейших источников мусульм. предания о жизни и деятельности пророка и о сложении текста Корана.

Приверженцы указанных выше подходов смогли заново взглянуть на привычные факты, выявить слабость аргументации своих предшественников и ее зависимость от не всегда достоверных источников. Однако значение этих работ состоит прежде всего в том, что они обратились к независимым источникам, использовали новые методики в работе с текстами. Вместе с тем эти исследования по большей части лишь подтверждают основные, «каркасные» элементы мусульм. предания в той степени, в какой анализ ранних списков Корана подтверждает ключевые этапы его ранней истории, внося при этом ряд существенных уточнений в мусульм. традицию.

Работы указанных выше ученых удивительным образом смыкаются с теми сочинениями советских авторов, создание к-рых определялось в первую очередь задачами атеистической пропаганды. Именно в русле атеистических задач Н. А. Морозов (1930) предпринял попытку объявить X–XI века временем возникновения, а XIV век (эпоху султана Османа I) — временем фиксации Корана. В 30-х гг. XX в. неск. московских ученых во главе с Е. А. Беляевым выдвинули гипотезу о создании Корана группой лиц. Их подход к изучению Корана опирался во многом на гиперкритические работы таких зап. востоковедов, как Г. Вейль и Л. Каэтани. В целом подобные методы изучения Корана восходят к сочинениям полемистов первых веков противостояния ислама и христ. конфессий.

Господствующим в совр. науке является мнение, что М. — историческая личность, его проповеди составили текст Корана. Переживая особые состояния сознания, он искренне верил в свою пророческую миссию и божественное происхождение откровений. М. основал общину мусульман сначала в Мекке, потом в Ясрибе. Деятельность М. стала ответом на объективные требования эпохи и являлась частью широких и разнообразных идеологических движений, к-рые привели к значительным изменениям сначала в Вост. Средиземноморье, на Ближ. и Ср. Востоке, а впосл. и в мире в целом. Личность М., вдохновенного проповедника, выдающегося вероучителя, гибкого и решительного политика, сыграла огромную роль в распространении ислама.

Ист.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковский. М., 1963; Ал-Куран ал-карим. Каир, 1976; *Ибн Хишам*. Ал-сарат ан-набаунийя. Бейрут, 1990. 4 т. (на араб. яз.); *Абд аль-Малик ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккан, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (1-я пол. VIII в.) / Пер. с араб.: Н. А. Гафнуллин. М., 2003; История о пророках: От Адама до Мухаммада / Со слов Ибн Касира [ад-Дамашки]. СПб., 2008; *Ибн Исхак*. Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре / Пер. с араб. и коммент.: А. Б. Куделлин, Д. В. Фролов; Подгот. араб. текста и коммент.: М. С. Налич. М., 2009. Лит.: *Винников И. И.* Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С. Ф. Ольденбург: К 50-летию научно-обществ. деятельности. Л., 1934; *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964; *Пиотровский М.* Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. М., 1981. С. 9–18; *он же*. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, гос-во / Отв. ред.: П. А.

Грязневич, С. М. Прозоров. М., 1984. С. 19–27; *он же*. Коранические сказания. М., 1991; *Грязневич П. А.* Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории араб. культуры V–XV вв. М., 1982. С. 75–155; *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 1989. Т. 1: Ислам в Аравии, 570–633; Ислам: Энцикл. слов. / Отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1991; *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб., 2001; *он же*. Введение в коранистику. Каз., 2014; Encyclopaedia of the Qur'an. 5 vol. plus index / Ed. J. D. McAuliffe etc. Leiden etc., 2001–2006; *Монтгомери Уотт У.* Мухаммад в Мекке / Пер. с англ.: Н. С. Терлецкий, М. Е. Резван. СПб., 2006; *он же*. Мухаммад в Медине / Пер. с англ.: М. Е. Резван. СПб., 2007; *Бухарин М. Д.* Аравия, Восточная Африка и Средиземноморье: торговые и историко-культурные связи. М., 2009; *Куделин А. Б.* «Ас-Сира ан-набауийя» Ибн Исхака — Ибн Хишма (к истории текста и проблеме авторства) // Письменные памятники Востока. 2009. № 2(11). С. 90–100; The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu / Ed. A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx. Leiden; Boston, 2010; *Ходжсон М. Дж. С.* История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ.: А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М., 2013; *Кудрявцева А. Ю., Резван Е. А.* Человек в Коране и доисламской поэзии. СПб., 2016; *Кобищтов Ю. М.* Государства Аравии и христианство во II — 1-й трети VII в. // ИПС. 2017. Вып. 113. С. 247–304.

Е. А. Резван

**Восприятие М. в средневековой христианской традиции.** Основы христианско-мусульм. полемики, включая различные векторы отношения к М., были заложены в первые века существования ислама и затем получили развитие на протяжении всего средневековья. Образ М. по-разному был воспринят на Востоке, где контакты с мусульманами изначально были достаточно тесными, и на Западе, где за небольшими исключениями (гл. обр. в Испании) христиане не имели прямых источников сведений об исламе вплоть до эпохи *крестовых походов*. Общим для всех христианских произведений является принципиальное непризнание пророческой миссии М., но в остальном они содержат очень широкий спектр оценок — от крайне негативных до положительных. Восточнохристианские, особенно арабоязычные авторы, жившие под властью мусульман и часто вступавшие с ними в прямые религ. диспуты, как правило, старались найти мягкие формулировки, к-рые бы могли способствовать развитию межрелиг. диалога, тогда как византийские и западноевропейские писатели были свободны в выражении даже самых резких суждений. С концом средневековья начинается новая эпоха, когда авторы будут



либо популяризировать идеи, возникшие в предшествующий период, либо использовать образ М. во внутриконфессиональной или в антирелиг. полемике.

**В греческой традиции** имя М. часто передавалось в искаженном виде (Μουάμεδ, Μωάμεθ, Μάμεδ и др.). Впервые в христианской литературе М. упоминается, по всей видимости, в греч. антииудейском соч. «Учение новокрещенного Иакова» (составлено предположительно вскоре после 634 либо в 70-х гг. VII в.), однако не по имени, а как ложный (πλάγος) пророк сарацин, провозглашавший пришествие Христа и претендовавший на владение ключами от рая (Doctrina Jacobi nuper Baptizati / Éd., trad. V. Deroche // TM. 1991. Vol. 11. P. 208–211; о возможных христ. и раннемусульм. корнях этого мотива см.: Anthony. 2014). В отличие от позднейшей мусульм. версии событий, в этом тексте, как и в нек-рых др. христианских и иудейских источниках VII–VIII вв., предполагается, что М. принимал непосредственное участие в завоевании мусульманами Палестины (см.: Shoemaker. 2012).

Самая ранняя характеристика М. в греч. богословской лит-ре принадлежит прп. *Иоанну Дамаскину* (VIII в.), который поместил в заключительной главе соч. «О ересях» 1-е из известных нам описаний ислама (Ioan. Damasc. De haer. 100). Он называет М. лжепророком (ψευδοπροφήτης), выдвигая в качестве аргументов то, что в отличие от прор. *Моисея* М. не имел свидетелей, к-рые бы подтвердили ниспослание ему откровения, и то, что его приход не был предсказан более ранними пророками, как явление Иисуса Христа. У *Феодора Абу Курры* (2-я пол. VIII – нач. IX в.) в «Опровержении сарацин» М. также противопоставляется Моисею и Христу, однако главным доводом выступает тот факт, что они в отличие от М. подтвердили истинность своей миссии чудесами (Theod. Abucar. Dial. 18; рус. пер. – Византийские сочинения. 2006. С. 33–35). Эти аргументы, как и в целом негативное отношение к М., в дальнейшем стали характерными чертами греко- и латиноязычной антимусульм. полемики. Общим местом у мн. христ. авторов, начиная с прп. Иоанна Дамаскина, является также обвинение М. в том, что его учение основано на знаниях, полученных им от монаха-ере-

тика. Рассказ о том, как монах стал наставником М., в христ. традиции лег в основу т. н. Легенды о Бахире (нач. IX в.; известна в сир. и араб. редакциях), тогда как в мусульм. источниках предание об их встрече носит иной характер: монах по тем или иным приметам узнает в юном М. истинного пророка (Roggeta. 2009; подробнее см. ст. *Сергий Бахира*).

Попытку изложить биографию М. первым среди греч. авторов предпринял прп. *Феофан Исповедник* (нач. IX в.; Theoph. Chron. P. 332–333), повествование к-рого обнаруживает значительное сходство с «Жизнеописанием пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишам и, возможно, основано на одной из его ранних версий (см.: Conrad L. I. Theophanes and the Arabic Historical Tradition: Some Indications of Intercultural Transmission // ByzE. 1990. Bd. 15. S. 11–44; *Максимов Ю. В.* Прп. Феофан Исповедник об исламе // БВ. 2004. № 4. С. 312–335). В «Хронографии» прп. Феофана Исповедника сообщается о путешествиях М. по Палестине, во время к-рых он познакомился с учением иудеев и христиан, и отмечается, что первоначально проповедь М. благосклонно встретили иудеи, принявшие его за Мессию, но потом, заметив, что он ест верблюжатину, разочаровались в нем. Получение М. особых откровений прп. Иоанн Дамаскин, по всей видимости, считал его выдумкой, Феофор Абу Курра объяснял одержимостью, а прп. Феофан Исповедник – эпилепсией. Последующие авторы иногда следовали одному из этих объяснений, иногда объединяли их.

На рассказ прп. Феофана Исповедника в значительной мере опирался *Георгий Амартол* (сер. IX в.; Georg. Mon. Chron. P. 697–706), писавший в резко обличительной манере. На этих греч. источниках базируются мн. позднейшие визант. антиислам. тексты, напр. анонимное компилятивное соч. «Против Мухаммада» (X в.; PG. 104. Col. 1447–1458; несмотря на свое заглавие, оно является скорее попыткой в общих чертах описать ислам, чем подвергнуть критике личность его основателя) или заключительная гл. «Догматического всеоружия» Евфимия Зигабена († ок. 1122). Более подробная, но основанная гл. обр. на устных, фольклорных, часто неидентифицируемых преданиях информация о М. содержится в соч. «Обли-

чение агарянина» Варфоломея Эдесского (IX или XII в.), к-рый особое внимание уделил мираджу М. (Trounseau. 1983). В резко полемическом тоне составлены и «Четыре речи против Магомета» имп. Иоанна Кантакузина († 1383; PG. 154. Col. 584–692; см.: Todt K.-P. Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam: Politische Realität und theol. Polemik im Palaiologenzeitlichen Byzanz. Würzburg, 1991. S. 407–457). Более сдержанный подход к пониманию исторической роли М. можно найти у визант. хронистов, напр. у *Иоанна Зонары* (XII в.; Ioannis Zonarae Annales / Ed. M. Pinder, T. Buttner-Wobst. Bonn, 1897. Vol. 3. P. 214–215. (CSHB)), в изложении к-рого М. предстает прежде всего вождем и законодателем для арабов. В 1180 г. в ответ на желание имп. *Мануила I Комнина* убрать из чина отречения от ислама (PG. 140. Col. 124–136) анафему «богу Мухаммада» в него была введена анафема лично М. и всем, кто разделяют его учение (Nicet. Chron. Hist. P. 213–219; RegImp, N 1534 b–d), однако это решение осталось только на бумаге (Rigo A. Ritual of Abjuration // Christian-Muslim Relations. 2009. Vol. 1. P. 821–824).

**В восточнохристианской традиции** самое раннее упоминание М. содержится, по всей видимости, в сир. хронике пресв. Фомы (ок. 640), где М. показан предводителем арабов в их завоеваниях (Chronica minora. II / Interpr. I.-B. Chabot. Louvain, 1955<sup>1</sup>. P. 114. (CSCO; 4. Syr.; 4)); такой образ М. стал традиционным для сирийской историографии, как и представление М. 1-м царем арабов и законодателем (хроника *Иакова Эдесского*, *Дионисия Телль-Махрского хроника* и др.). Наряду с этим, уже в арм. хронике Себеоса (сер. VII в.) М. выступает как потомок Авраама (через *Измаила*), возвративший арабов к почитанию Бога, к-рому поклонялся их родоначальник (*Себеос, ep.* История имп. Иракла / Пер., примеч.: К. П. Патканьян. СПб., 1862. С. 116–117); подобная интерпретация образа М. тоже часто повторяется в позднейших источниках, напр. в сир. хронике *Иоанна бар Пенкайе* и в копто-араб. «*Истории Александрийских патриархов*». В сир. диспуте между насельником мон-ря Бет-Хале и иским знатным арабом (датируется позднесейдской эпохой) М. описан как «мудрый и богобояз-



ненный человек», обративший арабов от идолопоклонства к познанию единого истинного Бога, а то, что он не открыл им тайну Св. Троицы, объясняется их неготовностью воспринять это учение (с аллюзией на 1 Кор 3. 1–2). Также и согласно Легенде о Бахире, М. попросил монаха изложить ему христ. учение в упрощенной форме, чтобы оно было доступно пониманию арабов. В араб. диспуте правосл. мон. Авраама Тивериадского (Ибрахима ат-Табарани) с эмиром Абд ар-Рахманом аль-Хашими (текст датируется IX в.) монах говорит, что М. не был пророком, но лишь царем, к-рому благоволил Бог и через к-рого Он осуществил Свое обетование, данное Аврааму относительно Измаила (Быт 21. 13) (*Maruzzo G. B., éd. Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahmān al-Nāsimī à Jérusalem vers 820. R., 1986. P. 321, 485*). Правосл. еп. Сидона (Сайды) Павел (Булус ар-Рахиб; XII или XIII в.?), обращаясь к мусульм. адресату, приводит мнение визант. и зап. христиан, что М. — посланник Бога только к арабам-язычникам, но не к христианам (*Булус ар-Рахиб. Послание к другу-мусульманину / Пер.: прот. О. Давыденков // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М., 2013. С. 102–103; со ссылками на аяты XIV 4, XX 113, XXXII 2, LXII 2 и др.*).

Положительная интерпретация миссии М. нашла наиболее яркое выражение в диспуте католикоса-патриарха Церкви Востока Тимофея I (780–823) с халифом аль-Махди (известен в сирийской и арабской редакциях); по словам католикоса Тимофея, М. «шествовал путем пророков», поскольку, подобно Аврааму и Моисею, обратил свой народ к единобожию и свидетельствовал о «Боге, Его Слове и Духе» (ср.: Коран. II 87 и IV 171); в награду за это Бог подчинил ему земли персов и ромеев, к-рые (с т. зр. несторианского автора) уклонились от истинной веры (Богословские собеседования. 2005. С. 28–29). Вместе с тем Тимофей прямо отрицает пророческий статус М., прежде всего на том основании, что Библия не содержит пророчеств о нем (единственным пророком, к-рый по обетованию должен прийти после Христа, будет Илия — Мал 4. 5–6). В связи с этим католикос Тимофей опровергает отсылки мусульман к ветхозаветным текстам, в к-рых они видели

пророчества о М.: словам прор. Моисея, обращенным к Израилю: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь» (Втор 18. 15; арабы связывали себя общим происхождением с евреями — см. в ст. *Измаильтяне*), и указанию прор. Исаии на всадника на верблюде, едущего в паре с всадником на осле (Ис 21. 7; под 1-м мусульмане понимали М., под 2-м — Ису (Иисуса); см.: Богословские собеседования. 2005. С. 24–27, 38–40).

Опровержение христианами и иудеями пророческого статуса М. способствовало развитию в ислам. традиции апологетического жанра «доказательства пророчества» (*dalā'il an-nubuwwa*). Он получил широкую популярность в IX в., однако большинство произведений известно лишь по позднейшим упоминаниям. Из ранних сохранившихся памятников можно отметить Послание Ибн аль-Лайса от лица халифа Харуна ар-Рашида к визант. имп. Константину VI (между 790 и 797) и «Книгу доказательства во утверждение пророчества» аль-Джахиза (до 847; во фрагментах), а также «Доказательство» Абу-ль-Хасана Али ибн Яхьи аль-Мунаджжима (ум. в 888; либо его сына Абу Исы Ахмада аль-Мунаджжима), адресованное христ. интеллектуалам *Кусте ибн Луке* и *Хунайну ибн Исхаку*, к-рые составили на него ответы-опровержения. В «Книге религии и империи» перешедшего в ислам христианина Али ибн Раббана ат-Табари (ок. 855) подробно разбираются библейские «пророчества» о М. Мутазилитский автор Абд аль-Джаббар (кон. X в.) приводит ряд доказательств пророческого достоинства М., в к-рых явно ориентируется на образ Иисуса Христа и парадигму распространения христианства, подчеркивая происхождение М. из бедной семьи, его кротость, проповедь его учения на всех языках и др. (о развитии жанра в контексте взаимовлияния христианской, мусульманской и иудейской традиций см.: *Stroumsa S. The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature // HarvTR. 1985. Vol. 78. N 1/2. P. 101–114*).

Главным пунктом полемики относительно наличия в Библии пророчеств о М. было популярное среди мусульман представление о том, что приход М. под именем Утешите-

ля был предсказан Самим Иисусом (Ин 14. 16, 26; 15. 26). Впервые такая трактовка встречается в «Жизнеописании пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама, причем использованная словоформа *al-munaḥḥamanā* (Утешитель) наряду с др. признаками свидетельствует о том, что за основу была взята сиро-палестинская версия Евангелия, где в отличие от др. сир. версий употреблено слово *mnaḥḥmānā*. По всей видимости, это толкование возникло благодаря созвучию араб. слова с именем М. Высказывалась также гипотеза о том, что мусульмане могли в данном случае использовать традиц. обвинение христиан в тахрифе — искажении Свящ. Писания: якобы вместо греч. παράκλητος (Утешитель) следует читать περικλυτός (Преславный), что соответствует одному из имен М. — Ахмад, к-рым он назван в Коране от лица Исы: «Я — посланник Аллаха... подтверждающий истинность того, что ниспослано до меня в Торе и благовествующий о посланнике, к-рый придет после меня, имя которому Ахмад» (LXI 6). Однако, по мнению многих исследователей, слово *aḥmad* (букв. — «(наи)более достойный хвалы») в данном аяте употреблено как имя нарицательное и лишь после отождествления М. с Утешителем в позднейшей мусульм. традиции было истолковано как имя собственное (*Watt W. M. His Name is Aḥmad // The Muslim World. 1953. Vol. 34. P. 110–117; Schacht J. Aḥmad // EI. Vol. 1. P. 267*). Католикос Тимофей в диспуте с халифом аль-Махди приводит неск. аргументов против отождествления М. с Утешителем; главный из них — тождество Утешителя и Духа Божия, Которым М. не может являться (Богословские собеседования. 2005. С. 21–22). Др. опровержение, основанное на этимологическом несоответствии имен М. и Утешителя, можно найти в ответном послании визант. имп. Льва III Исавра к халифу Умару II (717–720), сохранившемся в пересказе арм. историка Гевонда (История халифов *варданета Гевонда* / Пер. с арм.: К. Патканьян. СПб., 1862. С. 41). (О совр. взглядах на проблему см.: *Hat Jesus Muhammad angekündigt?: Der Paraklet der Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung / Hrsg. T. Güzelmansur. Regensburg, 2012; Anthony. 2016.*)

Этой же теме, но в связи с др. важным сюжетом — описанием смерти



М.— посвящено краткое полемическое соч. «Дело о смерти Мухаммада» (*Eltā d-mawteh d-Muḥammad*; VIII–IX вв.?; известно в составе западносир. редакции Легенды о Бахире и как приложение к ее восточносир. редакции; см.: Christian-Muslim Relations. 2009. Vol. 1. P. 401–402), в к-ром обратившийся в ислам йеменский иудей Каб аль-Ахбар уверяет мусульман, что М.— это Утешитель и на 3-й день после смерти он воскреснет и взойдет на небеса к Исе, к-рый его послал; по этой причине мусульмане помещают умершего М. в закрытый дом, однако через 3 дня обнаруживают его истлевающим. Аналогичные сказания, в которых несбывшееся пророчество о воскресении или вознесении принадлежит самому М., встречаются в Апологии аль-Кинди и в соч. «Кашун» (известно в арм. переводе не позднее XII в.; оригинал предположительно составлен на арабском или сирийском языке в Ираке в кон. VIII — нач. IX в.), а также в 1-й пол. IX в. в Испании (соч. «История Мухаммада» (*Istoria de Mahomet*) и послание Иоанна Севильского к Кордовскому еп. Павлу Альвару). Как показала К. Силадьи на основе сопоставления ключевых мотивов легенды с данными хадисов и биографий М., это христ. предание о смерти М., очевидно, было создано на основе мусульм. источников и имело хождение уже в 1-й пол. VIII в. (*Szilágyi*. 2009). В дальнейшем этот сюжет получил широкое развитие в западноевроп. традиции.

На фоне в целом мягких характеристик М. в восточнохрист. литературе выделяется Послание, или Апология, Абд аль-Масиха аль-Кинди (IX в.?); это произведение выдержано в таком же резком тоне, как и труды большинства визант. и лат. полемистов. Опровержение пророческого характера миссии М., к-рому посвящена 2-я из 4 частей Послания, наряду с традиц. аргументами (отсутствие пророчеств о пришествии М. и несовершенство им чудес) опирается и на факты его биографии, не согласующиеся с высоким статусом пророка. Неудачи М. в первых военных кампаниях противопоставляются победам библейских праведников, в частности Иисуса Навина. Автор Апологии пытается убедить читателя, что М. и его последователи возвысились благодаря грабительским экспедициям, а не своему

учению. Аль-Кинди приводит «каталог» всех жен основателя ислама, особое внимание уделяя эпизодам, связанным с женитьбой на Зейнаб (бывш. жене приемного сына М.) и Аише.

В дальнейшем, однако, предложенная в Послании аль-Кинди тактика ведения полемики не получила распространения на Востоке. Положительный образ М. можно найти в араб. несторианском соч. «Книга башни», атрибутируемом Амру ибн Матте (нач. XI в.): М. не только избавил арабов от языческих заблуждений, заповедав им молитву, пост и милостыню, но и свидетельствовал о пришествии Христа-Мессии (в доказательство приводятся многочисленные ссылки на Коран). Как Амр ибн Матта, так и правосл. еп. Булус ар-Рахиб и яковитский еп. Григорий Бар Эвройо († 1286) употребляют после имени М. принятый в мусульм. традиции гоноратив «Мир ему!»; последнего автора отличает также то, что в изложении биографии М. и, в частности, в описании его встречи с Бахирой он опирается на мусульм. источники.

Ист.: Византийские сочинения об исламе: Тексты переводов и комментарии / Ред.: Ю. В. Максимов. М., 2006; *Туманян А. Г.* Сопоставления старинных армянских писателей о Мохаммеде и исламе с VII в. // Древности восточные: Тр. Вост. комиссии МАО. М., 1913. Т. 4. С. 1–32; Богословские собеседования между Католиком Церкви Востока Мар Тиматеосом I (727–823) и халифом ал-Махди, повителем правоверных / Пер. с араб.: Н. Н. Селезнев; ред.: Д. А. Морозов. М., 2005. Лит.: *Khouri A. T.* Les théologiens byzantins et l'Islam. Louvain; P., 1969; *Argyriou A.* Éléments biographiques concernant le prophète Muḥammad dans la littérature grecque des trois premiers siècles de l'hégire // La vie du prophète Mahomet / Éd. T. Fahd. P., 1983. P. 159–182; *Griffith S. H.* The Prophet Muḥammad, His Scripture and His Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century // Ibid. P. 99–146 (перезд.: *Idem.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot, 1992. Chap. 1); *Troupeau G.* La biographie de Mahomet dans l'oeuvre de Barthélémy d'Edesse // Ibid. P. 147–157; *Thomson R. W.* Muḥammad and the Origin of Islam in Armenian Literary Tradition // Armenian Studies in memoriam H. Berberian / Ed. D. Kouymjian. Lisbon, 1986. P. 829–858; *Мкртчян А. Н.* Предания о Мухаммаде по армянским источникам // ПИС. 1993. Вып. 32(95). С. 27–32; *Hoyland R. G.* Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, 1997; *idem.* The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal // The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources / Ed. H. Motzki. Leiden etc., 2000. P. 276–297; *Samir S. K.* The Prophet Muḥammad as Seen by Timothy I and Other Arab Christian Authors //

Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years / Ed. D. Thomas. Leiden etc., 2001. P. 75–106; *Roggema B.* The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam. Leiden, 2009; Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas et al. Leiden; Boston, 2009–[2017]. Vol. 1–[11]; *Szilágyi K. A.* A Prophet like Jesus?: Christians and Muslims Debating Muḥammad's Death // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Jerus., 2009. Vol. 6. P. 131–171; *eadem.* After the Prophet's Death: Christian-Muslim Polemic and the Literary Images of Muḥammad: Diss. Princeton (N. J.), 2014; *Shoemaker S. J.* The Death of a Prophet: The End of Muḥammad's Life and the Beginnings of Islam. Phil. (Penn.), 2012; *Anthony S. W.* Muḥammad, the Keys to Paradise, and the «Doctrina Iacobi»: A Late Antique Puzzle // Der Islam. B., 2014. Bd. 91. N 2. S. 243–265; *idem.* Muḥammad, Menahem, and the Paraclete: New Light on Ibn Ishāq's (d. 150/767) Arabic Version of John 15:23–16:1 // BSOAS. 2016. Vol. 79. N 2. P. 255–278; *Penn M. P.* Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World. Phil., 2015.

С. А. Моисеева

**В западной традиции.** Латинизированное имя М.— Магомет — встречается в источниках в разных формах: Mahomet, Mahound, Mahund, Mahoun, Mahum, Magumeth, Malcometto, Machumitto, Machumetis, Makometh, Mathonmeques и др. На протяжении столетий в Зап. Европе в религиозно-полемических, литературных, житийных и исторических сочинениях, трактатах католич. теологов и миссионеров создавались образы М., к-рые выполняли в средневек. обществе самые разные функции: он изображался как еретик, ложный пророк, чародей, анти-святой и даже лжемессия и анти-христ. Анализируя эти образы, важно понимать, что М. интересовал христ. Запад не сам по себе, а в связи с теми религиозными, политическими и культурными задачами, к-рые стояли в средние века перед католич. Церковью и обществом. Тексты о М. являются своего рода зеркалом, в к-ром отражались процессы, происходившие в то или иное время в Зап. Европе. Хотя набор топосов, использовавшихся при описании М., существенно не изменялся, его образ перестраивался в зависимости от целей, к-рые ставили средневек. лат. писатели: будь то пропаганда крестовых походов или борьба с еретиками, обращение иноверцев в христианство или предотвращение перехода в ислам христиан, легитимация власти и оправдание насилия или просто знакомство с учением ислама с целью его опровержения. Хотя с развитием христианско-мусульм. контактов у зап. авторов на-



капливались новые сведения о М., развитие представлений о нем в Зап. Европе невозможно изобразить в виде прямой линии. В отличие от вост. традиции на Западе фигура М. не была лишь орудием антиислам. полемики: можно говорить как о полемическом, так и о литературном, псевдо-историческом и др. образах М.

Поначалу, когда контакты средневеков. Запада (за исключением завоеванных арабами стран Пиренейского п-ова, Юж. Франции и Сицилии) с мусульм. миром были ограничены, представления зап. христиан об исламе и о М. были смутными и опирались на труды восточнохрист. авторов, в т. ч. византийских. Восточнохрист. традиция влияла на латинскую и косвенным образом: так, на протяжении всего средневековья в создававшихся на лат. Западе жизнеописаниях М. заметны следы влияния т. н. Легенды о Бахире, хотя ее лат. версия датируется лишь XIV в.

Самые ранние упоминания о М. в лат. лит-ре содержатся в т. н. византийско-араб. хронике 741 г. и мосарабской хронике 754 г. (оба сочинения составлены в Испании, очень близки по содержанию и, возможно, происходят из общего источника). Они рассказывают о войнах имп. Ираклия (610–641) и о завоевании мусульманами визант. земель и представляют М. военным лидером и провидцем. Впосл. раннесредневеков. зап. авторы (напр., жившие на рубеже XI и XII вв. бенедиктинские монахи Гуго из Флёри, Гуго, аббат Флавиньи, Сигиберт из Жамблу) черпали данные о жизни М. из визант. источников, прежде всего из «Хронографии» прп. Феодана Исповедника, уже во 2-й пол. IX в. переведенной на лат. язык Анастасием Библиотекарем. Оригинальные сведения о М. содержатся в 5-томной «Истории» бургундского мон. Радольфа Глабера († 1047). Его рассказ о пребывании св. Майоля, аббата Клуни, в плену у сарацин во Фраксинете, мусульм. крепости в Провансе, свидетельствует о познаниях хрониста в исламе: ему известно, что, с т. зр. сарацин, М. замыкает цепь ветхозаветных пророков, поэтому, по словам Радольфа, они сочинили фальшивую генеалогию М., сходную с генеалогией Христа. Хотя отрывочные сведения о М. проникли в ученую традицию, в целом в сознании христиан лат. Европы существовал достаточно смутный,

часто даже противоположный действительности образ пророка ислама. В т. н. жестах (франц. *chansons de geste*; букв. — «песни о подвигах») и других средневеков. текстах М. часто изображали как одного из 3 богов сарацин наряду с Терваганом и Аполленом (ипогда Марсом). Мусульман представляли идолопоклонниками, а М. — их главным кумиром, к-рому они приносили жертвы в надежде на его благосклонность.

Несколько иная ситуация складывалась в странах Пиренейского п-ова, где христиане гораздо ближе контактировали с мусульманами. Но и здесь цель христ. авторов часто заключалась не столько в том, чтобы опровергнуть мусульм. учение, сколько в том, чтобы очернить его. В IX в. в Кордовском халифате (см. статьи *Испания, Кордова*) местные христиане, публично поносившие М., навлекли на себя гонения и смертную казнь (см. *Кордовские мученики*). Отношение к этим мученикам со стороны мосарабов — испан. христиан, живших под властью мусульман, — было неоднозначным. Сщмч. Евлогий Кордовский написал в защиту казненных единоверцев «Оправдание мучеников» (*Liber apologeticus martyrum*; 857–858), в котором использовал найденную им во время поездок по Испании в Лейре (близ Памплоны) биографию М. (*Istoria de Mahomet*) — весьма оскорбительную для мусульман, но свидетельствующую о знакомстве автора с исламом (в частности, в ней перечисляются некоторые названия сур Корана). В изложении Евлогия М., предсказывавший свое вознесение на небеса на 3-й день после смерти, претендовал на роль мессии, но оказался лжемессией, т. е. антихристом, поэтому и мученичество кордовских христиан интерпретируется как преследование антихриста.

Снодвижник сщмч. Евлогия, поэт и богослов Павел Альвар, включил в посвященное Кордовским мученикам соч. «Путеводное сияние» (*Indiculus luminosus*; 854) комментарий к видению прор. Даниила (Дан 7). В духе сложившейся экзегетической традиции Альвар отождествляет 4 зверей с вавилонским, мидо-персидским, греческим и римским царствами, 10 рогов 4-го зверя — с царями, а 11-й, «небольшой рог», который вырастает, после того как 3 рога выпали, — с М., ведь именно он уничтожил 3 царей, победив гре-

ков, римлян и готов (впосл. толкование «небольшого рога» как прообраза М. приводил М. Лютер). По мысли Павла Альвара, М. действительно тот, кто будет «угнетать святых Всевышнего; даже возмечтает отменить у них праздничные времена и закон» (Дан 7. 25), ведь при помощи своих последователей он расправился с Кордовскими мучениками, ввел мусульм. календарь и Коран; но, согласно предсказанию, в конце концов власть будет дана «народу святых Всевышнего», т. е. христианам, что, как надеется Альвар, произойдет очень скоро. Т. о., во 2-й пол. IX в. тема «Магомет — антихрист» стала популярной у испан. писателей, поскольку укрепляла ожидания мосарабов, что власть мусульман над ними не будет долгой.

В нач. XII в. иудей Моше (Моисей) Сефарди, изучавший философию и др. науки у арабов, принял крещение с именем Петр (известен как Петр Альфонси, ок. 1062 — ок. 1140). В 1110 г. он написал полемическое соч. «Диалоги против иудеев» (*Dialogi contra Iudaeos*); 5-я глава к-рого целиком посвящена исламу. Текст составлен в форме вымышленного диалога между христианином Петром (персоной автора в момент написания произведения) и Моисеем (им самим в период, когда он был иудеем). Центр диатрибы Петра Альфонси — резкая и хулительная биография М. Автор сообщает известные еще со времен прп. Феодана Исповедника сведения, но впервые в оригинальном лат. тексте М. изображается как лжепророк; при этом Петр Альфонси выстраивает целую систему аргументов, заимствуя многие из араб. Апологии аль-Кинди и доказывая, что в отличие от истинных пророков М. не мог предвидеть будущее, почему и потерпел поражение в битве при Ухуде (625).

В 1142 г. Апология аль-Кинди была переведена на лат. язык и стала широко известна средневековым европ. читателям, послужив важнейшим источником представлений об исламе и о его основателе в Зап. Европе. Перевод был выполнен под руководством католич. св. Петра Достопочтенного, аббата Клуни, к-рый специально приезжал в Толедо, чтобы заказать знатокам латыни и араб. языка переводы важнейших араб. текстов, прежде всего «сарацинского закона», т. е. Корана. Апологию





аль-Кинди переводил некто Петр (есть основания считать, что это был Альфонси). Вместе с др. текстами Апология и переведенный англ. ученым Робертом из Кеттона Коран составили т. н. Толедскую коллекцию, или Толедский корпус (*Corpus Toletanum*), к-рый до конца средних веков оставался в Европе самым авторитетным сводом сведений об исламе. Проект Петра Достопочтенного был огромным прорывом лат. Европы в освоении знаний о чужой религии. В числе мусульманских текстов, вошедших в коллекцию, — «Книга о происхождении Магомета» (*Liber Generationis Machumet*), переведенная Германом Далматийским. В ней рассказывается о божественном свете, который передавался от предков М. начиная с Адама и Евы, включая Авраама, Исаиила, и далее сквозь череду поколений к самому М. Перевод сочинения сопровождался 1-м известным на лат. Западе изображением М. (*Paris. Bibl. de l'Arsenal. 1162. Fol. 11*). В начале «Толедской коллекции» Петр Достопочтенный поместил сочиненную им биографию М., однако в ней аббат попытался не столько рассказать о жизни М., сколько разоблачить его учение. Петр первым отождествил М. с диак. Николаем (Деян 6. 5), к-рый считался основателем секты *николаитов* (Откр 2. 6, 15), ведших нецеломудренный образ жизни.

В эпоху крестовых походов, ставшую временем прямого взаимодействия христ. Запада с мусульм. миром, интерес к М. существенно возрос. В сер. XII в. в лат. Европе появилось 5 жизнеописаний М.: 3 в стихах («*Vita Mahumeti*» Эмбрико Майнцского, «*Otia Machometi*» Готье Компьенского и «*Roman de Mahomet*» Александра Дюнопа — перевод преддупшего сочинения на франц. язык) и 2 в прозе («*Vita Mahumeti*» Адельфа и отрывок в хронике 1-го крестового похода «Деяния Бога через франков» (*Gesta Dei per Francos*) Гвиберта Ножанского). Эти тексты опираются на сведения о жизни М., бытовавшие устно: Гвиберт Ножанский ссылается на некое «народное мнение» (*plebeia opinio*), под к-рым, возможно, подразумевается вост. традиция, а Адельф признается, что историю М. узнал от некоего грека (*Gracculus*). Сочиненные в эпоху крестовых походов биографии М. вписываются в определенную традицию и в др. смысле: нек-рые из

них называются, как жития святых (*Vita Mahumeti* — Жизнь Магомета), но на самом деле являются пародиями на агиографические сочинения: все тоносы агиографического жанра в них инвертируются, и М. представляется как антисвятой. Особое внимание средневек. авторы уделяли учителю М., известному в восточнохрист. традиции под именем Сергей или Бахира, фигура к-рого часто демонизировалась. Так, у Эмбрико Майнцского наставником М. является чародей по имени Маг (*Magus*). Находясь во власти демонов, он симулирует образ жизни святого (изнуряет плоть, отвергает мирские забавы), но на самом деле является врагом Церкви. Примерно так же представлен учитель М. и в сочинении Гвиберта Ножанского: не получив страстно желаемую им церковную должность, еретик избирает М. орудием мщения. В изложении же Готье Компьенского М. стремится поучиться у монаха-отшельника, но тот видит в нем буд. врага христ. Церкви и прогоняет его. Известные еще из «Хронографии» прп. Феофана Исповедника сведения излагаются во всех этих сочинениях в фантастическом виде. Ряд этих сюжетных линий перекликается с Легендой о Бахире, в то время еще не переведенной на латынь. В текстах Эмбрико, Готье и Дюнопа описан и пышный обряд погребения М.: его почитатели строят специальный храм (к-рый воображение зап. авторов помещало в Мекке, а не в Медине) из белого паросского мрамора, украшенный драгоценными камнями, в арках к-рого спрятаны магниты: благодаря их действию помещенный внутри гроб кажется парящим в воздухе (возможно, лит. реплика Гроба Господня в Иерусалиме).

Такая четкая, богатая деталями и развитая схема «жизнеописания» М. оформляется именно в XII в., когда в результате крестовых походов в Зап. Европу приходят свежие сведения об исламе, а новые негативные образы этой религии используются в целях пропаганды крестоносного движения. Но созданный христ. писателями и поэтами образ М. отвечал и др. задачам, к-рые тогда стояли перед западнохрист. обществом. XII век — время *григорианской реформы* и распространения ересей. Для борьбы с врагами Церкви и просвещения паствы было важно создать крайне негативный образ клас-

сического ересиарха, и для этой роли был выбран М.

В XII–XIII вв. повествования о М. появляются почти во всех значимых исторических трудах, посвященных крестовым походам. По-видимому, жизнеописанию М. уделялось достаточно большое внимание в несохранившейся «Истории восточных правителей» (*Historia de gestis Orientalium principum*) Вильгельма (Гийома) Тирского († ок. 1186), на к-рую он ссылается в 1-й главе «Истории деяний в заморских землях» (*Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*). Во время 5-го крестового похода (1217–1221), в разгар осады Дамьетты (ныне Думьят, Египет; май 1218 — нояб. 1219), каноник кафедрального собора в Падерборне и проповедник похода Оливер фон Падерборн († 1227; с 1223 князь-епископ Падерборна, с 1225 кардинал-епископ Сабины) уделил М. целый раздел в своей «Дамьеттской истории» (*Historia Damiatiana*). В числе уже ставших стереотипными представлений о М. в тексте присутствует и описание гробницы пророка; при этом упоминается некий христ. государь, к-рый разрушит Мекку, где якобы находится гроб М., а также предсказываются и др. события, ведущие к гибели агарян. Эти повествования были связаны с распространением среди крестоносцев сведений о победах над арабами монголов, в числе которых были христиане-несториане, — надежды Запада на помощь с Востока воплотились в легенды о христ. правителе *Иоанне Пресвитере*. В 5-м крестовом походе участвовал и хронист *Жак де Витри*, еп. Акры. Он посвятил истории крестовых походов и Св. земли соч. «История Востока, или Иерусалима» (*Historia Orientalis seu Hierosolymitana*), для создания к-рого заимствовал мн. сведения у Вильгельма Тирского. В «Истории Востока...» есть и биография М., где повторяются мн. известные топосы. Хотя автор проявляет определенную осведомленность о жизни и об учении М., он называет еретика — учителя М. — Сосием (*Sosius*) и описывает статую М., к-рая якобы находилась в мусульм. святилище.

В сер. XIII в. средневек. легенда о М. была включена в состав «Золотой легенды» *Иакова из Варачце* в контексте рассказов о врагах Церкви — Симоне Волхве, имп. Юлиане Отступнике и др. В 177-й главе,





посвященной истории Ломбардии, после кратких сведений о папе Римском *Пелагии I* (556–561) сообщается о некоем кардинале, к-рый, не сумев добиться признания в Риме, решил отомстить христ. Церкви. Орудием мести он избрал неприметного сарацина М., к-рому пообещал власть и богатство и, приучив голубку клевать зерно из его уха, убедил народ, что спустившаяся на плечо ученика птица есть Св. Дух, а сам М. является Божиим избранником. В др. пассажах Иаков приводит уже хорошо известные в западохрист. традиции сведения о жизни М., заимствуя часть материалов у Петра Альфонси и др. авторов. Глава 177 «Золотой легенды» нередко переписывалась отдельно под разными названиями, в т. ч. «*Machometus*». В результате Магометом стали иногда называть папу Пелагия I, которому посвящены первые строки в этой главе, и со временем под пером книжников пророк ислама превратился в римского кардинала. М.-кардинал изображен в «Книге сокровищ» (*Li livres dou trésor*) флорентийского поэта и ученого Брунетто Латини (ок. 1220–1294), наставника Данте Алигьери, и в старофранц. балладе «Легенда о Магомете» анонимного автора из Труа (не позднее XIV в.).

В соч. неизвестного автора кон. XIII в. «Книга Николая» (*Liber Nicholay*; Paris. lat. 14503) легенда о М.-кардинале объединена с историей про диака Николая, впервые отнесенной к М. Петром Достопочтенным. «Николай, прозванный Магометом», изображен как один из главных иерархов Римской Церкви, в к-ром папа Римский видит своего преемника. Его посылают в Испанию и земли варваров проповедовать христианство; во время этой миссии в Риме умирает понтифик, клирики вынуждены срочно выбрать его преемника, которым делают ветхого старца Иоанна в надежде на его скорую смерть. Вернувшись, Николай терпит поражение в конфликте с действующим понтификом и обещает основать новую секту, чтобы отомстить Римской Церкви. Далее автор с определенной долей правдоподобия рассказывает о созданном М. «закоше» и описывает ислам, институты и ритуалы, упоминая в т. ч. добрые дела М. Преуспев в реализации своего замысла, М. со временем становится императором и правит

в Багдаде (*Baldaccha*). Похожая история рассказана в др. рукописи того же времени, происходящей из Пизы (*Pisa. Biblioteca del Seminario. 50*). Речь идет о диаке Николае, к-рый учил черной магии, был отлучен за это от Церкви и помещен в башню, где умер от голода. Его самый нечестивый ученик по имени Мавр сбежал в Аравию и, желая отомстить за смерть учителя, избрал орудием мести М., юного погонщика верблюдов, к-рого обучил магическим трюкам. Когда в городе одновременно умерли епископ и правитель, Мавр предложил обратившимся к нему за советом жителям отдать власть тому, кто победит белого быка. Укротивший быка М. становится правителем и затем придумывает для жителей новый закон, опираясь на Библию, но вводя противоречащие христианству ритуалы. И в пизанском манускрипте, и в «Книге Николая» сюжет о смерти М. получает совершенно фантастическое прочтение. При этом в обоих жизнеописаниях можно усмотреть попытку представить М. в знакомых зап. христианам образах; постепенно он превращается в персонаж художественной литературы.

В XIII в. повествования о М. вошли в состав всемирных хроник *Матвея Парижского* и *Винценция из Бове*. Матвей Парижский несколько раз возвращался к истории М. в «Большой хронике» (*Chronica maiora*): под 622 и 1236 гг., а также в связи с донесением доминиканских монахов о папе *Григории IX*. В 1-м отрывке автор подробно останавливается на смерти М., описывая ее в новых выдуманных подробностях (этот сюжет Матвей также запечатлел в рукописи-автографе Cantabr. Corp. Christ. 26). Винценций из Бове, включивший в «Историческое зеркало» (*Speculum historiale*; часть энциклопедии «Великое зеркало» (*Speculum majus*)) обшпирную биографию М., большинство сведений заимствовал из Апологии аль-Кинди. В сочинениях энциклопедистов воспроизводятся почти все известные в средневек. зап. традиции топосы жизнеописания М., но отсутствует рассказ о его ночном путешествии, к-рый в XIII в. все чаще начинает появляться в лат. текстах. Во 2-й пол. XIII в. мусульм. «Книга вознесения» (*Kitāb al-mi'rāḡ*) была переведена при дворе кастильского кор. Альфонсо X: на романсе (пред-

шественник испан. языка) неким придворным врачом-иудеем, а с романсе на франц. и лат. языки Боливентурой Сиенским. Существует предположение о том, что это сочинение, известное в средние века под названием «Книга восхождения Магомета» (*Liber scalae Machometi*), стало источником для «Божественной комедии» Данте. В поэме Данте М. назван «сеятелем соблазна и раскола» (*seminator di scandalo e di scisma*) и помещен в 8-м круге ада, как и его двоюродный брат и зять Али, из-за которого произошло разделение в исламе между суннитами и шиитами; М. изображен с расщепленной грудью, Али — с расколотым надвое черепом, что в соответствии с замыслом Данте, по-видимому, символизировало их раскольниковские намерения. Подобная трактовка вполне соответствовала распространённому в средневек. зап. Европе представлению о М. как о классическом ересиархе, а об исламе — как о девиации христианства.

Иные причины побуждали обращаться к легенде о М. средневек. историков и хронистов в Испании, особенно в той ее части, к-рая оставалась под мусульм. владычеством. Родриго Хименес де Рада, архиеп. Толедо и примас Испании (1209–1247), сторонник Рекошкисты, поручил Марку Толедскому вторично перевести Коран на лат. язык, а также составил «Историю арабов» (*Historia arabum*), охватывающую события от правления вестгот. королей до 1243 г., в к-рой посвятил М. пролог и 6 первых глав. Родриго Хименес де Рада, по его же замечанию, опирался на мусульм. источники; он включил в сочинение рассказы о том, как иудейский прорицатель предрек рождение М., как в детстве ангел рассек грудь М. и омыл его сердце, как М. вставил черный камень в стену Каабы, совершил ночное путешествие в Иерусалим и проч. Наряду с этим мн. детали биографии М. он заменил традиц. полемическими топосами. В интерпретации автора М. открывает галерею мусульм. правителей, незаконно правивших Испанией.

Аналогичным образом и еп. Лука Туйский († 1249) в «Хронике мира» (*Chronicon Mundi*; 1236) обращается к жизнеописанию М. в контексте военных конфликтов между мусульманами и христианами, пытаясь объяснить, почему Бог допустил



завоевание Испании арабами. Хадиджа, которую М. очаровал своей красотой и красноречием, у еп. Луки оказывается королевой Хорасана; женившись на ней, М. становится правителем огромной области. Стремясь преодолеть анахронизм, связанный с отождествлением М. и диака. Николая, автор пишет, что М. восстановил созданную диаконом секту николаитов. Есть в хронике и новая тема о том, как еп. *Исидор Севильский* († 636; во времена еп. Луки он уже почитался как св. покровитель Реконксты) по возвращении из Римской курии приказал схватить М., публично отрицавшего божественную природу Христа. Свой рассказ хронист завершает традиц. описанием смерти М. с нек-рыми новыми подробностями. Альбимор, последователь М., решил проверить, правду ли сказал пророк, что в 3-й день воскреснет, и для этого отравил его. На смертном одре М. сообщил окружившим его ученикам, что если они крестятся водой, то им будут отпущены все грехи. В отличие от др. средневек. зап. писателей еп. Лука верно отмечает, что М. был похоронен в Медине, и называет ее в соответствии с мусульм. традицией «городом посланника» (*civitas nuntii*).

С трудами архиеп. Родриго Хименеса де Рады и еп. Луки Туйского были знакомы испан. историки, по приказу кор. Альфонса X работавшие над «Историей Испании» (*Es-toria de España*; 1274–1284; по 1-му изд., предпринятому в 1906 Р. Менендесом Пидалем, известна как «Первая всеобщая хроника» (*Primera Crónica General*)). В хронике описаны 2 народа, законопно правившие Испанией, — римляне и вестготы. Альфонс X представлен как продолжатель этих традиций — одновременно и рим. император, и король готов. Подобно тому как в произведении прославляется начало царствования законных правителей Испании, начало правления арабов очерняется через фигуру их предводителя.

В трактате «О магометанской секте» (*Sobre la se(c)ta mahometana*), приписываемом Педро Паскуалу, еп. Хаэна (проповедовал в Тоскане и Алдалусии, казнен эмиром Гранады в 1299; вопрос об авторстве трактата остается дискуссионным), биография М. приводится дважды: сначала по мусульм. источникам, затем по христианским (мн. детали заимствованы из текста пизанской рукопи-

си). Автор обнаруживает знание Корана, хадисов и др. ислам. текстов, которые он цитирует по-арабски, но в лат. транслитерации. При этом даже в «исламскую» версию епископ включает известные в христ. традиции рассказы, убеждая читателей, что эти сведения имеются и в мусульм. источниках.

В XIII в. новые монашеские орден *францисканцев* и *доминиканцев* начали активно заниматься миссионерской деятельностью и для этого осваивать вост. языки и изучать ислам. Католич. миссионеры устраивали религ. диспуты с иноверцами, и это обстоятельство заметно повлияло на характер сочинений об исламе. Практическим руководством для миссионеров служил написанный знатоком вост. языков доминиканцем Рамоном Марти в 1257 г. трактат «О секте Магомета, или О происхождении, продвижении и конце Магомета и о четверном опровержении его пророчества» (*De seta Machometi seu de origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*). Как у аль-Кинди или Петра Альфонси, все повествование доминиканца строится вокруг новозаветной максимы о лжепророках (Мф 7. 15–20). Марти пытается продемонстрировать, что все главные признаки пророческого дара — правдивость, святость, чудеса, истинный закон (их 4, потому речь идет о «четверном опровержении») — в случае с М. отсутствуют. Основываясь на известных ему хадисах, Марти изображает мирную кончину М. в окружении семьи, однако эта картина вызывает у доминиканца отрицательное отношение, поскольку, с его т. зр., посланнику Бога не подобает так умирать.

Францисканский богослов Раймунд *Лулий* († 1316?) включил биографию М. в полемическое соч. «Книга спора между христианином Раймундом и сарацином Умаром» (*Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*), материал для к-рого заимствовал, в частности, из «Толедской коллекции». Раймунд по неск. параметрам противопоставляет М. Иисусу Христу, чтобы убедить иноверцев в превосходстве христианства над исламом. Доминиканцу Гийому из Триполи († 70-е гг. XIII в.) принадлежат 2 труда, в которых он приводит биографию М. Первое из этих сочинений — своего

рода «памятная записка» о М. (*Notitia de Machometo*), второе — трактат «О положении сарацин» (*De statu Sarracenorum*) — представляет собой взгляд на современную автору ситуацию в мусульм. мире.

В числе самых известных католических миссионеров, проповедовавших на Ближ. Востоке, был флорентийский доминиканец Риккольдо да Монте ди Кроче. В 1288 г. он покинул Италию, чтобы отправиться на Св. землю, где стал свидетелем падения в 1291 г. Акры — последнего оплота крестоносцев. В связи с этим он написал т. н. Письма к торжествующей Церкви (*Epistolae ad ecclesiam triumphantem*), в к-рых, обращаясь напрямую к Господу, Пресв. Деве Марии и святым, он рассуждает о том, почему Бог допустил, чтобы мусульмане одержали верх над христианами, и почему иноверцы обладают властью и богатством. Главным объектом его нападок является М., к-рого он изображает в апокалиптических красках, ссылаясь на тексты ВЗ и НЗ (Дан 8. 4; Откр 13). Подобные мысли повторяются и в др. сочинениях Риккольдо да Монте ди Кроче: «Книга странствий» (*Liber peregrinationis*) и «Против закона сарацин» (*Contra legem Sarracenorum*). Последнее из них получило широкую известность в христ. мире и впоследствии использовалось почти в каждом труде, посвященном антиислам. полемике.

Одно из самых ярких произведений полемической лит-ры XIV в. принадлежит испанскому доминиканцу Альфонсо Боному (Буеномбре; † 1353?), известному знатоку араб. языка. В 1344 г. он стал епископом Марокко, а до этого был активным миссионером среди мусульман. В 1340 г. он представил христ. аудитории трактат «Спор между сарацином Абуталибом и евреем Самуилом» (*Disputatio Abutalib Saraceni et Samuelis Judei*) — переписку (очевидно, вымышленную) иудея с мусульманином, к-рую Альфонсо якобы нашел в Марокко и перевел на латынь. В одном из писем иудея Самуила приводится биография М., написанная в духе сочинений еп. Луки Туйского и архиеп. Родриго Хименеса де Рады. В ответе сарацина описано ночное путешествие М. на небеса в сопровождении Господа и пророков, что, по мысли автора текста, должно указывать на одобрение Богом ислама. В последнем



же письме сарацина М. изображен как *криптохристианин*, к-рый признает Иисуса Мессией и верит в спасительную силу крещения.

В XV в. интерес к образу М. существенно возрос после взятия К-поля турками (1453). Находившийся при дворе Филиппа III Доброго, герц. Бургундского, Жан Жермен, еп. Шалон-сюр-Сон (1436–1461), в целях подготовки к крестовому походу против турок написал соч. «Спор между христианином и сарацином» (*Débat du Crestien et du Sarasin*), в к-ром была предпринята попытка опровергнуть учение ислама и подвергнуть критике М. Это сочинение попало в руки известного испан. гуманиста и теолога *Иоанна из Сеговии*, защищавшего мирные принципы взаимоотношений с мусульманами и призывавшего прежде всего к интеллектуальному обмену. В 1455 г. он написал критический ответ еп. Жану Жермену, в котором развивал свои взгляды на ислам (*Replica ad Johanem Cabilonensem*). В 1460–1461 гг. в сочинении, посвященном анализу Корана (*Cribratio Alkorani*), о М. писал известный теолог *Николай Кузанский*. Хотя мусульм. институты и их основатель изображены в этом сочинении в достаточно карикатурном виде, автор ратует за «справедливое толкование» (*pia interpretatio*) ислама, объясняя, что отказ М. от нек-рых догм христианства диктовался необходимостью компромисса в борьбе за отказ арабов от многобожия и идолопоклонства. Эпоха Реформации открывает новый этап в истории восприятия ислама, когда фигура М. становится инструментом идеологических контроверз уже не между зап. христианами и мусульманами, а между католиками и протестантами.

Ист.: *Lucae Tudensis* Chronicon mundi / Ed. E. Falque. Turnhout, 2003. (CCCM: 74); *Jacobus Vitriacensis* Historia orientalis // Gesta Dei per francos, siue orientalium expeditionum et regni Francorum Hierosolymitani historia / Ed. J. Bongars. Hannover, 1611. 2 t.; *Vincentius Bellovacensis*. Speculum quadruplex, sive Speculum majus. Duaci, 1624. Graz, 1964–1965. 4 vol.; *Matthaeus Parisiensis*. Chronica Majora / Ed. H. R. Luard. L., 1872–1883. 7 vol. (RBMAS: 57); *Riccoldo da Monte di Croce*. Epistolae V commentariae de perditione Acconis, 1291 / Ed. R. Röhrich // Archives de l'Orient latin. P., 1884. T. 2. P. 258–296 (Pag. 2); *idem*. Il Libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente / Ed. U. Monneret de Villard. R., 1948; *idem*. Contra legem Sarracenorum / Ed. J. Mérigoux // Memorie domenicane. N. S. Pistoia, 1986. Vol. 17. P. 60–142; Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinal-Bischofs

von S. Sabina Oliverus / Hrsg. H. Hoogeweg. Tüb., 1894; La Escala de Mahoma, traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el Sabio / Ed. J. Muñoz Sendino. Madrid, 1949; Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289 / Ed. R. Menéndez Pidal. Madrid, 1955. 2 vol.; *Embrico de Mayence*. La vie de Mahomet / Ed. G. Cambier. Brux., 1962; CSMA. T. 1; *Alexandre du Pont*. Roman de Mahomet / Ed. Y. G. Lepage. *Gautier de Compiègne*. Otia de Machomete / Texte établi par R. B. C. Huygens. P., 1977; *Ramon Martí*. De seta Machometi o De origine, progressu et fine Machometi et de quadruplici reprobatione Prophetiae eius / Ed. J. H. Delgado // Acta historica et archaeologica mediaevalia. Barcelona, 1983. T. 4. P. 9–63; Ein Leben Mohammeds (Adelphus?). XII Jh. / Hrsg. B. Bischoff // Anecdota novissima: Texte des IV bis XVI Jh. Stuttgart, 1984. S. 106–122; *Petrus Venerabilis*. Schriften zum Islam / Hrsg. R. Gleis. Altenberge, 1985; *Wilhelm von Tripolis*. Notitia de Machometo: De statu Sarracenorum / Hrsg. P. Engels. Würzburg; Altenberge, 1992; *Rodrigo Jiménez de Rada*. Historia Arabum / Ed. J. Lozano Sánchez. Sevilla, 1993; *Pedro Alfonso de Huesca*. Diálogo contra los judíos / Introd. J. Tolán; texto lat. K.-P. Mieth; trad. E. Docay; cord. M. J. Lacarra. Huesca, 1996; *Iacopo da Varazze*. Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. 2 vol.; *González Muñoz F., ed.* «Liber Nycholay»: La leyenda de Mahoma y el cardinal Nicolás // Al-Qantara. 2004. Vol. 25. P. 5–43; Exposición y refutación del islam: La versión latina de las epístolas de al-Hāsimī y al-Kindī / Ed. F. González Muñoz. A Coruña, 2005; La disputa de Abutalib / Ed. S. García-Jalón de la Lama, K. Reinhardt. Madrid, 2006; Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni / [Ed. A. Madre]. Turnhout, 2010.

Лит.: *D'Ancona A.* La leggenda di Maometto in Occidente // Giornale storico della letteratura italiana. Torino, 1889. Vol. 13. P. 199–281; *Doutté E.* Mahomet cardinal. Châlons-sur-Marne, 1899; *Alphandéry P.* Mahomet-Antichrist dans le Moyen Âge latin // Mélanges H. Derenbourg. P., 1909. P. 261–277; *Asín Palacios M.* La escatología musulmana en la Divina Comedia. Madrid, 1919; *Mancini A.* Per lo studio della leggenda di Maometto in Occidente // RRAL. Ser. 6. 1934. T. 10. P. 325–349; *Monneret de Villard U.* Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII sec. Vat., 1944; *Eckhardt A.* Le cerceuil Flottant de Mahomet // Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à E. Hoepffner. P., 1949. P. 77–88; *Cambier G.* Embricon de Mayence (1010–1077) est-il l'auteur de «La Vita Mahumeti»? // Latomus: Rev. d'études latines. Brux., 1957. Vol. 16. P. 468–479; *idem*. L'épisode des taureaux dans «La légende de Mahomet» (ms. 50, Bibl. du Sem. de Pise) // Hommages à L. Herrmann. Brux., 1960. P. 228–236; *Daniel N.* Islam and the West. Edinb., 1960; *Southern R. W.* Western Views of Islam in the Middle Ages. Camb. (Mass.), 1962; *Kritzeck J.* Peter the Venerable and Islam. Princeton (N. J.), 1964; *Габриэли Ф.* Данте и ислам // Арабская средневеков. культура и литература. М., 1978. С. 203–208; *Wolf K. B.* Christian Martyrs in Muslim Spain. Camb., 1988; *idem*. The Earliest Latin Lives of Muhammad // Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, VIII to XVIII Cent. / Ed. M. Gervais, R. J. Bikhazi. Toronto, 1990. P. 89–101; *Tolan J.* Petrus Alfonsi and His Medieval Readers. Gainesville, 1993; *idem*. Rhetoric, Polemics, and the Art of Hostile Biography: Portraying

Muhammad in XIII<sup>th</sup>-Cent. Christian Spain // Pensamiento hispánico medieval: Homenaje a H. Santiago-Otero / Ed. J. M. Soto Rábanos. Madrid, 1998. T. 2. P. 1497–1511; *idem*. Saracens: Islam in the Medieval European Imagination. N. Y., 2002; *idem*. Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages. Gainesville, 2007; *idem*. European Accounts of Muhammad's Life // The Cambridge Companion to Muhammad / Ed. J. E. Brockopp. N. Y., 2009. P. 226–250; *idem*. L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Âge: Cultures en conflit et convergence. Rennes, 2009; *Burman T.* Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050–1200. Leiden, 1994; *d'Alverny M.-Th.* La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval / Ed. Ch. Burnett. L., 1994; *Luchitskaya S.* The Image of Muhammad in the Latin Chronography // JMedH. 2000. Vol. 26. N 2. P. 115–126; *она же* [Лущицкая С. И.] Образ Другого: Мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 122–141; *она же*. «Жизнь Магомета» Эмбрико Майнцского: Легенда и история // История. 2013. Т. 4. Вып. 6(22) [электр. ресурс]; *она же*. Магомет, Сагана и «сарацинская ересь»: Взгляд из Кипри // Sub specie historiae culturalis: Сб. памяти А. Л. Ястребицкой. М., 2013. С. 143–169; *Reeves M.* Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth Making. Reading, 2000; *González Muñoz F.* La leyenda de Mahoma en Lucas de Tuy // Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval (Léon. 26–29 sept. de 2002). Léon, 2002. Vol. 1. P. 347–358; *idem*. Dos versiones tardías de la leyenda de Mahoma: La Vita Mahometi del ms. Pisa. Biblioteca del Seminario 50 y el tratado Sobre la seta mahometana de Pedro de Jaén // Actas de IV Congr. Intern. de Latín Medieval Hispánico. Lisboa, 2006. P. 591–598; *Hotz S.* Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jh.: Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel. Fr./M., 2002; *Martínez Gásquez J., de la Cruz Palma O.* Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable // Las órdenes militares: Realidad e imaginario / Ed. M. D. Burdeus e. a. Castellón de la Plana, 2002. P. 285–296; *Mula S.* Mohammed and the Saints: The History of the Prophet in the Golden Legend // Modern Philology. 2003. Vol. 109. P. 175–188; *Tarayre M.* L'image de Mahomet et de l'Islam dans une grande encyclopédie du Moyen Âge, le «Speculum historiale» de Vincent de Beauvais // Le Moyen Âge. 2003. Vol. 10. N 2. P. 313–343; *Rotter E.* Mohammed in Bamberg: Die Wahrnehmung der muslimischen Welt im deutschen Reich des 11. Jh. // Aufbruch ins zweite Jahrtausend: Innovation und Kontinuität in der Mitte des Mittelalters / Hrsg. A. Hubel, B. Schnedimüller. Ostfildern, 2004. S. 283–344; *Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History* / Ed. D. Thomas et al. Leiden; Boston, 2009–[2017]. Vol. 1–[11]; *Di Cesare M.* The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory. B.; Boston, 2012; Constructing the Image of Muhammad in Europe / Ed. A. Shalem. B.; Boston, 2013; *Dimmock M.* Mythologies of the Prophet Muhammad in Early Modern English Culture. Camb., 2013; *Журавский А. В.* Магомет-кардинал: К истории одного образа Мухаммада в средневеков. Европе // Свет Христова просвещает мир: Альм. Св.-Филаретовского правосл.-христ. ин-та. М., 2014. Вып. 9. С. 83–109; The Image of the Prophet between Ideal and Ideology: A Scholarly Investigation / Ed. Ch. J. Gruber, A. Shalem. B.; Boston, 2014;



Vitae Mahometi: Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia / Ed. C. Ferrero Hernández, O. de la Cruz Palma. Madrid, 2014; Мареј Е. С. Образ Магомета в «Первой всеобщей хронике Испании»: К вопросу о конструировании религиозной идентичности // Вестн. РГГУ. Сер.: История, филология, культурология, востоковедение. 2015. № 9. С. 64–73.

С. И. Луцкая

**МУХИЛЕТЫ**, мон-рь прп. Зенона Икалтойского — см. в ст. *Русско-Урбниская епархия*.

**МУЧЕНИК ОТРОК** [греч. Ὁ ἄγιος μάρτυς παῖς] (пам. греч. 31 окт.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о М. о. появляются в ряде списков визант. стишных синаксарей (напр., Paris. gr. 1582, XIV в. — SynCP. Col. 182–183; ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 524), согласно к-рым, отрок был убит за христ. веру ударами камнем по голове.

Впосл. память святого и посвященное ему двустипии были включены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 467)*, в слав. стишпой Пролог (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 2. С. 99) и в ВМЧ свт. *Макария* (ВМЧ. Дни 19–31. Стб. 2061). В совр. календаре РПЦ упоминание о М. о. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 339; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 306; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 2. 2009. Σ. 348.

**МУЧЕНИК ПАЛАЧ** [греч. Μάρτυς δῆμιος] (пам. греч. 25 марта, 30 окт.). Обстоятельства мученической кончины неизвестны. Сведения о М. п. содержатся в ряде списков визант. стишных синаксарей (ГИМ. Син. греч. 353, 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 524), где сообщается, что палач, уверовавший во Христа (видимо, во время пыток или казни какого-то стойкого христианина), был брошен в мрачную темницу и там скончался от удущья. Прп. *Никодим Святогорец* включил в составленный им «Синаксарист» память М. п. и посвященное ему двустипии под 30 окт. и 25 марта (*Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 460; Т. 4. Σ. 137*).

Память святого не вошла в слав. прологи и в ВМЧ свт. Макария. В совр. календаре РПЦ М. п. также не упоминается.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 86, 338; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 306; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 2. Σ. 334; Т. 7. Σ. 253.

О. В. Л.

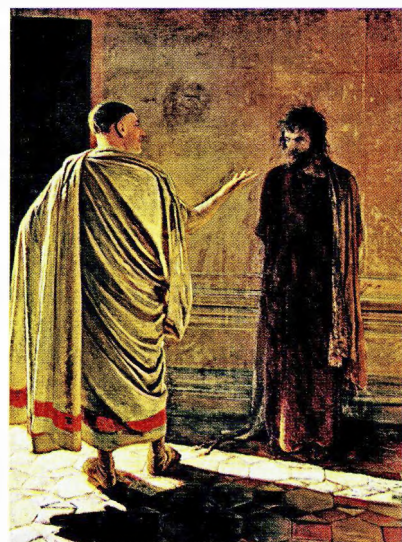
**МУЧЕНИКИ** [греч. μάρτυρες; лат. martyres], в христианстве — святые, отдавшие жизнь за Христа. Представления о мученическом подвиге в основном сложились во время *гонений на христиан в Римской империи*. Впосл. М. называли и святых, принявших смерть во исполнение заповедей Христовых (см. также ст. *Страстотерпцы*). Святые, подвергавшиеся гонениям ради Христа, но оставшиеся в живых и скончавшиеся естественной смертью, именуются *исповедниками*. В визант. традиции сложился обычай пазывать нек-рых особо почитаемых М. *великомучениками*, М. из числа священнослужителей — *священномучениками*, из числа монахов — *преподобномучениками*.

**История термина.** В греч. языке классического периода слово *μάρτυς*, однокоренные с ним существительные *μαρτύριον*, *μαρτυρία* и глагол *μαρτυρέω* означали «свидетель», «свидетельство», «доказательство», «показание» и «свидетельствовать». Происхождение слова *μάρτυς* окончательно не установлено. Вероятно, оно восходит к праиндоевроп. корню \*(s)mer-¹ со значениями «задумываться», «вспоминать», «заботиться» (*Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959. S. 969–970). От этого же корня может происходить и существительное *μέριμνα* («забота», «тревога»). По др. версии, слово *μάρτυς* было заимствовано из догреч. субстрата (*Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010. Vol. 2. P. 908–909; о морфологии слова также см.: *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1984. P. 668–669).

В классической древности *μάρτυς* и однокоренные слова применялись гл. обр. в отношении судебной процедуры и установления достоверности исторических фактов. В текстах архаической эпохи слово использовалось прежде всего в юридическом контексте: *μάρτυς* — свидетель определенного акта или процедуры, способный дать об этом показания перед судом, а также «сожлятвенник», выступавший в суде на стороне тяжущегося (напр.: *Homer.* Il. 1. 338; 3. 280; 14. 274; 22. 255; *Idem.* Od. 1.

273, 2. 302, 14. 393, 16. 423). В этих значениях слово *μάρτυς* используется также в поэзии Пиндара, жившего в конце архаической эпохи (см.: *Maslov B.* Pindar and the Emergence of Literature. Camb., 2015. P. 212–245). В исторических сочинениях чаще всего встречается слово *μαρτύριον* со значением «доказательство», отпосившееся к верности аргументации (см., напр.: *Herod.* Hist. II 22. 2; IV 118. 4; V 92. 2; VII 221. 1; *Thuc.* Hist. I 8. 1; III 53. 4; VI 82. 2; *Xen.* Hellen. I 7. 4; *Idem.* Anab. III 2. 13; *Polyb.* Hist. I 20. 13; II 38. 11; III 12. 2; IV 8. 4; VI 39. 10; XXI 11. 4; XXIII 3. 9; XXVII 7. 9; *Diodor.* Sic. Bibliotheca. I 14. 2; X 19. 4). В «Римской истории» Диона Кассия († ок. 235) прослеживается разница между понятиями *μαρτύριον* — доказательство (*Dio Cassius.* Hist. Rom. XX 67. 2; XLIV 47. 1) и *μαρτυρία* — свидетельство (*Idem.* XXIII 82. 1; LV 19. 3; LVI 25. 6; см.: *Sordi.* 2003. P. 27).

**В Септуагинте** слово *μάρτυς* означает свидетеля в юридическом или в широком смысле (очевидец события — Лев 5. 1; Числ 5. 13). В Книге прор. Исаии Господь называет израильтян Своими свидетелями (*ἡμεῖς ἐμοὶ μάρτυρες*) перед др. народами того, что Он Единственный Бог (Ис 43. 9–12; 44. 8). На суде *μάρτυς*



«Что есть истина?».  
1890 г.  
Худож. П. Н. Ге  
(ГТГ)

не только свидетельствовал в пользу подсудимого или против него, но и участвовал в исполнении приговора (Втор 17. 6–7). Глагол *μαρτυρέω* означает не только «выступать в качестве свидетеля», но и «торже-



ственно заявлять» (Плач Иер 2. 13). Мнение о том, что в Септуагинте можно найти признаки развития значения слова *μάρτυς* от свидетеля в юридическом смысле к исповеднику веры, готовому пожертвовать жизнью (*Dornseiff. 1923/1924. S. 134*), не получило поддержки исследователей (*Delehayе. Sanctus. 1927. P. 76*).

В Новом Завете слово *μάρτυς* чаще всего имеет значение, сходное с греч. словоупотреблением классического периода, — «свидетель» в юридическом смысле (Мф 18. 16; Мк 14. 63; Деян 6. 13, 7. 58; в лат. переводах слово *μάρτυς* и его дериваты переданы словами *testis, testimonium, testificare*). Ап. Павел именует Бога свидетелем истинности своего служения (*μάρτυς γὰρ μοῦ ἐστὶν ὁ Θεός*; Рим 1. 9; 2 Кор 1. 23; Фли 1. 8). Согласно Евангелию от Иоанна, Христос сказал Понтию Пилату, что пришел в мир, «чтобы свидетельствовать об истине» (*ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*; Ин 18. 37; ср.: 1 Тим 6. 13). В более поздних новозаветных текстах Христос именуется «свидетелем верным и истинным» (*ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*; Откр 3. 14; ср.: *Euseb. Hist. eccl. V 2. 3*). Слово *μάρτυρες* неоднократно употребляется по отношению к апостолам как к свидетелям смерти и воскресения Спасителя (*ὅτι μάρτυρες τοῦτων*; Лк 24. 48; Деян 1. 8; 26. 16, 22). Апостолы именуются свидетелями Христа (Деян 2. 32; 3. 15; 5. 32), к-рых избрал Бог (Деян 10. 39, 41). В НЗ христ. миссия представлена как свидетельство перед всеми народами о Христе и спасении, пришедшем в мир через Него (Деян 26. 16; ср.: 1 Кор 15. 14–15). Новозаветный акцент на восприятии апостольской проповеди как достоверного свидетельства очевидцев стал объектом изучения исследователей, которые в своих работах обращаются к вопросам, связанным с устной передачей сведений об Иисусе и с «коллективной памятью» первых христиан (напр.: *Trites. 1977; Бокс Р. Иисус глазами очевидцев: Первые дни христианства: Живые голоса свидетелей / Пер.: Н. Холмогорова. М., 2011; McIver R. K. Memory, Jesus and the Synoptic Gospels. Atlanta, 2011*).

В книгах НЗ религ. свидетельство связывается со страданиями и с насильственной смертью проповедника. Исследователи, к-рые изуча-

ют проблему «исторического Иисуса» (см. ст. *Библеистика*), ставят вопрос о восприятии первыми христианами страданий и крестной смерти Христа. Согласно одной из наиболее распространенных гипотез, страсти понимались как искупительная жертва, призванная положить конец бедствиям избранного народа и открыть эпоху Нового Израиля. Значимую роль играло сопоставление Иисуса с пророками ВЗ, к-рые подвергались гонениям и отдавали жизнь ради служения Богу (см., напр.: *Downing. 1963; Dunn. 2003. P. 805–824*). Представление об Иисусе как о гонимом пророке наиболее четко выражено в Евангелии от Луки (*Schweemer. 1999; Tabb. 2015*). Страсти



Реликварий  
архидиак. первомч. Стефана.  
90-е гг. XII в. (ГЭ)

Иисуса соотносили также с миссией страдающего Искупителя, убитого ради прощения грехов Израиля (Ис 53; см.: *Jesus. 1998*). Высказывалось мнение, что мотив искупительной жертвы Иисуса в Посланиях ап. Павла связан с переосмыслением иудейской концепции мученичества, получившей отражение в 2 Макк и 4 Макк (*Cummins. 2001; Williams. 2010*). Однако др. исследователи склонны возводить происхождение этого мотива к эллинистической культуре (*Breytenbach. 2003; Versnel. 2005*).

На дальнейшую христ. традицию оказали существенное влияние новозаветные темы мучений и пресле-

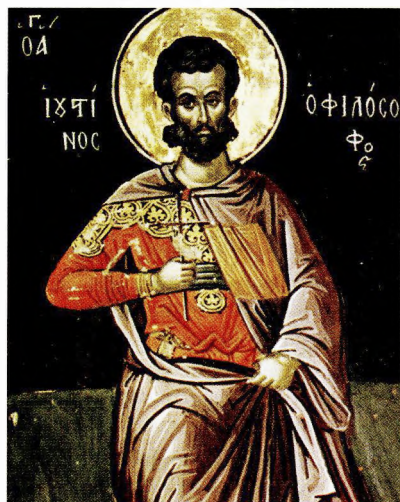
дований верующих (см., напр.: *Suffering. 1981*). Христос предсказал ученикам, что их будут преследовать за Него (Мф 5. 11–12; 10. 16–38; Ин 15. 18–22; 15–24; 16. 1–4), и призвал их быть готовыми пожертвовать жизнью ради спасения души (Мк 8. 34–36; 10. 38–39; Ин 15. 12–14). Мотив страдания за веру совмещался с мотивом свидетельства как основного содержания апостольской миссии. О гонениях, к-рым подвергались проповедники Евангелия, говорится в 2 Тим; в 1 Петр страдания христиан представлены как подражание Христу и участие в Его страстях. Во время гонений, к-рым подвергались проповедники, они приносили свидетельство (*τὸ μαρτύριον*) о Христе перед правителями и царями (Мк 13. 9–10; Лк 21. 12–13). Христ. свидетельство, повторявшее свидетельство Христа перед Пилатом (*μαρτυρήσαντος* — 1 Тим 6. 13), могло сопровождаться страданием (*μὴ οὖν ἐπαίσχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου... ἀλλὰ συγκακώσῃς τῷ εὐαγγελίῳ* — 2 Тим 1. 8). Как в проповеди, так и в гонениях проявлялось действие Св. Духа, пребывавшего в апостолах: опираясь на помощь свыше, проповедники рисковали свободой и жизнью ради свидетельства о Боге (см.: *Trites. 1977*). Связь между свидетельством о Христе и принятием смерти за веру, возможно, прослеживается в Деяниях св. апостолов, где слово *μάρτυς* использовано по отношению к погибшему архидиак. Стефану (*ὅτε ἐξεχύνετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου* — Деян 22. 20). С тем же смысловым оттенком оно употребляется в Откровении, где говорится о свидетелях Бога (*δοῦσιν μάρτυσίν μου*), к-рые за свою проповедь будут убиты «зверем, выходящим из бездны» (Откр 11. 3, 7), о «крови святых и крови свидетелей Иисусовых» (Откр 17. 6). «Верным свидетелем Моим» названы некий Антипа, погибший в Пергаме (*Ἀντίπα, ὁ μάρτυς μου, ὁ πιστός μου ὃς ἀλεκτάνθη παρ' ὑμῖν* — Откр 2. 13), и др. последователи Христа. Связь между христианским свидетельством и смертью за веру подтверждается тем, что «верным свидетелем» именуется и Сам Христос (*ὁ μάρτυς, ὁ πιστός* — Откр 1. 5). Т. о., в новозаветных текстах есть указания на постепенное изменение значения слова *μάρτυς*, к-рое приобретало специфический христ. смысл. Однако



понятие «мученик» еще не возникло: христ. свидетельство, о к-ром говорится в НЗ, не обязательно включало самопожертвование (*Delehayе. Martyr. 1921. P. 23–24; Idem. Sanctus. 1927. P. 78–79*); смерть за веру можно рассматривать лишь как крайнюю форму свидетельства (*Rordorf. L'espérance. 1986. P. 399–400; ср.: Henten. 2010*).

**В раннехристианской литературе** слово *μάρτυς* приобрело специфическое значение, понятное лишь христианам. Согласно Оригену, *μάρτυς* — человек, к-рый отстаивает правду словом и делом, но христиане обозначали этим словом лишь тех людей, к-рые пролили кровь за веру Христову. Таков был обычай (*τὸ τῆς ἀδελφότητος ἔθος*), хотя в Евангелиях, как отметил Ориген, свидетелями названы все христ. проповедники (*Orig. Comm. ad Joh. II 210–211*). Обстоятельства, при к-рых слово получило новое значение, а также первоначальный смысл понятия «мученичество» были предметом научной полемики (см., напр.: *Geffcken. 1910; Kattenbusch. 1903; Reitzenstein. 1917; Delehayе. Sanctus. 1927. P. 74–121; Brox. 1961; Campenhausen. 1964; Van Damme. 1976; Baumeister. 1980; Idem. 1991; Rordorf. Martyre. 1986. P. 382–384; Sordi. 2003*). Так, И. Делеэ подверг критике гипотезы И. Геффкена о происхождении идеи мученичества из стоической философии, К. Холля о мученичестве как способе узреть Бога при жизни и Ф. Каттенбуша о мученике как «иконе» Христа. Делеэ и его ученики полагали, что свидетельство М. заключалось в исповедании христ. веры и, т. о., продолжало служение апостолов, к-рые свидетельствовали о Христе как очевидцы Его жизни и воскресения. При этом болландист не считал возможным определить, когда и как понятие «мученик» приобрело специфическое христ. значение (*Delehayе. Sanctus. 1927. P. 95–108; ср.: Gaiffier. 1957*). Др. исследователи считали, что готовность М. к страданиям и гибели была свидетельством победы Христа над смертью, повторявшейся в подвиге каждого мученика подобно Евхаристии (*Rordorf. Martyre. 1986*).

Переходное состояние между значениями «свидетель» и «мученик» получило отражение в христ. произведениях кон. I в. и 1-й пол. II в. В Послании Климента Римского Коринфянам упоминаются свидетель-



Мч. Иустин Философ.  
Роспись кафоликона  
мон-ря Ставроникита на Афоне.  
1546 г.  
Мастера Феодан Критский и Симеон

ство ап. Петра (*οὗτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη*), который претерпел гонения и отправился в «место славы», и предсмертное свидетельство ап. Павла перед правителями (*μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων — Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 5. 4, 7; см. ст. Климент, сщмч., еп. Римский*). По одной из версий, здесь под «свидетельством» подразумевается мученичество (*Delehayе. Sanctus. 1927. P. 79*), по др. версии — проповедь в условиях гонений (*Rordorf. Martyre. 1986. P. 384–388, 403; ср.: Dehandschutter B. G. A. M. Some Notes on 1 Clement 5, 4–7 // Idem. 2007. P. 189–194*). В то же время в «Пастыре» Ермы глагол *μαρτυρέω* не используется; при указании на людей, к-рые предстали перед рим. судом, приняли мучения и смерть за имя Христово, употребляется причастие от глагола *πάσχω* («страдать»; *Herm. Pastor. III. IX 28. 2–3*). В сочинениях Игнатия Антиохийского и апологета Иустина Философа также говорится о мученичестве, но слово *μάρτυς* и его дериваты не используются.

По мнению большинства исследователей, значение «мученик» закрепилось за словом *μάρτυς* не ранее сер. II в. (напр.: *Delehayе. Sanctus. P. 79–80; Pietri. L'évolution. 1997. P. 1315*). Самым ранним христ. текстом, в котором слово *μάρτυς* означает человека, отдавшего жизнь за веру, а *μαρτύριον* и *μαρτυρία* — мученический подвиг, считается Мученичество Поликарпа, еп. Смирнского, написанное в форме послания Смирнской Церкви к братьям из Церкви в Филоме-

лии (*Martyr. Polyc.; изд.: Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Mil., 1987. P. 3–31; Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp / Ed. P. Hartog. Oxf., 2013. P. 240–271*). Возможно, Мученичество было составлено вскоре после гибели Поликарпа, казненного, вероятно всего, между 155 и 161 гг. В этом тексте слово *μάρτυς* и его дериваты многократно употребляются применительно к М. (см.: *Polycarp's Epistle... / Ed. P. Hartog. Oxf., 2013. P. 215–221*). Однако, как указывали мн. исследователи, термины, образы и мотивы, к-рые содержатся в тексте, были уже укоренены в раннехрист. традиции, поэтому Мученичество Поликарпа нельзя рассматривать как «новаторское» сочинение (*Dehandschutter B. Martyrium Polycarpi: Een literair-kritische studie. Leuven, 1979. P. 249–289; Saxer. 1986. P. 31–32*). Слово *μάρτυς* в значении «мученик» и производные термины неоднократно встречаются в Послании о Лугдунских М., пострадавших ок. 177 г. (*Euseb. Hist. eccl. V 1–4*). В Актах Иустина, погибшего в 60-х гг. II в., говорится, что казненные христиане «завершили мученичество» (*ἐτέλειωσαν τὸ μαρτύριον*) в исповедании Спасителя (*Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Mil., 1987. P. 56*). Мелитон Сардский использовал глагол *μαρτυρέω* применительно к мученической кончине еп. Сагариса (*Euseb. Hist. eccl. IV 26. 3*), а Дионисий Коринфский — применительно к гибели апостолов Петра и Павла (*Ibid. II 25. 8*). Во фрагментах сочинения Гегесииша (3-я четв. II в.), приведенных в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, этим глаголом обозначены страдания и гибель Иакова Праведного, убитого иудеями, и Симеона, брата Клеопы, казненного рим. властями (*Ibid. II 23. 18; III 32. 3, 6; см.: Delehayе. Sanctus. 1927. P. 80–81*).

**В языках раннехристианской письменности.** Лат. слова *martyr* и *martyrium*, заимствованные из греческого языка не позднее 2-й пол. II в., впервые засвидетельствованы в текстах, происходящих из рим. Африки. Среди них — Акты Сицилийских мучеников, пострадавших в 180 г. в Карфагене (*Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Mil., 1987. P. 102–104*), и «Страсти Перпетуи и Фелицитаты», казненных там же в 203 г. (*Ibid. P. 107–*



147; *Heffernan Th. J. The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxf.; N. Y., 2012. P. 104–124). Оба термина неоднократно встречаются в произведениях *Тертуллиана*, самое раннее из к-рых, соч. «К мученикам» (*Ad martyras*), было написано предположительно в 197 г. При этом в сочинениях того же автора, адресованных не христианам, а язычникам («Апологетик», «К язычникам», «К Скапуле»), данные термины не употребляются (подробнее см.: *Norpenbrouwers*. 1961. P. 7–24, 78–81; *Sordi*. 2004. P. 29). Впосл. св. *Иларий Пиктавийский* (IV в.) обыгрывал греческое значение слова *martyr*, интерпретируя подвиг М. как свидетельство о вечности Бога (*Hilar. Pict. In Matth. IV 9*); блж. Августин (354–430) в проповедях объяснял первоначальное значение слова *μάρτυς* — «свидетель» (*testis* — *Aug. Sermon*. 286. 1; 328. 2). В светской лат. лит-ре слово *martyr* впервые использовал *Аммиан Марцеллин* (ок. 330 — ок. 400) (*Amm. Marc. Res gestae*. XXII 11. 10; XXVII 7. 6). Из латыни слово перешло в романские (итал. *martire*; франц. *martyr*), германские (нем. *Märtyrer*; англ. *martyr*) и кельт. языки (ирл. *mairtíreach*; валлийский *merthyr*).

В коптский (*μαρτυρος*) и арм. (*մարտիրոս*) языки для обозначения М. также было заимствовано греч. слово *μάρτυς*, причем с утратой его первоначального значения (арм. народная этимология, очевидно, воспринимала это заимствование как дериват от слова *մարի* — «сражение»). В арм. языке заимствование было вскоре вытеснено автохтонным словом *միայն* (букв. — «свидетель»), к-рое приобрело христ. коннотацию, вероятно, по аналогии с греческим или сирийским (реликт первоначального обозначения М. можно видеть в слове *մարտիրոս* — «часовня», от греч. *μαρτύριον* — «мартирий»). Подобным образом и в груз. языке общепринятым обозначением М. служит слово *მარტვი* (букв. — «свидетель»), хотя в средневековой лит-ре (часто как 2-й эпитет к одному и тому же святому) можно встретить и заимствование из греч. — *მარტყოფი* (возможно, к нему также восходит название монарх. *Мартвили*). В эфиоп. языке (*гезз*) для обозначения М. использовалось слово *säta'ät*, образованное от глагола *säm'a* — «слушать», но также «свидетельствовать» (*Nos-*

*nitsin D., Fiaccadori G. Martyrdom // EncAeth. Vol. 3. P. 802–803*).

Слав. «моученикъ», «мѣченикъ» (отсюда белорус. *мучанік*; болг. *мъченик*; польск. *męczennik*; рус., сербохорват., укр. *мученик*; словен. *mučenec*; чеш. *mučedník*) образовано от глагола «мучить» и не имеет смысловой связи с греч. *μάρτυς*. Слово впервые встречается в «*Киевских листках*» (X — нач. XI в.) — фрагменте слав. перевода *Григория Сакраментария* (см.: *Slovník jazyka staroslověnského: Lexicon Linguae Palaeoslovenicae*. Praha, 1967–1973. T. 2. P. 271–272). По мнению В. В. Болотова, для слав. народов акцент в восприятии подвига М. делался не на их свидетельстве о вере, а на перенесенных ими страданиях (*Болотов*. Лекции. T. 2. С. 2–4; см. также: *Peeters*. 1921).

А. А. Королёв, А. Н. Крюкова

**Сирийская традиция.** В сир. источниках отсутствует унифицированное именование М. (см.: *Peeters*. 1921. P. 54–57). В заглавии т. н. Сирийского мартиролога (сир. пер. греч. текста, составленного ок. 360, к-рый содержит имена как западных, так и вост. М., т. е. сир. христиан, пострадавших на территории державы Сасанидов; ркп. *Brit. Lib. Add. 12150. Fol. 251v — 254r*, создана в Эдессе (ныне Шанлыурфа, Турция) в 411; изд. сир. текста и франц. пер.: *PO. T. 10. Fasc. 1. P. 11–26*; подробнее см. в ст. *Мартиролог*) термин «мученик» передан как *mawdyānā*. Это слово можно считать эквивалентом греч. *ὁμολογητής* («исповедник»), поскольку оно происходит от глагольной формы *'awdī* (порода *aphel*), к-рая имеет значения: 1) «исповедовать», «признавать»; 2) «благодарить»; 3) «проповедовать», «возвещать» (*Payne Smith R. Thesaurus Syriacus*. Oxf., 1901. T. 1. Col. 1550–1551). Сравнительный анализ 1-й, краткой редакции (греч. оригинал), и 2-й, расширенной, в наиболее полном виде сохранившейся в сирийском переводе, соч. «О палестинских мучениках» еп. Евсевия Кесарийского (CPG, N 3490; *Peirē tōn ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων*; 1-я редакция: BHG, N 1193; изд.: *Eusebius Werke*. Lpz.; B., 1908. Bd. 2: *Die Kirchengeschichte*. Tl. 2: *Über die Martyrer in Palästina* / Hrsg. E. Schwartz. S. 907–950. (GCS; 9); 2-я редакция: BHG, N 161, 1405–1406, 1775; ВНО, N 710; изд.: *Eusebius of Caesaria. History of the Martyrs in Palestine* / Ed., transl. W. Cureton. L.; P., 1861 [сир.

версия и англ. пер.]) позволяет установить соответствие между греч. и сир. вариантами терминов «мученик» (*μάρτυς*; *mawdyānā*), «мученичество» (*μαρτύριον*; *mawdyānūtā*) и между глагольными формами «свидетельствовать/претерпевать (мучение)» (*ἐμαρτύρησεν*; *'awdī*). Слово *mawdyānā* могло использоваться в сир. источниках и в составе устойчивых словосочетаний. Так, содержащуюся в «Эдесской хронике» под 657 г. эры Селевкидов (345/6 г. от Р. Х.) информацию о том, что еп. Авраам построил в городе «дом исповедников» (*bet mawdyānē* — *Chron. Edess.* 18), следует понимать как указание на возведение *мартирия*. В некоторых случаях слово *mawdyānā* употреблялось в своем буквальном значении («исповедник»), а термин «мученик» обозначался другим, также достаточно распространенным словом — *sāhdā*, которое происходит от корня *shd* («свидетельствовать») и является точным эквивалентом греч. *μάρτυς* (*Thesaurus Syriacus*. T. 2. Col. 2534–2536; ср. араб. *šahid* — см. разд. «В исламе»). Однако в ранних текстах (тахвитах (гомилиях) *Афраата* и гимнах, традиционно атрибутировавшихся прп. *Ефрему Сирию*) принципиальной разницы в употреблении этих 2 слов не наблюдается (см., напр.: *Aphr. Demonstr.* XXI 22; *Biesen K., den. Bibliography of Ephrem the Syrian*. Giove in Umbria, 2002. N 20, 29, 30). На этом основании, а также ввиду традиц. именования «исповедниками» мучеников *Гурия, Самона и Авила* Петерс сделал вывод, что в IV — нач. V в. в Эдессе слово *mawdyānā* («исповедник») могло выступать традиц. эпитетом М. (*Peeters*. 1921. P. 56). Начиная с V в. («Акты персидских мучеников») слово *sāhdā* стало наиболее распространенным для обозначения М., хотя *mawdyānā* продолжало употребляться в качестве его синонима и в позднейших памятниках сирийской литературы.

Е. А. Заболотный

**Происхождение концепции мученичества** остается предметом научной полемики. Нек-рые исследователи видят определенное сходство между христ. идеей мученичества и античной концепцией «благородной смерти», образцы к-рой представлены в греч. трагедиях («*Финикиянки*», «*Гекуба*» и «*Ифигения в Авлиде*» Еврипида) и в античных романах.



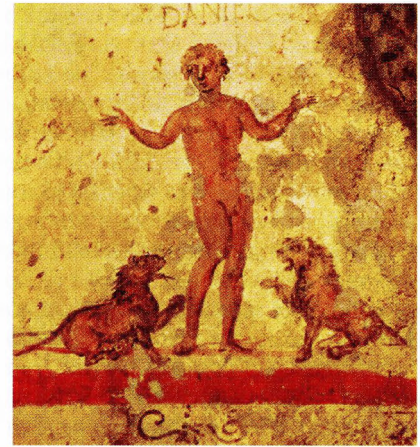
В таких проагандистских сочинениях, как «Акты александрийцев», описывалась отвага людей, готовых отстаивать правое дело перед жестоким правителем (Harker. 2008). От руки тиранов героически погибли философы Зенон Элейский и Анаксарх Абдерский (Diog. Laert. IX 5, 10). Рим. историческая традиция прославляла самоубийство как альтернативу бесчестью (Лукреция) и смерти по несправедливому приговору тирана (Сенека, Тразея Пет); в образе Муция Сцеволы воплощалась готовность истинного римлянина к самопожертвованию ради спасения отечества (ср.: Min. Fel. Octavius. 37. 3–5). В связи с этим некоторые исследователи рассматривают античных героев, отдавших жизнь ради противостояния тирану, врагам или толпе, как своего рода «мучеников до Христа» (напр.: Geffcken. 1910). Высказывалось мнение, что в основу представления о мученичестве были положены некоторые идеи, воспринятые христианами из греко-рим. культуры. Так, мужество (отвага и твердость — греч. ἀνδρεία; лат. fortitudo), к-рые в античности входили в число 4 высших добродетелей (напр.: Cicero. De invent. II 159; ср.: Ambros. Mediol. De offic. I 35. 178; 36. 182), получили отражение в ранних сказаниях о М. (Cobb. 2008). Философы-стоики считали необходимым сохранять бесстрашие и самообладание (ἀλκιμία), душевное спокойствие и хладнокровие (ἀταραξία) — качества, присущие истинному мудрецу (напр.: Epict. Diss. I. 2. 19–21; Seneca. Ep. 78; ср.: Clem. Alex. Strom. IV 3. 12–14, 5. 19–24, 7. 55). Мн. раннехристианские авторы, указывая на сходство между идеей благородной смерти и мученичеством, приводили примеры стойкости античных героев (Tertull. Ad marty. 4. 4–6; Idem. Apol. adv. gent. 50; Idem. Ad nat. I 18; Clem. Alex. Strom. IV 7. 48–50, 8. 56–58). Апологет Иустин Мученик еще до своего обращения в христианство пришел к выводу, что в подвигах М. воплощались философские представления о героизме и самопожертвовании (Iust. Martyr. II Apol. 12). Чаще всего апологеты указывали на Сократа, к-рый, по их мнению, обличал заблуждения язычников и был приговорен к смерти за «безбожие» (напр.: Iust. Martyr. I Apol. 5. 3–4; см.: Benz. 1950/51; Döring. 1979). Некоторые исследователи указывали

также на мнение Эпиктета о предназначении философа быть «свидетелем» Бога перед людьми (Bowersock. 1995. P. 16–17; ср.: Geffcken. 1910). На лат. мыслителей повлияли свойственные эпикурейской философии идеи неизбежной катастрофы, ожидающей стареющий мир, распада и смерти, на к-рые обречено все сущее (см., напр.: Galzerano M. Ending with World Destruction: A Closural Device in Lucretius' «De Rerum Natura» and Its Influence on Later Latin Poetry // Gracco-Latina Brunensia. 2017. Vol. 22. P. 43–55). Эти идеи были схожи с христианским представлением о мире как царстве порока и страдания, от которого М. отрекались ради вечной жизни на небесах (Tertull. Ad marty. 2; Clem. Alex. Strom. IV 11. 80; Orig. Exhort. ad marty. 3–4). Среди христ. авторов предчувствие скорого конца света было в наибольшей степени свойственно Киприану Карфагенскому (см., напр.: Castagna L. Vecchiaia e morte del mondo in Lucrezio, Seneca e San Cipriano // Seneca e i cristiani / Ed. A. P. Martina. Mil., 2001. P. 239–264; ср.: Ps.-Cypr. De laude martyrii. 13). Кроме того, казни М. нередко помещают в контекст «кровавых зрелищ», популярных в Римской империи, — публичных казней, гладиаторских боев и сражений с дикими животными (см., напр.: Kyle. 1998).

Согласно др. версии, идея мученичества зародилась в иудаизме во время религ. преследований иудеев при селевкидском царе Антиохе IV Епифане (175–164 гг. до Р. Х; напр.: Boyarin. 1999. P. 94–96, 115–118). По мнению У. Келлермана, комплекс мученических мотивов, связанных



со страданиями праведников, существовал в межзаветной и иудео-эллинистической лит-ре I–II вв. (Kellermann. 1979. S. 71–75). Внимание исследователей привлекают гл. обр.



Прор. Даниил во рву львином.  
Роспись  
в катакомбах  
святых Марцеллина и Петра  
на Виа-Лабикана в Риме.  
2-я пол. IV в.

Книга прор. Даниила (Дан 3 и 6) и Маккавейские книги, посвященные сопротивлению иудеев эллинистическим тиранам; 2 и 4 Макк, испытавшие воздействие эллинизма (особенно 4 Макк; см.: Rajak. 1997), оказали существенное влияние на раннехрист. представления о мученичестве (Perler. 1949; Baumeister. 1980). По мнению У. Френд, 2 Макк (6. 18–31, 7. 1–42, 14. 37–46) — «первые мученические акты»; христ. богословие мученичества не могло сложиться без использования Книги прор. Даниила и Маккавейских книг (Frend. 1965. P. 45–68). Христиане заимствовали язык и стиль описания гошений по религ. мотивам, впервые использованные во 2 Макк (Брагинская, Шмагина-Великанова. 2014. С. 421). Также распространено мнение о влиянии 4 Макк, созданной в I–II вв. по Р. Х., на НЗ и о при-

сутствии заимствований из Маккавейских книг в первых 2 главах Послания к Галатам и в Посла-

Три отрока в пещи огненной.  
Икона. VII в.  
(мон-рь в мц. Екатерины  
на Синае)

нии к Евреям (Cummins. 2001; Henten, Avemarie. 2002. P. 77; DeSilva. 2006. P. XIV–XVII; Брагинская, Шмагина-Великанова. 2014. С. 414–426). Так, высказывалось предположение об одинаковом смысле понятия μάρτυς в 4 Макк 17. 10 и в Евр 12. 2 (Attridge H. W. A Commentary



on the Epistle to the Hebrews. Phil., 1989. P. 306, 356, 360). В раннехрист. традиции прор. Даниил, Вавилонские отроки и персонажи Маккавейских книг сопоставлялись с христ. М. (см.: Cassin. 1951; Kellermann U. Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung // Die Entstehung, 1989. S. 51–75; Henten. 2001). Ветхозаветные «мученики» неоднократно упоминаются в сочинениях раннехрист. авторов. Так, в Послании Климента Римского говорится о праведниках ВЗ, подвергавшихся гонениям (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 4), в сочинениях Тертуллиана — об убитых пророках (Tertull. Adv. gnost. 8). Ориген призывал христиан смело идти на мученическую смерть, указывая на старца Елеазара и Маккавейских мучеников (Orig. Exhort. ad martyr. 22–27); Ипполит сравнивал с христ. М. отроков из Книги прор. Даниила, которых Бог спас от губительного пламени (Hipp. In Dan. II 29–38). В трактате, к-рый Киприан Карфагенский написал для поддержания духа христиан во время гонения, приведены многочисленные цитаты из ВЗ и НЗ, в т. ч. примеры праведников, подвергавшихся гонениям или преданных смерти: Авеля, Иакова, Иосифа, Давида, Илии, Захарии, Вавилонских отроков и особенно Маккавейских братьев, к-рым Киприан уделял наибольшее внимание (Cypr. Carth. Exhort. mart. 11; ср.: Idem. Ep. 58. 5).

В отличие от исследователей, к-рые отстаивали мнение о том, что христ. идея мученичества имеет исключительно греко-римское (Bowersock. 1995) или иудейское (Boyarin. 1999) происхождение, др. ученые пытались совместить обе гипотезы. Заимствовав из иудаизма представления о самопожертвовании и смерти за веру, христиане в то же время подвергались влиянию греко-рим. культуры, в к-рой философские учения о бесстрастии и спокойном отношении к смерти переносились с идеей «благородной смерти» (ср.: Henten, Avemarie. 2002). Нек-рые представления, напр. о близящемся конце света, разделяли как иудеи, так и почитатели греко-рим. культуры (напр.: Downing F. G. Cosmic Eschatology in the First Century: «Pagan», Jewish and Christian // L'Antiquité classique. 1995. T. 64. P. 99–109). Высказывалось мнение о том, что идея мученичества возникла в иудейской и христ. общинах независимо и развивалась

параллельно в II–IV вв., испытав существенное влияние греко-рим. культуры. С этой т. зр. в античной, иудейской и христианской традициях мученичество облекалось в разные формы, но также имело общие идеи и мотивы: радостное принятие страданий и смерти ради ухода из несовершенного мира; описание мученичества как состязания (ἀγών), победитель в к-ром получает награду в ином, лучшем мире; акцент на «театральности» мучений и казней (см.: Пантелеев. 2017. С. 16). Согласно Френду, концепция мученичества могла быть заимствована из межзаветного иудаизма, но только в христианстве она получила развитие и стала важным элементом религ. учения (Frend. 1965. P. 31–78). Уникальность христианской идеи мученичества как самопожертвования ради свидетельства об истинности религии отстаивали болландисты и Х. фон Кампенхаузен (Delehaye. Sanctus. 1927. P. 74–79; Gaiffier. 1957; Campenhausen. 1964). По мнению Т. Баумайстера, истоки христ. концепции мученичества следует искать в ветхозаветных представлениях об искусительной смерти и обязанности служителя Бога отдать жизнь ради выполнения своей миссии, а также в иудейской межзаветной апокалиптике. При этом на идею мученичества повлияли также античные мотивы «благородной смерти» и сопротивления произволу тиранов. В основу христ. концепции были положены евангельское повествование о страстях Христа, новозаветные рассуждения о гонениях на верующих, в т. ч. рассказ о гибели Стефана в Деяниях св. апостолов и образы М. в Откровении, с помощью к-рых христиане объясняли смысл насильственной смерти своих религ. наставников — апостолов Петра и Павла, Игнатия Антиохийского и др. (Baumeister. 1983; Idem. 1991). Т. о., синтетическая т. зр. позволяет совместить тезисы об иудейских истоках христ. концепции мученичества, об античном влиянии и об оригинальности этой концепции.

В историографии рубежа XX и XXI вв. под влиянием философии постмодерна нередко делается акцент на искусственности понятия «мученичество»; оно рассматривается как конструкт, к-рый не всегда можно соотнести с исторической действительностью. Подчеркиваются малая достоверность сведений

о мученичестве и, напротив, высокая степень мифологизации этого явления (Moss. 2013). По мнению исследователей, идея мученичества сложилась в раннехрист. дискурсе в условиях столкновений между христ. лидерами и представителями доминировавшей в рим. обществе идеологии, а также соперничества между раннехрист. группировками (Castelli. 2004; Middleton. 2006; DeSoucey et al. 2008). Важнейшей функцией мученичества считается конструирование христ. групповой идентичности (напр.: Shaw. 1996; Matthews. 2010; Recla. 2014). Так, П. Миддлтон предложил изучать не происхождение и содержание идеи мученичества, а роль «нарратива мученичества» в оформлении христ. идентичности (Middleton. 2014). Мн. исследователи указывают на «перформативность» мученичества, которое нередко рассматривается как «ритуал» (Buc. 1997). В ряде работ выдвигаются радикальные интерпретации раннехрист. представлений о мученичестве, напр. о том, что М. могли заменять в глазах верующих Христа (Moss. 2010), о значимости суицидальных мотивов и стремления к насильственной смерти (Recla. 2014); это позволяет нек-рым исследователям подчеркивать религ. фанатизм ранних христиан (Middleton. 2006). Феномен раннехрист. мученичества рассматривается в предельно широком контексте, включая разнообразные примеры самопожертвования в условиях религ. и политических конфликтов, а также совр. ислам. терроризм. Такая трактовка понятия «мученичество» заставляет исследователей отказываться от попытки сформулировать его определение (напр.: Idem. 2014) и прийти к выводу об отсутствии единой раннехрист. концепции мученичества (Grig. 2004; Moss. Ancient Christian Martyrdom. 2012).

**Интерпретация подвига М. в раннехристианской литературе.** Гонения, к-рым периодически подвергались христиане со 2-й пол. I в. до нач. IV в., привлекали внимание мн. раннехрист. авторов к проблеме мученичества. В сочинениях, призванных убедить христиан в целесообразности и даже в необходимости пожертвовать жизнью за веру, Тертуллиан (CPL, N 1), Ориген (CPG, N 1475) и Киприан (CPL, N 45) объясняли значение мученического подвига; среди анонимных сочинений



такого рода выделяется трактат Псевдо-Киприана «Похвала мученичеству» (CPL, N 58), составленный, вероятно, в сер. III в. в рим. Африке. Среди объяснений, к-рые использовали христ. авторы, В. Рордорф выделил «апологетические» и «христологические». К первой категории относятся аргументы, связанные не столько с христ. учением, сколько с античными и иудейскими представлениями о «благородной смерти», о враждебности порочного мира по отношению к добродетельным людям, об усилении борьбы между добром и злом перед концом света, о бессмертии как о награде за подвиг и т. д. В «христологических» объяснениях мученичество трактовалось как подражание Христу и как искупительная жертва (Rordorf. *Les-régance*. 1986). Как правило, раннехрист. авторы использовали все эти аргументы, не делая между ними различия.

В контексте «апологетических» аргументов М. сравнивались с атлетами и борцами (ἀγωνιστής, ἄθλητής), а мученичество — с состязанием (ἀγών), победитель в к-ром вознаграждается венцом бессмертия (напр.: *Euseb. Hist. eccl.* V 1. 17, 19, 36–40). Обращаясь к заключенным христианам, Тертуллиан называл подвиг мученичества воинским служением Богу (militia Dei), битвой (bellum, proelium) или состязанием атлетов (agon), победу в к-ром присуждает Бог; победитель получает «ангельскую сущность, небесное гражданство, славу во веки веков» (*Tertull. Ad marty.* 3; ср.: *Orig. Exhort. ad marty.* 2). Мученик, словно «воин Бога» (Dei miles), совершает подвиги ради Царя, Которому он служит (*Min. Fel. Octavius*. 37). Киприан описывал М. как «духовных воинов Бога», которые мужественным исповеданием Христа повергали сатану и за свои страдания получали от Бога знаки победы — пальмовые ветви и венцы (*Cypr. Carth. Ep.* 10; 39. 3. 1; 58. 11; о понятиях «воин Бога» и «воин Христа» в сочинениях Тертуллиана и Киприана см.: *Casamitjana*. 1956; *Hoppenbrouwers*. 1961. P. 71–73, 149–151). Противником М. в этом сражении или состязании был диавол, к-рый нередко представлен как виновник гонений. Мотив борьбы праведников с силами зла перед кошмом света имеет ближайшие параллели в иудейской и христ. апокалиптической лит-ре



Мц. Фелицитата.  
Мозаика  
ц. Св. Аполлинаре-Нуово в Равенне.  
60-е гг. VI в.

(см., напр.: *Daniélou J. Théologie du judéo-christianisme*. P., 1991. P. 165–199). Так, в «Апокалипсисе Илии» (III в.?) содержится представление о том, что мир существует только благодаря подвигам и молитвам святых, т. е. М.; гонения, к-рым антихрист подвергал праведников, указывали на близость конца света (см.: *Frankfurter*. 1994). Однако добродетельные люди всегда подвергались гонениям; такие встречались и среди праведников ВЗ, и среди языческих мудрецов (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 2–4; *Martyrium Apollonii*. 38–42; *Tertull. Adv. gnost.* 8; *Cypr. Carth. Exhort. mart.* 11). Апологеты, доказывая благочестие и высокую нравственность христиан, указывали на самоотверженность и героизм М. (*Delehaye. Origines*. P. 19–20; ср.: *Pouderon B. Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*. P. 2005. P. 59–70). Мученичество изображали как столкновение «неверующих и избранных» (τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν), а М. — как представителей избранного «народа праведных» (παντός τε τοῦ γένους τῶν δικαίων), которых сатана преследовал руками «беззаконных» (ἄνομοι) (*Martyr. Polyc.* 3. 2; 14. 1; 16. 1; 17. 1). Т. о., участие в борьбе со злом и возможность получить небесную награду рассматривались как милость, к-рую Бог оказывал Своим избранным (*Martyr. Polyc.* 14. 2; 16. 1; 22. 1, 3; *Pass. Perp.* 21. 11; ср.: *Diogn.* IV 4;

*Herm. Pastor.* III 1. 9). Будучи причастными к победе Христа над смертью, М. ослабляли власть злых сил над миром (*Orig. Exhort. ad marty.* 42; *Idem. Comm. ad Joh.* VI 281–282; ср. утверждение, что гибель Поликарпа «запечатала» гонение на христиан — *Martyr. Polyc.* 1. 1). Одно из самых ярких описаний битвы М. с сатаной приведено в «Страстях Перпетуи и Фелицитаты»: в видениях мц. Перпетуя наступает на голову дракона, чтобы попасть в райский сад; затем, превратившись в мужчину, на состязании в амфитеатре она одерживает победу над страшным египтянином и только после этого осознаёт, что боролась с самим сатаной (*Pass. Perp.* 4, 10).

Мужество и стойкость М. воспринимались как проявление силы Бога, Его победы над смертью и Его присутствия в мире (ср.: *Diogn.* VII 7–9). Бог укреплял М., помогал им преодолевать страх и переносить физическую боль (напр.: *Martyr. Polyc.* 2. 2–3. 1, 12. 1; *Euseb. Hist. eccl.* V 1. 6, 17–18, 27, 42; ср.: *Hipp.* In Dan. II 37–38). М. считались носителями Св. Духа, Который говорил их устами, даровал им видения и откровения (ср.: Мф 10. 20; Гал 2. 19–20). В трудах раннехрист. авторов нередко встречается идея присутствия Христа в М., к-рую впосл. блж. Августин выразил формулой: «Побеждал в них Тот, Кто в них пребывал: не для себя, для Него они жили и, когда пришла смерть, не умерли» (*Aug. Sermon.* 280. 4). Так, в Лугдунских М. пребывал укреплявший их Дух-Утешитель, в них страдал Сам Христос, сделавший их непобедимыми (*Euseb. Hist. eccl.* V 1. 10, 22–23, 29, 41–42; см. также: *Tertull. Adv. gnost.* 11. 3; *Idem. Adv. Prax.* 29; *idem. De anima.* 55; *idem. De pudic.* 22; *Hipp.* In Dan. II 38; *Orig. Exhort. ad marty.* 28; *Cypr. Carth. Ep.* 10. 3; 58. 5; 76. 5; 81; *Idem. Exhort. mart.* 10). Подобные мотивы занимают важное место в африкан. сказаниях о М., где особое внимание уделено видениям героев (напр.: *Pass. Perp.* 4, 7–8, 10–12, 15). Согласно прологу к «Страстям Перпетуи и Фелицитаты», подвиги М. свидетельствуют о присутствии Бога в мире и о спасительном действии Св. Духа в Церкви. Тезис о присутствии Св. Духа в телах М. использовался христ. полемистами как аргумент в пользу учения о воскресении плоти (*Iren. Adv. haer.* V 9. 2; *Tertull. De resurr.* 43; ср.:



*Idem.* Ad nat. I 19) (см. ст. *Воскресение мертвых*).

М. отдавали жизнь за Христа в надежде на воскресение (*Tertull.* Ad nat. I 19. 3; *Martyr.* Pion. 21. 4). В описаниях их подвигов нередко подчеркивается, что святые с радостью шли на смерть (напр.: *Pass.* Perp. 6. 6; 18. 1–3). Гонители уничтожили останки Лугдунских М., рассчитывая поколебать веру христиан в воскресение мертвых (*Euseb.* Hist. eccl. V 1. 62–63). Однако чаще всего встречается утверждение, что наградой за мученичество была вечная жизнь с Богом (*Acta Iustin.* 5. 2; *Acta Scilitan.* 17) и души М. сразу после их смерти возносились на небеса (напр.: *Tertull.* De anima. 55; *Orig.* Exhort. ad martyr. 13; *Cypr.* Carth. Ep. 30. 3. 1, 7. 2; 31. 2. 1, 3; 55. 20; *Idem.* Exhort. mart. 6). В Судный день М. будут восседать на престолах вместе со Христом и вынесут приговор печестивым гонителям (*Tertull.* De spect. 30; *Orig.* Exhort. ad martyr. 14–15; *Cypr.* Carth. Ep. 6. 2; 10. 2; 15. 3; *Idem.* Exhort. mart. 12–13; *Euseb.* Hist. eccl. VI 42. 5). Опираясь на Откр. 6. 10, христ. авторы писали о том, что Бог отомстит за кровь М. (*Tertull.* De orat. V 2; *Hipp.* In Dan. IV 22. 3; *Cypr.* Carth. De lapsis. 18; *Idem.* De bono patientiae. 21). Некоторые М. угрожали гонителям неизбежной карой (*Martyr.* Polyc. 11. 2; *Passio Perpetuae.* 17–18; *Martyrium Pionii.* 4. 16–24; ср.: *Tertull.* De spect. 30).

Основное «христологическое» объяснение смысла мученичества заключается в представлении о подражании Христу (*imitatio Christi*), который заповедал ученикам последовать за Ним с крестом (Мф 10. 38) и предсказал гонения на верующих (*Tertull.* Adv. gnost. 9; *Orig.* Exhort. ad martyr. 12, 34). Мотивы следования за Христом и подражания Ему в свидетельстве об истине как подлинного ученичества содержатся в посланиях Игнатия Антиохийского, хотя в них еще нет понятия «мученик» (*Baumeister.* 1980. S. 260–270; см. также: *Bommes.* 1975). О примере добровольного страдания, к-рый Христос подал Своим ученикам, говорится в Послании Поликарпа (*Polycarp.* Ad Phil. 8. 2; 9. 1). Эта тема получает развитие в Мученичестве Поликарпа, где святой последовательно уподобляется Христу как истинный Его ученик, во всем подражающий своему Учителю (*Martyr.* Polyc. 17. 3). Поликарп претерпевает «мучениче-

ство в соответствии с Евангелием» (τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον — *Ibid.* 1. 1, 19. 1; ср.: Мф 10. 23). Мотивы истинного ученичества, верности и подражания Христу содержатся также в Послании о Лугдунских М. (*Euseb.* Hist. eccl. V 1. 10, 30; 2. 2; ср.: *Clem.* Alex. Strom. IV 9. 75; *Ps.-Cypr.* De laud. mart. 29). Однако



Сщмч. Поликарп Смирнский.  
Роспись кафоликона  
мон-ря Дионисиат на Афоне.  
1546–1547 гг.  
Мастер Дзордзис Фукас

М. не только имитируют поведение Христа, но и становятся причастными к Его страстям и победе над смертью (*Pass.* Perp. 18. 9; ср.: *Orig.* Exhort. ad martyr. 42).

В посланиях Игнатия Антиохийского и в Мученичестве Поликарпа впервые встречается понимание мученичества как жертвы, подобной искупительной жертве Христа. В Послании к Римлянам Игнатий уподобляет себя евхаристическому приношению: «Я добровольно умираю за Бога... Я пшеница Божия, пусть измелют меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым. Тогда я буду поистине учеником Христа... Молитесь обо мне Христу, чтобы я посредством этих орудий сделался жертвой Богу» (*Ign.* Ep. ad Rom. 4). Поликарп сравнивается с жертвенным овном; в предсмерт-

ной молитве он обращается к Богу с просьбой принять его жертву (*Martyr.* Polyc. 14–15; *Euseb.* Hist. eccl. IV 15. 32; ср.: *Iren.* Adv. haer. V 28. 4; *Cypr.* Carth. Ep. 76. 3). М. приносили себя в жертву за Церковь (*Ign.* Ep. ad Eph. 8. 1), за «всех братьев» (*Martyr.* Polyc. 1. 2). Подвиги М. способствовали распространению христианства (*Diogn.* VII 7–9; *Tertull.* Apol. adv. gent. 50. 13). Согласно Оригену, в мученичестве обновляется победа Христа над смертью, подобно тому как крестная жертва Христа повторяется в Евхаристии (см.: *Rordorf.* L'es-pérance. 1986. P. 352–353).

В раннехристианской литературе с мотивом жертвы связано представление об искупительном смысле мученичества, которое очищало М. от всех грехов (напр.: *Tertull.* Apol. adv. gent. 50. 15–16; *Cypr.* Carth. Ep. 48; *Ps.-Cypr.* De laud. mart. 7, 14). Поэтому Тертуллиан сравнивал мученический подвиг с горьким, но необходимым для души лекарством (*Tertull.* Adv. gnost. 5; ср.: *Idem.* De fuga. 2; *Min.* Fel. Octavius. 36. 8; *Cypr.* Carth. Exhort. mart. 9), а Киприан называл его «ангельским крещением» (*Cypr.* Carth. Ep. 55. 20. 3). Широкое распространение получила трактовка мученичества как «крещения кровью». Впервые этот мотив появляется в сочинениях Тертуллиана, который писал, что Христос пришел, чтобы «водой сделать нас зваными, а кровью — избранными» (*proinde nos faceret aqua vocatos sanguine electos*) (*Tertull.* De bapt. 16; *Idem.* Adv. gnost. 6; ср.: *Orig.* Exhort. ad mart. 30, 39; *Idem.* In Lev. II 4; *idem.* In Num. X 2; *Trad.* Ap. 19). О «втором крещении» М. говорится в «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» (*Pass.* Perp. 18. 2, 21. 2), об «обоих видах таинства» — в описании казни Мариана и Иакова († 259) (*utriusque sacramenti genus* — *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi.* 11. 10).

Жертва М. не только очищала их от грехов, но и способствовала прощению грехов других христиан. Мотив искупительной смерти ради бла-га христиан встречается уже в посланиях Игнатия (*Ign.* Ep. ad Eph. 8. 1), где такая смерть сопоставляется с евхаристической жертвой (*Ign.* Ep. ad Rom.). Ориген проводил параллель между мученичеством и искупительными человеческими жертвами, которые приносили язычники (*Orig.* Comm. ad Job. VI 279). По его словам, М. были жертвой, которую



приносил на небесном алтаре Христос — Верховный первосвященник (*Idem. Exhort. ad martyr. 30*). В др. сочинениях Ориген называл М. агницами, которые отдавали себя на заклание вместе со Христом (*Idem. In Num. 24. 1*), и небесным священством (*Ibid. 10. 2*). Говоря о небесном служении М., христ. авторы использовали образ небесного алтаря, под к-рым находятся души убитых за слово Божие (Откр 6. 9–11). Пребывая на небесах, перед Богом, М. могли заступаться за людей и передавать Богу их молитвы. Один из ранних примеров — молитвы Лугдунских М. о прощении отступников от Христа (*Euseb. Hist. eccl. V 2. 6–7*). Тертуллиан отвергал идею заступничества М. (*Tertull. De pudic. 21–22*), но она получила развитие в трудах Оригена. По его мнению, М. просят у Бога оставления прегрешений для тех, кто призывают их на помощь (*Orig. Exhort. ad martyr. 30, 37–38; Idem. In Num. 24. 1*), поэтому Ориген считал допустимым и даже желательным для христиан искать заступничества погибших М. (*Idem. De orat. 14. 6; Idem. Exhort. ad mart. 37; Idem. Contr. Cels. 8. 17, 26, 64; ср.: Hipp. In Dan. II 30*). Ориген был обеспокоен прекращением гоений и отсутствием М., лишившим мн. христиан возможности получить отпущение грехов: «Мученики не приносятся за нас в жертву, поэтому наши грехи остаются с нами» (*Orig. In Num. 10. 2*) (подробнее см.: *Pellegrino. 1959; Rordorf. La «diaconie». 1986; Pietri. L'évolution. 1997. P. 1327–1328*). Согласно Киприану, М. будут заступаться за грешников в Судный день (*Cypr. Carth. De lapsis. 17*); он обращался к исповедникам, к-рым грозила смерть, с просьбой вспомнить о нем в молитвах перед Богом (*Idem. Ep. 37. 4; 60. 5; 76. 7. 2–3*) (см.: *Delehaye. Origines. P. 11–21*). В прологе к «Страстям Перпетуи и Фелицитаты» говорится о мистическом общении верующих с М., а тех — со Христом (*Pass. Perp. 1. 5*).

Идея небесного заступничества М. была связана с представлением о единстве всех христиан как на небесах, так и на земле (*communio sanctorum*). В трактате «Пастырь» Церковь аллегорически описывается как здание из живых камней, среди к-рых есть как святые, в т. ч. М., так и грешники (*Herm. Pastor. III 3. 5; Simil. 9. 15–16, 25, 28*). Мн. ранне-

христ. авторы упоминали о том, что М. присоединялись к сонму святых и становились членами Церкви, пре-



Мц. Перпетуя.  
Мозаика ц. Евфразияна  
в Порече, Хорватия.  
543–553 гг.

бывающей на небесах (напр.: *Martyr. Polyc. 19. 2; Cypr. Carth. Ep. 37*; подробнее см.: *Kirsch. 1910*).

**М. и исповедники.** Начиная с послания о Лугдунских М. словом «мученик», как правило, обозначали только погибших христиан. Пре-

терпевшие страдания за веру именовались исповедниками (*ὁμολογητής; confessor*) (*Euseb. Hist. eccl. V 2. 2–4; ср.: Ibid. V 28. 8; VII 11. 24; Tertull. De corona. 2; Hipp. In Dan. II 31. 1. 2; Cypr. Carth. Ep. 36. 2. 55. 5*). Хотя христ. авторы различали М. и исповедников, иногда они называли М. людьми, умерших в заключении, приговоренных к каторге или к изгнанию и вообще подвергшихся притеснениям за веру. Так, Тертуллиан вопрошал: «Разве бывают мученики, живущие на свете, чтобы они давали взятки, прибегали к услугам врача и ростовщика?» (*Tertull. De pudic. 22. 3; ср.: Idem. Adv. gnost. 6. 10–11*). Однако в нек-рых случаях он называл М. живых людей (напр.: *Idem. De praescr. haer. III 5; см.: Hoppenbrouwers. 1961. P. 11–13*). В соч. «Опровержение всех ересей» М. названы христианами, приговоренные к каторжным работам (*Hipp. Refut. IX 11. 4; XII 10. 11*); в «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» (*Passio Perpetuae. 11. 9*) и в письмах Киприана (*Cypr. Carth. Ep. 67. 6. 3; 68. 5. 1; 69. 3. 2*) — умершие в заключении или в ссылке (см.: *Hoppenbrouwers. 1961. P. 91–105*). В надгробных надписях в рим. катакомбах Каллиста папы Понтиан и Корнелий, умершие в ссылке, также названы М. (*ICUR. T. 4. N 9367, 10670; см.: Delehaye. Sanctus. 1927. P. 81–95*).

Благодаря значимости мученического подвига для ранних христиан сложилось особое отношение к исповедникам, к-рые претерпели страдания за Христа, но остались в живых. По словам Киприана Карфагенского, тех, к-рые мужественно исповедали Христа и последовали за Ним, отвергнув все земное, «Христос удостоивает почестей среди мучеников» (*Cypr. Carth. Exhort. mart. 12*). Считалось, что исповедники очистились от грехов благодаря свидетельству о Христе, удостоились особой милости от Бога и обладали исключительными духовными дарами (напр.: *Didasc. apost. V 1*). Признавалось их право отпускать грехи, прежде всего грех отступничества от Христа (*Euseb. Hist. eccl. V 2. 6–7; VI 42. 5; Tertull. Ad martyr. 1. 1–6; Idem. De fuga. 11; Idem. De poenit. 9*). Исповедники имели преимущественное право занимать церковные должности (*Euseb. Hist. eccl. III 20. 6; Tertull. Adv. Val. IV 1; Cypr. Carth. Ep. 39–40*). В нек-рых источниках сообщается, что они не нуждались в рукоположении, чтобы



стать пресвитерами или диаконами, хотя при возведении в епископский сан рукоположение должно было совершаться (Trad. Ap. 9; Can. Hipp. 6). Во время конфликтов между христианами, следовавших за гонением имп. Деция, особые права исповедников стали предметом полемики. Рассматривая их как угрозу единству Церкви и прерогативам епископов, Киприан попытался ограничить полномочия исповедников и поставить их под контроль церковной иерархии (см., напр.: *Burns J. P. Cyprian the Bishop. L.; N. Y., 2002; Brent A. Cyprian and Roman Carthage. Camb.; N. Y., 2010. P. 250–289*). В нач. IV в. идея «Церкви мучеников», принадлежность к которой определялась стойкостью перед лицом гонений и разрывом общения с церковными иерархами, осквернившими себя проявлениями слабости в исповедании Христа, привела к формированию африкан. раскола донатистов (см. ст. *Донатизм*). В то же время в Египте идея «Церкви мучеников» была положена в основу мелетийской схизмы (ἐκκλησία μαρτύρων — *Epiph. Adv. haer. 68. 3. 7*).

**Добровольные М.** Консолидация иерархических структур и унификация церковной дисциплины в кон. II–III в. поставили перед Церковью вопрос о допустимости стремления к мученичеству. Руководители христ. общин призывали верующих быть готовыми к исповеданию Христа перед гонителями и к смерти за веру (так, Киприан Карфагенский утверждал, что христиане должны молиться о мученичестве — *Cypr. Carth. Exhort. mart. Praef. 4*). Страстная жажда мученичества выражена в Послании к Римлянам Игнатия Антиохийского (*Ign. Ep. ad Rom.*). Нек-рые верующие стремились пострадать за Христа (*Tertull. De fuga. 9. 4; Idem. De anima. 55. 5; Idem. Ad Scapul. 5; Idem. Apol. adv. gent. 50. 1*). Узнав об аресте отца, юный Ориген решил выдать себя гонителям, но мать остановила его, спрятав одежду сына (*Euseb. Hist. eccl. VI 2. 3–6*). Христианка Агафоника, став свидетельницей казни М., почувствовала «призыв с небес» и добровольно взойшла на костер (*Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae. 42–47*; из лат. версии эти сведения изъяты). Однако со временем все чаще осуждалось несдержанное поведение христиан, способное спровоцировать власти на гонения. Цельс в соч. «Истинное сло-

во» называл безумными рвущихся к приятию смерти христиан (*Orig. Contr. Cels. VIII 65*). В Мученичестве Поликарпа содержатся полемические выпады против ложного понимания мученичества, приведен отрицательный пример некоего Квишта, к-рый добровольно сдался властям и убедил других последовать за ним, но не выдержал испытаний и отрекся от Христа. Такое поведение не соответствовало евангельскому учению (*Martyr. Polyc. 4*). Климент Александрийский попытался определить «истинное» и «ложное» мученичество. Он осудил преднамеренное стремление к смерти и сравнил добровольных М. с гимнасофистами, к-рые безрассудно бросались в пламя. По мнению Климента, христианам следовало скрываться от гонителей, а не провоцировать их (*Clem. Alex. Strom. IV 4. 16–17; 10. 76–77*; см.: *Van den Hoek. 1993*).

Активным противником добровольного мученичества в посл. выступал епс-мч. Киприан Карфагенский, к-рый записал свое решение скрыться во время гонения в соч. «О павших» (*Cypr. Carth. De lapsis*; см. также: *Idem. Ep. 7. 1; 16. 4; 20. 1; 59. 6–8*). Во время допроса Киприан заявил судье, что церковная дисциплина не позволяет христианам добровольно выдавать себя властям (*Acta proconsularia S. Cypriani. 1. 5*). У *Евсевия* Кесарийского можно найти двойное отношение к этой проблеме: он и предупреждал, что не следует безрассудно бежать на встречу смерти без готовности к ней (*Euseb. Hist. eccl. IV 15. 8*), и восхвалял добровольных М. (*Ibid. VIII 6; 9. 4–5; Idem. De mart. Palaest.*). Мн. христ. авторы в целях полемики приписывали чрезмерное стремление к мученичеству еретикам и раскольникам, напр. сторонникам *монтанизма*. Однако сохранившиеся сведения о М.-монтанистах указывают на то, что их отношение к мученичеству не отличалось от представлений др. христиан (*Tabbernee. 1985; Idem. 2007. P. 201–242*). Вопрос о том, насколько добровольное мученичество было распространено среди христиан, вызывает споры среди исследователей. Одни ученые считают это явление относительно редким (*Buck. 2012*), другие, напротив, полагают, что оно было широко распространено (*Ste-Croix G. Voluntary Martyrdom in the Early Church // Idem. 2006. P. 153–200; Middleton.*

2013). Также высказывалось мнение, что большинство христиан не отличали добровольное мученичество от «обычного»; это явление осуждали только отдельные авторы, напр. Климент Александрийский и Киприан (*Moss C. R. The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern // Church History. 2012. Vol. 81. P. 531–551*). В посл. блж. Августин в контексте полемики с донатистской идеей «Церкви мучеников» подверг резкой критике идею добровольного мученичества, приравняв его к самоубийству.

По свидетельству мн. раннехрист. авторов, последователи различных гностических учений (см. ст. *Гностицизм*) отрицали значение мученического подвига. Они полагали, что материальное тело не может воскреснуть, его страдания являются заслуженным наказанием за грехи и в отличие от сокровенного «знания» не могут спасти человека (*Iren. Adv. haer. III 18. 5; IV 33. 9; Tertull. De anima. 55; Idem. Adv. gnost. I 5; Clem. Alex. Strom. IV 16; Epiph. Adv. haer. 24. 4. 1; Euseb. Hist. eccl. IV 7. 7*). Отрывочные указания на подобные идеи встречаются в гностических сочинениях, напр., в трактате «Свидетельство истины» упоминается о «пустых свидетелях», к-рые стремятся к смерти в тщетной надежде на воскресение (*Nag Hammadi Codices IX and X / Ed. B. A. Pearson. Leiden, 1981. P. 132–133*). Однако в «Послании Петра Филиппу» говорится о неизбежности страданий для последователей Христа (*Nag Hammadi Codex VIII / Ed. J. H. Sieber. Leiden etc., 1991. P. 244–247*). Большинство исследователей согласны с утверждениями раннехрист. полемистов о том, что гностики отвергали мученичество (напр.: *Frend. 1965. P. 245–247; Ste-Croix. 2006. P. 140, 158*), но нек-рые ученые полагают, что гностики в большей степени выступали против добровольного мученичества и, возможно, против церковной пропаганды мученичества (*Tite. 2015*).

**Мученичество и аскеза.** Для ранних христиан мученичество было самым очевидным способом достичь спасения и приобщиться к святости. Так, в соч. «Похвала мученичеству» оно представлено как наивысший подвиг, к-рый может совершить христианин и к к-рому он должен стремиться (*Ps.-Cypr. De laud. mart. 2; ср.: Ibid. 27*). Однако Климент Александрийский говорил о «духовном»,



или «гностическом», мученичестве, к-рое заключается в благочестивой жизни, борьбе со страстями и соблюдении заповедей (*Clem. Alex. Strom.* IV 4. 15). Киприан Карфагенский утверждал, что мученический подвиг невозможен без твердой веры и добродетельной жизни, поэтому он писал о «вере, готовой к мученичеству» (*uinci non poterit uirtus ad proelium prompta... sine praemio non erit fides quae erat ad martyrium praeparata* — *Cypr. Carth. Exhort. mart.* 8, 13). По словам Киприана, христианам не всегда предоставляется возможность принять мученическую смерть, но им следует вести добродетельный образ жизни. В повседневности верующий может подражать терпению Христа (*Cypr. Carth. De bono patient.*) и творить добрые дела, за к-рые Бог дарует ему «мирный венец» (*sine periculo corona pacis*), или «светлый венец», в отличие от пурпурного венца, к-рый М. получали за страдания (*in pace uincetibus coronam candidam pro operibus dabit* — *Idem. De op. et eleem.* 26–27). Для спасения может быть достаточно желания мученичества и готовности к нему (*Idem. De mort.* 17; ср.: *Pontius. Vita Cypriani.* 19. 2). Диак. Понтий в «Жизни Киприана» изображал мученический подвиг как награду за праведную жизнь, веру и добродетель. Впосл. Августин рассматривал мученичество как награду за праведную жизнь (напр.: *Aug. Serm.* 326. 2). В трактате «О павших» Киприан различает «небесные венцы» М. и «духовную славу» исповедников (*Cypr. Carth. De lapsis.* 4). Согласно анонимному соч. «О 100-кратном, 60-кратном и 30-кратном воздаянии» (CPL, N 67), М. получали наибольшую награду, но Бог даровал спасение также целомудренным аскетам и благочестивым христианам. В «Пире десяти дев» Мефодия, еп. Олимпийского, целомудрие представлено как наивысшая христ. добродетель (*Method. Olymp. Conv. decem virg.* VII 3). Коммодиан писал о мученичестве без пролития крови, под к-рым он подразумевал добродетельную жизнь и борьбу со страстями (*Commod. Instruct.* II 17–18 // CCSL. 128 56–58). Т. о., уже в эпоху гонений мученичество не рассматривалось как единственный способ подражать Христу и достичь спасения (см.: *Tilley.* 1991).

С развитием представлений о святости возникла концепция «бескров-

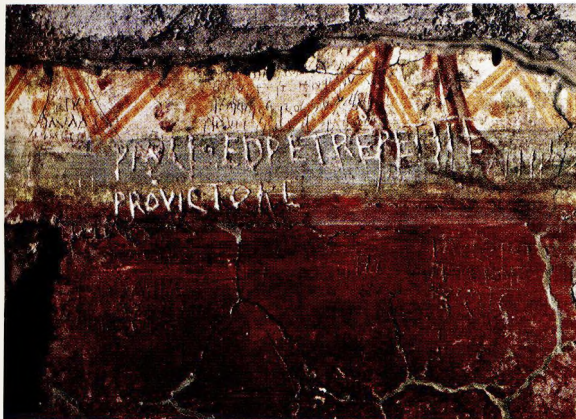
ного» мученичества, под к-рым понималась аскеза. Аскетическая концепция святости унаследовала от концепции мученичества мотивы самоотречения, духовной борьбы, небесной награды и особой чудесной силы, к-рую подвижник получал от Бога (см., напр.: *Viller.* 1925). Афанасий Александрийский в «Жизни Антония» и Сульпиций Север в «Жизни Мартина» представляли этих святых как «новых мучеников», чья праведная и подвижническая жизнь была «ежедневным мученичеством» (*Athanas. Alex. Vita Antonii.* 47. 1; *Sulp. Sev. Ep.* 2. 8–13). О «ежедневном мученичестве» аскетов, которых Бог награждает венцом из белоснежных лилий, писал и блж. Иероним (*Hieron. Ep.* 108. 31). По словам Петра Хрисолога, «мучеником делает человека не столько смерть, сколько вера и благочестие» (*Non tam mors quam fides et deuotio martyrem facit* — *Petr. Chrysolog. Serm.* 128). В галльском сборнике проповедей *Евсевия Галликана* говорится о «новом мученичестве», к-рое заключается «не в смерти плоти, но в умерщвлении плотской жизни» (*Euseb. Gall. Serm.* 56. 8). Подобные мысли высказывали мн. др. церковные писатели IV–V вв., в т. ч. свт. *Василий Великий*, свт. *Иоанн Златоуст*, блж. Августин, св. Павлин Ноланский (см.: *Delehaye. Sanctus.* 1927. P. 109–121; *Fevrier.* 1991). К вопросу о соотношении мученичества и аскезы обращались и более поздние авторы. Так, в раннесредневек. ирл. гомилиях говорится о 3 видах мученического подвига: «белое» мученичество заключается в отказе от всего земного; «синее» (зеленое) — в аскетических упражнениях; «красное» — в смерти ради Христа (см.: *Stanchiffe C. Red, White and Blue Martyrdom // Ireland in Early Mediaeval Europe: Studies in Memory of Kathleen Hughes.* Camb.; N. Y., 1982. P. 21–46).

**Почитание М.**, сформировавшееся во II–III вв., было положено в основу христ. культа святых. Происхождение почитания М. связывали с эллинистическим кульмом героев (*Lucius.* 1904) и с религ. практикой межзаветного иудаизма, для к-рой был характерен культ праведников и пророков (*Klauser.* 1960). Делез выделил в раннехрист. почитании М. элементы, имевшие, по его мнению, неодинаковое происхождение: признание святости М., молитвен-

ные воззвания к ним (инвокация) и внешние формы культа, заключавшиеся в ежегодных поминальных собраниях на их могилах. Святость, атрибут Бога, в ВЗ распространялась и на избранный народ, в НЗ — также на апостолов и др. праведников; раннехрист. авторы именовали святыми всех верующих и особенно усопших христиан. Погибшие М. становились членами Небесной Церкви вместе с апостолами, пророками и праведниками. В Мученичестве Поликарпа говорится о «святой плоти» мученика (*τῇ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ* — *Martyr. Polyc.* 17. 1; 18. 2); эпитет «святой» (*ἅγιος*) использован по отношению к М. в Послании о Лугдунских мучениках (*Euseb. Hist. eccl.* V 1. 16), хотя в этих текстах к М. обычно применяется эпитет «блаженный» (*μακάριος*). Тертуллиан и Киприан Карфагенский также использовали эпитеты «блаженный» и «святой» (*benedictus, beatus, sanctus*; чаще всего в превосходной степени). В «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» М. именуются «господами» (*dominus, domina*; см.: *Hoppenbrouwers.* 1961. P. 67–71, 83–84, P. 146–149). Эпитет «святой» при имени мученика получает широкое распространение не ранее IV в. (см.: *Delehaye. Sanctus.* 1927. P. 24–73).

Обычай призывать М. в молитвах скорее всего восходит к античной традиции воззваний к усопшим. В римских катакомбах сохранилось большое число христ. надгробных надписей III–IV вв. с просьбами о молитве и заступничестве, обращенными к покойникам, пребывавшим «во Христе», «в мире» и «среди святых». К этому времени относятся и многочисленные граффити в т. н. Апостольской мемории под базиликой Сан-Себастьяно, к-рые содержат молитвенные обращения к апостолам Петру и Павлу. Граффити с призывами к конкретным М., названным по именам, появились в рим. катакомбах, вероятно, не ранее IV в. По мнению Оригена, христиане могли обращаться к М. с просьбами о заступничестве перед Богом (*Orig. De orat.* 14. 6; *idem. Contr. Cels.* VIII 64). В «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» рассказывается о том, как молитва мученицы облегчила посмертные страдания ее усопшего брата (*Pass. Perp.* 7–8); в «Страстях мучеников Фруктуоза, Авгурия и Евлогия» упоминается о христианах, которые по-





Поликарпа; христиане радостно отмечали этот день в память о погибших и для подготовки буду-

*Молитвенное обращение  
к апостолам Петру и Павлу  
в т. н. Апостольской мемории  
в Риме. III в.*

щих поколений к подвигу (Martyr. Polyc. 18. 3). Скорее всего, христиане лишь вспоминали мученика вместе с др. усоп-

шими, но еще не почитали его (*Dehandschutter*. 2007. P. 62); на формирование культа М. указывает и то обстоятельство, что в поминовении Поликарпа Смирнского участвовали не только родные и близкие мученика, но и все члены христ. общины (*Delehaye*. Origines. P. 33–36). Более определенные сведения о поминовении М. содержатся в письмах Киприана Карфагенского, который велел клирикам записывать даты кончины христиан, содержащихся в заключении, чтобы добавить их к датам памяти М. (inter memorias martyrum) и совершать в эти дни поминальную Евхаристию (oblaciones et sacrificia ob commemorationes eorum — *Cypr. Carth.* Ep. 12. 2. 1). В др. письме Киприан также упоминает о совершении Евхаристии в дни поминовения М. (sacrificia pro eis... offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniuersaria commemoratione celebramus — *Ibid.* 39. 3. 1; см.: *Saxer*. 1980. P. 104–107).

Начиная со 2-й пол. II в. в источниках встречаются сведения о благоговейном отношении христиан к могилам апостолов и М. На пригородных кладбищах Рима указывали места погребения (τὰ τρό-

*Архитектурный комплекс  
мартирия ап. Филиппа  
в Иераполисе (Памуккале),  
Турция*

παῖα) апостолов Петра и Павла (*Euseb.* Hist. eccl. II 25. 5–7), в Иераполе, Эфесе, Смирне и др. го-

родах М. Азии — могилы др. апостолов и епископов-М. (*Ibid.* V 24. 2–5). В Мученичестве Поликарпа, в Послании о Лугдунских мучениках и во мн. более поздних агиографических текстах говорится, что хрис-

тиане стремились взять останки М. и достойно их похоронить. Неоднократно упоминается о желании христиан получить реликвию: кольцо, омоченное в крови мученика (Pass. Perp. 21. 5), или его влажную от пота одежду (*Pontius. Vita Cypriani*. 16. 6). На месте, где Киприану должны были отрубить голову, верующие разостлали платки и полотенца, чтобы они пропитались кровью мученика (*Acta proconsularia S. Cypriani*. 4. 2). В качестве реликвий могли использовать и останки М. Так, христиане собирали частицы праха еп. Фруктуоза и 2 его диаконов, сожженных в Тарраконе, пока мученик не явился им во сне и не велел вернуть останки для погребения (*Passio Fructuosi*. 6–7). На рубеже III и IV вв. у карфагенской христианки Луциллы хранилась кость некоего мученика, к-рую та имела обыкновение целовать перед причастием (*Optat. Contr. Parmen.* I 16; см.: *Saxer*. 1980. P. 233–235).

О торжественном праздновании дней памяти М., к-рое сопровождалось Евхаристией, гимнами и псалмами, а также благотворительной трапезой для бедных и обездоленных, говорится в «Послании к собранию святых» имп. Константина Великого (*Oratio ad sanctorum coetum*. 12. 5 // *Eusebius Werke*. Lpz., 1902. Bd. 1 / Hrsg. I. A. Heikel. S. 171). Однако и ранее христиане нередко устраивали молитвенные собрания на кладбищах. Так, среди репрессивных мер, принятых в 257 г. имп. Валерианом, был запрет христ. собраний, в т. ч. на кладбищах (*Acta proconsularia S. Cypriani*. 1. 7; *Euseb.* Hist. eccl. VII 11. 10–11). О богослужениях, которые христиане проводили на кладбищах, упоминается в «Апостольской дидакалии» (*Didasc. Apost.* VI 22); в более поздней редакции текста, вошедшей в состав «Апостольских постановлений», сообщается, что Евхаристия совершалась в честь М., святых и всех усопших христиан (*Const. Ap.* VI 30; см.: *Delehaye*. Origines. P. 38–42). Некоторые исследователи высказывали мнение, что собрания на кладбищах у могил родственников и М. были основным видом культовой деятельности ранних христиан (*MacMullen R. The Second Church: Popular Christianity A. D. 200–400. Atlanta*, 2009).

Почитание М. получило отражение в агиографических сказаниях, самые ранние из к-рых были написаны во

сещали арестованного епископа и просили его вспомнить о них на небесах (*Passio Fructuosi*. 1). Подобные просьбы часто встречаются в письмах Киприана Карфагенского. Однако более подробные и точные сведения о молитвах, обращенных к М., появляются в источниках лишь в IV в. (см.: *Delehaye*. Origines. P. 100–110; *Idem*. Sanctus. 1927. P. 151–155).

Первоначальные внешние формы культа М., которые Делез назвал «агиографическими координатами», ученый возводил к греко-рим. погребальным и поминальным обычаям, к-рые продолжали соблюдать христиане (*Delehaye*. Origines. P. 26–33; *Gaiffier*. 1957). Так, Тертуллиан упоминает не только молитвы за усопших, но и ежегодное поминовение умерших в дни их кончины (*Tertull.* De corona. 3. 3; *Idem*. De exhort. castit. 11; *Idem*. De monog. 10. 4; см.: *Saxer*. 1980. P. 69–73). День смерти усопшего именовался «днем рождения» (τὰ γενέθλια, ἡμέρα γενέθλιος; dies natalis); этот термин был заимствован христианами из греко-рим. традиции, где он также обозначал



«день рождения в вечную жизнь» (напр.: dies iste... aeterni natalis est — *Seneca*. Ep. 102. 26). О ежегодном собрании на могиле мученика «в день рождения его мученичества» впервые упоминается в Мученичестве



2-й пол. II в. В одних сказаниях сохранилось подробное описание гибели М. и предшествовавших ей событий (Мученичество Поликарпа), др. тексты облекались в форму судебного протокола с кратким сообщением о казни М. (Акты Иустина Философа). Как правило, авторы сказаний пытались создать идеализированные образы М. — вдохновенных свыше героев, мужественно претерпевших страдания и отдавших жизни ради Христа и Церкви. Подобные сочинения имели целью не только прославление М. и сохранение памяти о них — они должны были воодушевить др. христиан на мученический подвиг. Сохранилось ок. 20 текстов на греч. и лат. языках, вероятно, написанных до 313 г.; среди них выделяются сказания о М., пострадавших в М. Азии (на греч. языке) и в рим. Африке (на латыни). Вероятно, лишь немногим М. посвящали агиографические сказания. Так, Поликарп был 12-м мучеником, пострадавшим в Смирне (Martyr. Polyc. 19. 1; Euseb. Hist. eccl. 45), но о М., казненных до него, сведений почти нет. Рим. М. посвящены всего 2 текста, составленные во 2-й пол. II в. (Акты Иустина Философа, Мученичество Аполлония); из Египта происходит лишь одно сказание нач. IV в. (Акты Филея). О литургическом использовании сказаний нет точных сведений. В «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» содержатся призывы читать сказания о М. вместе со Свящ. Писанием («для наставления Церкви» (ad instructionem Ecclesiae), как свидетельства действия Св. Духа в мире; благодаря чтению христиане могли вступить в «общение» с М., а через них — со Христом (Pass. Perp. 1. 4, 21. 5).

Вероятно, в разных местах формирование почитания М. имело свои особенности. Так, по предположению Делез, в Вост. Средиземноморье почитание М. в основном сложилось к кон. II в., вскоре оно возникло и в рим. Африке, тогда как в Риме поминание М. стали совершать лишь во 2-й пол. III в. (Delehaye. Origines. P. 262–263; ср.: Pietri. L'évolution. 1997. P. 1322). Возможно, с этим связано отсутствие сведений о почитании нек-рых М., пострадавших во II–III вв. в Риме (ср.: Delehaye. Sanctus. 1927. P. 122). Высказывалось мнение, что в Египте культ М. формировался на основе местных религ. тра-

диций и под влиянием иудейских обычаев, гл. обр. почитания могил и останков праведников ВЗ. Особое внимание уделялось способности М. творить чудеса и целительным свойствам их останков (Frankfurter. 1994). Афанасий Александрийский резко выступал против обычая егип. мелетиап хранить забальзамированные тела М. в домах (Athanas. Alex. Ep. 41 // S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte / Trad. L.-Th. Lefort. Louvain, 1955. P. 42–44. (CSCO; 151); ср.: Idem. Vita Antonii. 91).

Расцвет почитания М. относится к IV–V вв. Первоначально культ М., связанный с местами их подвигов и погребения, носил строго локальный характер, но в IV в. их поминание получило более широкое распространение. В городах из дней памяти М. составлялись богослужебные календари; в самом раннем сохранившемся календаре Римской Церкви (сер. IV в.) указаны дни поминания 50 М., среди них — Перпетуя и Фелицитата и Киприан Карфагенский, пострадавшие в Африке (см.: Delehaye. Origines. P. 91–99; idem.

дни памяти М. (Pietri. L'évolution. 1997. P. 1323; см. ст. Веронский Са-краментарий). Напротив, в рим. Африке чтение сказаний о М. в дни их памяти было одобрено соборными решениями в 393 и в 397 гг.; о том, что сказания зачитывались во время богослужения, свидетельствовал и блж. Августин (см.: Saxer. 1980. P. 200–208).

Над могилами М. строили базилики и мартирии, привлекавшие многочисленных паломников. По словам блж. Иеронима, толпы жителей Рима, не обращая внимание на заброшенные языческие храмы, устремлялись на пригородные кладбища, к гробницам М. (Hieron. Ep. 107. 1). Августин писал, что «кровью мучеников обогрета вся земля, их венцами расцветает небо, церкви украшены их гробницами, времена года размечены их памяtnыми днями» (Aug. In Ps. 118. 30. 5). Уже при имп. Константине Великом (306–337) над могилой ап. Петра началось строительство монументальной Ватиканской базилики, а поблизости от гробниц рим. М. соору-

жали т. н. циркообразные базилики-усыпальницы. Базилики и мартирии, возведенные в IV–V вв.



Санто-Стефано-Ротондо, Рим.

Аquareль. 2-я пол. XIX в.  
Худож. Э. Р. Франц  
(Музей Рима в Трастевере)

на местах захоронения М., были обнаружены во мн. др. городах Римской империи, напр., в Карфагене и в Салоне (ныне

Sanctus. 1927. P. 127; см. ст. Мартуролог). Началось формирование богослужебных последований в дни памяти М., в состав к-рых нередко входили вигилии. Древнейшие литургические тексты не сохранились, но состав богослужений можно частично реконструировать по лит. источникам, гл. обр. проповедям (см., напр.: Saxer. 1980. P. 197–229). Известно о местных обычаях, связанных с праздничными богослужениями. Так, в Риме не было принято читать сказания о М. (Gaiffier. 1969), хотя имена апостолов и М. были включены в канон мессы (разделы «Communicantes», «Nobis quoque», «Liberate nos quaesumus»), в V–VI вв. уже существовали проции мессы в

Солици, Хорватия; см., напр.: Grabar. 1946; Duval. 1990). В рим. катакомбах устраивали могилы М., ранее почти не выделявшиеся среди проч. захоронений: распирали и укрепляли подземные помещения и галереи, прокладывали дополнительные лестницы и световые колодцы, украшали усыпальницы мраморной облицовкой и надписями. Во мн. катакомбах эти работы были проведены при папе Дамасе I (366–384) (см., напр.: Styger P. Römische Martyrergrüfte. B., 1935). Над могилами М. нередко устанавливали алтари. В Liber Pontificalis практика совершения Евхаристии на гробницах М. приписывается еп. (папе) Феликсу I (269–274) (LP. T. 1. P. 158),



по достоверные сведения об этом обычае относятся лишь к IV в. Так, по свидетельству блж. Иеронима, алтари находились над могилами апостолов Петра и Павла (*Hieron. Contr. Vigil.* I 8); Пруденций описал алтарь над могилой мч. Ипполита в римских катакомбах (*Prudent. Perist.* 11. 171–174). Амвросий Медиоланский поместил обретенные им мощи М. под алтарем, на котором совершалась Евхаристия (*Ambros. Ep.* 77 (22). 13). Один из таких алтарей был обнаружен в небольшой базилике мч. Александра на Номентанской дороге в Риме, раскопанной в 1854 г. Переднюю стенку алтаря, сооруженного, вероятно, в нач. V в., образывала резная мраморная трапезня с отверстием, через которое можно было заглянуть в могилу М.

Время появления изображений М. трудно установить. Среди росписей рим. катакомб есть фигуры орантов, к-рых можно идентифицировать как М., однако твердых оснований для этого не существует. Идеи мученичества предположительно прослеживаются в раннехрист. иконографии ВЗ, напр., в изображениях прор. Даниила со львами и Вавилонских отроков (среди древнейших образцов, созданных ранее IV в., — росписи в рим. катакомбах Домитиллы, Каллиста и Присциллы), однако существуют и др. трактовки этих сюжетов (*Jensen R. M. Understanding Early Christian Art.* L.; N. Y., 2000. P. 79–84, 171–178). Хотя в письменных источниках упоминания об изображениях святых присутствуют уже в нач. IV в. (речь идет в пер-



Мч. Опсифор.  
Мозаика ротонды  
вмч. Георгия Победоносца  
в Фессалонике. V в.

М. встречаются лишь с посл. четв. IV в. (*Greg. Nyss. De S. Theodoro* // PG. 46. Col. 737; *Prudent. Perist.* IX 9–20; XI 123–144; *Miracula S. Stephani.* II 4 // PL. 41. Col. 851; *Aug. Sermon.* 316. 5). Самые ранние примеры изображений М., к-рые датируются кон. IV в., сохранились в Риме; среди них — фигуры М. в росписях кубикула Льва в катакомбах Коммодиллы, портрет усопшей вместе с мученицей Петрониллой в крипте Венеранды в катакомбах Домитиллы, сцена казни М. в «confessio» ц. Санти-Джованни-э-Паоло, а также рельефная сцена мученичества на колонке алтарного кивория в базилике святых Нерее и Ахиллея в катакомбах Домитиллы (см., напр.:

*Jensen R. M. Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity.* Minneapolis, 2005. P. 173–185). Изображения апостолов, М. и епископов встреча-

Кубикул Льва  
в катакомбах Коммодиллы  
в Риме. 375–380 гг.



ются на дощках стеклянных сосудов, выполненных в технике «золотое стекло» (*vetri dorati*). Однако в усыпальницах рим. М., обустроенных и укра-

шенных по повелению папы Дамаса, фигуративные изображения отсутствуют. Начиная с V в. образы М., сцены их страданий и посмертной славы все чаще включали в ико-

нографические программы росписей и мозаик христ. церквей. Самым распространенным их атрибутом была диадема или лавровый венец, реже — крест (один из самых ранних примеров — изображение мученика-диакона, предположительно св. Лаврентия, в т. н. мавзолее Галлы Плацидии в Равенне, 1-я пол. V в.).

В источниках IV в. засвидетельствованы поминальные трапезы (рефригерии) на могилах как ничем не прославившихся христиан, так и М. Греко-рим. обычай устраивать поминки получил широкое распространение среди христиан; на это указывают специальные столы и скамьи, находившиеся рядом с могилами или прямо над ними. При захоронениях М. также нередко находились *mensae martyrum* — столы для подношений пищи или поминальных трапез, сохранившиеся в т. ч. в рим. катакомбах. Сенатор Паммахий устроил в Ватиканской базилике поминки по супруге, пригласив на пир множество рим. бедняков (*Paul. Nol. Ep.* 13. 11–14). Однако блж. Августин осуждал подобные мероприятия, т. к., по его словам, в базилике ап. Петра ежедневно проходили пьяные застолья (*Aug. Ep.* 29. 10–11). Пример Августину подал Амвросий Медиоланский, к-рый запретил поминки на кладбищах. В 385 г. св. Моника по обычаю отправилась на кладбище в Медиолане с хлебом и вином, но сторожа не пустили ее к могилам М. (*Aug. De civ. Dei.* VIII 27). В 392 г. блж. Августин призвал еп. Аврелия Карфагенского запретить застолья с вином и танцами в карфагенских базиликах; в 393 г. по его инициативе было принято соборное решение об отмене банкетов в церквях и на могилах М. (см.: *Delehaye. Origines.* P. 135–140; *Quasten J. «Vetus Superstitio et Nova Religio»: The Problem of Refrigeria in the Ancient Church of North Africa* // *HarvTR.* 1940. Vol. 33. N 4. P. 253–266; *Saxer.* 1980. P. 133–149; *Février.* 1996; *Jensen.* 2008).

Широкое распространение в Римской империи получила практика погребения *ad sanctos* — рядом с гробницами М. Самое раннее упоминание об этом содержится в Актах мч. Максимилиана, погибшего в 295 г.: некая матрона Помпеяна отвезла тело мученика в Карфаген и похоронила рядом с усыпальницей св. Киприана; вскоре она скончалась и была

вую очередь об апостолах Петре и Павле — *Euseb. Hist. eccl.* VII 18. 4; *Aug. De consensu evangelistarum.* I 10), прямые указания на картины или росписи со сценами страданий



погребена там же (*Acta Maximiliani*. 3. 4 // *Atti e passioni dei martiri* / Ed. A. A. R. Bastiaensen et al. Mil., 1987. P. 244). Свт. Григорий Нисский похоронил родителей близ гробницы 40 М. в Севастии, чтобы они воскресли вместе со своими заступниками (*Greg. Nyss. In Quadraginta martyres*. 2 // PG. 46. Col. 783–784). Амвросий Медиоланский завещал похоронить себя рядом с М., чтобы заручиться их молитвами перед Богом (*Ambros. Mediol. Ep. 77* (22); *Idem. De exc. frat. I* 18). По мнению Максима Тавринского, чудесная сила, исходившая от могил М., не позволяла демонам завладеть душами погребенных поблизости людей (*Maxim. Taurin. Serm. 12*). Павлин Ноланский интересовался мнением блж. Августина о том, насколько обоснованны надежды на помощь М. в данных обстоятельствах (*Aug. De cura pro mortuis gerenda*. XVI 19 – XVIII 23). В Риме рядом с гробницами М. были возведены монументальные базилики, служившие усыпальницами; в надписях IV–V вв. неоднократно упоминается о покупке могил и о погребении усопших поблизости от гробниц М. Многочисленные захоронения ad sanctos были обнаружены при раскопках и в др. городах Римской империи (см.: *Delehaye. Origines*. P. 131–137; *Duval*. 1988).

Чудодейственная сила, исходившая от гробниц М., привлекала паломников; мн. христ. авторы говорили о явлениях М. и об исцелениях по молитве к ним. Так, по словам Илария Пиктавийского, «чтимые кости» изгоняли демонов и излечивали болезни (напр.: *Hilar. Pict. Contr. Const.* 8; ср.: *Serapion of Thmuis. Against the Manichees* / Ed. R. P. Casey. Camb. (Mass.), 1931. P. 34; *Basil. Magn. Hom. 23. 1* // PG. 31. Col. 589–592; см.: *Delehaye. Origines*. P. 118–131). Согласно Кириллу Иерусалимскому, в мощах святых пребывала таинственная сила и подобие остатка души (*Cyr. Hieros. Catech. XVIII* 16); об отпечатке, к-рый душа человека оставляет на телесных останках, говорится в стихотворной эпиграфической IV–V вв. из Рима (*linquunt namque suis animae uestigia membris / et miscent meritum corpora mensque eorum* – ICUR. N.S. T. 7. N 18944). По мнению Виктринция Ротомаского (Руанского), тела М., как и их души, являются частью мистического тела Церкви (*Vict. Rothom. De laud. SS.* 7). Получили распространение



Мученичество св. Феклы.  
Фрагмент миниатюры  
из Минеологии деспота Фессалоники  
Димитрия Палеолога. 1322–1340 гг.  
(Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 10v)

сказания о чудесах, к-рые произошли по молитвам к М.; самый ранний сборник описаний чудес на лат. языке – «Чудеса св. Стефана», составленные Эводием из Узалиса в 20-х гг. V в. (CPL, N 391) (ср.: *Aug. De civ. Dei. XXII* 8); на греч. языке – «Чудеса св. Феклы» (BHG, N 1717–1718) (40-е гг. V в.). В то же время активно развивалась лит-ра о М.; в IV–V вв. создавалось все больше агиографических сказаний, в к-рых недостаток достоверных сведений восполнялся домыслами, шаблонными мотивами и образами. Когда воспоминания о реальных обстоятельствах гонений на христиан были утрачены, сказания о М. приобрели фантастический характер. Так, ни один из многочисленных «Страстей» рим. М., составленных между кон. IV и VII в., не содержит достоверных данных о событиях I – нач. IV в.

Об агиографии М. см. также в статьях *Акты мучеников, Житийная литература, Мартиролог*.

В IV в. на Востоке сложилась практика перенесения и разделения мощей М. Этот обычай противоречил рим. праву, к-рое строго запрещало вскрывать захоронения. Запрет на вскрытие могил подтверждался императорами Констанцием II в 357 г. и Феодосием I в 386 г. (СТh. IX 17. 4–5, 7). Согласно закону имп. Феодосия, никто не имел право раскапывать могилы и извлекать останки, даже если это были мощи М., но желающие могли построить мартирии над чтимыми захоронениями. Тем не менее при цезаре Галле (351–354)

в Антиохии состоялось перенесение мощей сщмч. Вавилы; в 362 г. по указанию имп. Юлиана мощи были возвращены на прежнее место. При имп. Констанции, предположительно в 356–357 гг., в К-поль были доставлены мощи апостолов Андрея, Тимофея и Луки, к-рые поместили в храм св. Апостолов (*Delehaye. Origines*. P. 50–68; см. также: *Wortley J. The Earliest Relic-Importations to Constantinople* // *Pecia*. 2005. Vol. 8–11. P. 207–225; *Gagnon P.-O. L'affaire des reliques de Saint Babylas et l'espace sacré d'Antioche aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: Diss.* Québec, 2013). На Западе сторонником этой практики был свт. Амвросий, к-рый не только собирал в Медиолане частицы мощей апостолов и М., но и делился ими с др. зап. епископами. Церковные авторы утверждали, что в каждой частице мощей была заключена та же чудесная сила, что и в целых останках (*Greg. Nazianz. Or. 4: Contra Iulianum*. I 69; *Vict. Rothom. De laud. SS.* 10–11). Человек, прикасавшийся к мощам М., становился причастным к пребывающим в них святости и благодати (*Basil. Magn. Serm. in Ps. 115. 4* // PG. 30. Col. 112; ср.: *Ioan. Chrysost. Homilia in Martyres* // PG. 50. Col. 664). Поэтому Павлин Ноланский с одобрением относился к перенесению и разделению мощей, которые распространялись по миру, словно «животворящее семя» и капли благодатной росы: таким образом целительная сила присутствовала даже в тех местах, где никогда не было М. (*Paul. Nol. Carm. 19. 317–324, 353–362*). Несмотря на это, в Риме по-прежнему действовал запрет на вскрытие могил М., а практика эксгумации и разделения мощей осуждалась Римскими папами как порочная и даже кондунственная (напр.: *Greg. Magn. Reg. epist. IV* 30). Вместо частиц мощей апостолов и М. из Рима рассылали т. н. вторичные, или контактные, реликвии – кусочки ткани, масло, прах из усыпальниц святых, предметы, к которым они прикасались, и т. д. (см.: *McCulloh J. The Cult of Relics in the Letters and «Dialogues» of Pope Gregory the Great: A Lexicographical Study* // *Traditio*. 1976. Vol. 32. P. 145–184). Гробницы М. в пригородных катакомбах стали вскрывать только в сер. VIII в. для перенесения мощей в городские церкви; после этого мн. святыни были вывезены из Рима в гос-во Каролингов.





К кон. IV в. относятся сведения об обретении мощей ранее неизвестных М. Вероятно, впервые это произошло в Медиолане, где свт. Амвросий в 386 г. обнаружил могилу святых Гervasия и Протасия; мощи М. были перенесены в недавно построенную базилику Амвросия (*Ambros. Mediol. Ep. 77 (22); Paulin. Mediol. Vita Ambros. 14*). Впосл. свт. Амвросий разыскал в Бононии (ныне Болонья) могилу святых Виталия и Агриколы (*Paulin. Mediol. Vita Ambros. 29*). Наибольшую известность получило чудесное обретение мощей архидиака Стефана в Кафаргамале (ныне Бейт-Джималь, Израиль) в 415 г.; вскоре от мощей было отделено множество частиц, разосланных по всей Римской империи (*Delehaye. Origines. P. 73–91*; см. также: *Vanderlinden S. Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850–6) // REB. 1946. Vol. 4. N 1. P. 178–217*). На лат. Западе «классическим» примером обретения гробницы ранее неизвестного М. считается идентификация св. *Григорием*, еп. Лингонским (Лангрским), могилы мч. Бенigna в Дивиноне (ныне Дижон, Франция) (*Greg. Turon. Glor. marty. 50*).

Распространение частиц мощей и обретение мощей новых М. заставило церковную иерархию упрочить контроль над почитанием святых. Участники Соборов пытались определить критерии для различения «истинных» и «ложных» М., упорядочить формы их почитания. Среди канонов Эльвирского Собора есть постановление о запрете почитать как М. людей, к-рые спровоцировали свою гибель, осквернив языческую святыню (канон 60). Участники Соборов в Карфагене запретили почитать самоубийц и раскольников, постановили разрушить алтари, под к-рыми не было мощей или др. реликвий М. Эти меры были направлены гл. обр. против культа донатистских М. (*Concilia Africae, A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier. Turnholt, 1974. P. 4–5, 204–205 (CCSL; 149)*). В постановлениях Лаодикийского Собора запрещалось почитать погибших еретиков как М., устраивать трапезы в церквях и праздновать память М. во время 40-дневного поста, кроме субботних и воскресных дней (каноны 28, 34, 51). Блж. Августин, озабоченный распространением почитания донатистских М. в рим. Африке, утверждал, что насильственная смерть за веру — не единственный критерий мученичества, т. к. «настоя-

щие» М. сохраняли верность Церкви и вели добродетельный образ жизни (*Aug. Sermon. Domini. I 5; idem. Expos. Psalm. 34. 2. 13*). В то же время Августин жаловался на торговлю частицами мощей М., «если только это действительно были мученики» (*Aug. De opere monach. 28. 36*). В Египте тему правильного почитания мощей, поднятую Афанасием Александрийским, развивал *Шенуте*; он упрекал в легковерии людей, принимавших неизвестные останки за мощи М. (*Œuvres de Schenoudi / Ed. E. Amélineau. P., 1911. T. 1. P. 212–220*; см. также: *Delehaye. Sanctus. 1927. P. 162–180*). Нек-рые христ. авторы выступали с критикой культа М., напр., аквитанский пресв. *Вигилияний*, к-рый считал, что почитание святых заменяет поклонение Богу и затемняет смысл христ. веры, поэтому молитвы М., праздники в их честь и почитание реликвий являются вредными суевериями. В полемике с Вигилиянием вступил блж. Иероним (*Hieron. Ep. 109; Idem. Contr. Vigil.*). К апологии культа М. обращались и др. церковные писатели, прежде всего блж. Августин. Он подчеркивал разницу между христ. почитанием М. и языческим культом богов: христиане поклоняются Единому Богу и только Ему приносят жертвы на алтарях, воздвигнутых в память о М., пострадавших за Него (*Aug. De civ. Dei. XXII 10*). В то же время он неоднократно напоминал слушателям, что «церковная дисциплина» (*ecclesiastica disciplina*) запрещает молиться об упокоении М., но христиане должны поручать себя их молитвам (напр.: *Idem. Sermon. 159. 1*). Мн. авторы указывали на различие между поклонением (*adoratio*), к-рое воздается только Богу, и почитанием (*honor*) М. и их реликвий (напр.: *Hieron. Ep. 109. 1; Cyr. Alex. Contr. Jul. VI // PG. 76. Col. 812*). В сочинениях Кирилла Иерусалимского, Амвросия Медиоланского, Василия Великого, блж. Августина и др. авторов М. представлялись как члены единой Церкви Христовой, пребывающие на небесах, участники *communio sanctorum*, к-рые заступаются перед Богом за христиан, живущих на земле (см., напр.: *Pietri. L'évolution. 1997. P. 1328–1329*).

А. А. Королёв

**Надписи**, имеющие отношение к М., можно разделить на неск. типов. Мн. из них содержат только имя М., иногда с пожеланием мира (*ра-*

*tescum, in pace, en eirhyn*); встречаются обращения к усопшим с просьбой молиться (*roga, pete*) и помнить (*in mente habeto*) о родных и близких. В нек-рых надписях подчеркивается, что усопший пребывает среди святых; в эпитафиях содержится слово *martyr*, иногда с добавлением *passus* и указанием времени кончины. Кроме того, в надписях иногда указываются обстоятельства мученичества. Нек-рые эпитафии были составлены сразу после погребения М. Также существует множество более поздних копий и новых вариантов эпитафий, к-рые были созданы после благоустройства могил М. (эпитафии времени папы Дамаса). Надписи, свидетельствующие о мощах, делались при наличии мощей (на Востоке начиная с IV в.) или их частиц, а также части одежды М. или земли с места их страдания (на Западе). Иногда надписи помещали на крышке раки или реликвария. В них говорилось, какие частицы мощей и какого святого находятся в том или ином месте, указывались обстоятельства их нахождения или перенесения, имя епископа, к-рый присутствовал при этом событии, точная дата. Часто в записях о к.-л. пожертвовании или об обете сообщались имя жертвователя или просителя, давшего обет, вместе с именем М., затем причина жертвования или обета (*ex voto*) и дата (посвятительные надписи). В эпитафиях на могилах, устроенных рядом с погребением М., могло присутствовать обращение к святому — *sancti... orate pro nobis*.

**Развитие концепции мученичества в истории.** В правосл. традиции первыми христ. М. традиционно считаются *Вифлеемские младенцы*, архидиак. Стефан и св. *Фекла*. Наибольшее число древних М. относится к периоду *гонений на христиан в Римской империи*. Однако после «мира Церкви» при имп. равноап. *Констанине I Великом* история христ. мученичества не заканчивается. М. становились христианами, усиленно занимавшиеся миссионерством и искоренением идолопоклонства, как, напр., епмч. *Маркелл*, еп. Апамейский († 389), убитый язычниками за разрушение их храмов в Апаmee. Отдельный вектор мученичества связан с противостоянием правосл. и еретических общин, когда внутри каждой из них М. считались те, кто пострадали от противоположной стороны; в частности,







*Антоний-Равак, Вахх Навый), даже если их предшествующий переход в*

*Избиение  
вифлеемских младенцев.  
Миниатюра  
из Миналогия имп. Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 281)*

эту религию не был сознательным (напр., Илия, мч. Дамасский). Нередко М. становились христианами,

попадавшие в плен к иноверцам в ходе военных действий и т. о. оказавшиеся перед необходимостью исповедовать свою веру, напр. *Гизские мученики* († 637 или 638), *Иерусалимские мученики* (ок. 724–725) и *Аморийские мученики* († 845), пострадавшие от арабов, и *мученики, пострадавшие от болгар* († 811). В греч. традиции христиане, убитые мусульманами в эпоху османского владычества, обычно именуются *новомучениками*.

Кроме того, в IV в. и в последующие столетия М. становились христианами, жившие вне пределов Римской империи (Византии; не считая кратковременного гонения при имп. Юлиане Отступнике), напр., в Персии при Шапуре II (310–379) и его преемниках (см. ст. *Гонения на христиан в доисламском Иране*). Наибольшую известность среди М., пострадавших в Персии, получил *Иаков Персянин*, принявший мученическую кончину при Вахраме V (420–438). К лику М. причислена *Голиндуха* († 591), претерпевшая множество страданий за веру при персид. правителе Хосрове I и его преемнике, однако скончавшаяся естественной смертью. Бывший персид. маг *Анастасий Персянин* († 628) уверовал во Христа после перенесения Креста Господня в Персию из Иерусалима, захваченного Хосровом II. В Иерусалиме Анастасий принял монашество, а затем претерпел мученичество за отказ вернуться к зороастризму. Большой резонанс в христ. мире имело массовое мученичество христиан в Юж. Аравии в 523 г., пострадавших от местного царя-иудея (см. статьи *Арефа* и *Награнские мученики*). В IX в. за проповедь христианства в языческой Болгарии пострадали митр. *Мануил, Георгий, Петр, Леонтий, Сионий, Гавриил, Иоанн, Леонт, Парод* и другие 377 мучеников.

Следующий период связан с распространением мусульманства. Мученическую смерть принимали христиане, обратившиеся из ислама (напр.,

не, попадавшие в плен к иноверцам в ходе военных действий и т. о. оказавшиеся перед необходимостью исповедовать свою веру, напр. *Гизские мученики* († 637 или 638), *Иерусалимские мученики* (ок. 724–725) и *Аморийские мученики* († 845), пострадавшие от арабов, и *мученики, пострадавшие от болгар* († 811). В греч. традиции христиане, убитые мусульманами в эпоху османского владычества, обычно именуются *новомучениками*.

Известны случаи, когда к М. причислялись не только те, кто пострадали за прямое исповедание христ. веры, напр., в IV в. в результате набегов сарацин были убиты *Синайские* и *Раифские преподобномученики*. В кон. VIII в. бедуины умертвили *Савваитских преподобномучеников* из лавры св. Саввы Освященного. Их агиограф, прп. Стефан Савваит, осозна-



*Прмч. Евстратий Киево-Печерский.  
Гравюра Леонтия Тарасевича.  
К., дек., 1702. Л. 221 об. (РГБ)*

вая, что описывает мученичество нового типа, подробно аргументировал, почему те, кто умирают за исполнение заповедей Христовых, заслуживают даже большей похвалы,

чем те, кто умирают за исповедание Его имени: «ибо умирающий ради заповеди Христовой, очевидно, может умереть и ради Него, а избирающий умереть ради Него не во всяком случае умрет и ради заповеди Его» (ППС. 1907. Вып. 19(3). С. 32; см.: *Каждан А. П.* История визант. лит-ры (650–850 гг.). СПб., 2002. С. 230–231). Особый интерес представляет описание мученичества в Житии Антиохийского патриарха *Христофора* († 967), убитого в результате заговора мусульман, опасавшихся его возвышения при местном правителе. Автор Жития, *Ибрахим ибн Юханны*, с помощью различных художественных средств показывает, что, несмотря на политический характер заговора, патриарха следует считать «настоящим» М. (см.: *Моисеева С. А.* Арабская мелькитская агиография IX–XI вв. М., 2015. С. 53–59).

В истории РПЦ М. появились еще до Крещения Руси: первыми среди них можно назвать епископов, прибывших в Херсонес в нач. IV в. и в разные годы принявших там мученическую кончину от язычников за проповедание христианства (см. ст. *Херсонесские священномученики*). Согласно «Повести временных лет», в 983 г. киевские язычники убили 2 варягов-христиан (Феодора и его сына Иоанна). В РПЦ к М. также относятся страстотерпцы — святые, принявшие мученическую кончину не за исповедание христ. веры, а ставшие жертвами чьих-либо злобы, коварства, заговора, корыстолюбия (иногда это были близкие и единоверцы). Так, в результате междоусобицы в 1015 г. были убиты князья *Борис* и *Глеб*, а также член младшей дружины кн. Бориса — *Георгий Угрин*. Восприятие гибели князей и их слуги как мученичества свидетельствует о расширении в рус. духовности этого понятия: их смирение и следование Христу в непротивлении мучителям воспринимались как христ. подвиг. По преданию, *Евстратий*, прмч. Киево-Печерский († 1097 или 1098), вместе с др. 50 киевлянами был захвачен в плен половцами и в Херсонесе продан некоему иудею-работоторговцу. За отказ отречься от Христа иудей уморил киевлян голодом, а Евстратия распял на кресте. В числе рус. М. почитаются преподобные *Василий* и *Феодор* Киево-Печерские († 1098), к-рые были замучены кн. Мстиславом Свято-



полковником за то, что не открыли ему, где спрятано варяжское сокровище. Во время нападения крымских татар на Великое княжество Литовское (ВКЛ) погиб епископ *Макарий I*, митр. Киевский († 1497). Иерей *Патрикий* Владимирский, не сказавший татарам, где сокрыты драгоценности Владимирского собора, был убит ими в 1430 г. Также от грабителей пострадал епископ *Адриан Пошехонский* († 1550), разбойниками был убит епископ *Симон Воломский* († 1641). В 1678 г. в Каневе турками и татарами был замучен епископ *Макарий (Токаревский)*. От мусульман за Христа пострадали: *Авраамий Болгарский* († 1229), *Иоанн I* Казанский († 1529), *Петр* и *Стефан* Казанские († 1552), *Павел Русский* († 1683). Примером почитания М.-воинов на рус. почве является *Меркурий* Смоленский, в Житии которого содержатся многочисленные параллели с греч. сказанием об одноименном воине, пострадавшем при имп. Деции (249–251) в Кесарии Каппадокийской (см. ст. *Меркурий*, вмч. Кесарии Каппадокийской). К числу рус. М. относятся и ряд святых, погибших в бою во время татаро-монг. нашествия (*Георгий (Юрий) Всеволодович*, вел. кн. Владимирский) или не пожелавших отречься от веры в Орде (*Василий (Василько) Константинович*, кн. Ростовский, *Михаил Всеволодович*, кн. Черниговский, и его боярин *Феодор*, *Роман Ольгович*, кн. Рязанский). Также среди М. почитаются рус. князья и княгини, убитые в XIII–XV вв. в результате политических интриг (прпч. *Евпраксия*, кнг. Псковская, кнг. мц. *Иулиания* Вяземская, Новоторжская), Литовские (Виленские) мученики, пострадавшие от язычников при Ольгерде в 1347 г. (см. ст. *Антоний*, *Иоанн* и *Евстафий*), и Юрьевские (Ливонские) М. во главе со епископом. Исидором, по преданию, убитые католиками в XV в. (см. ст. *Исидор*, епископ, и 72 (73) мученика). За проповедь христианства язычниками был убит епископ *Кукиа* Киево-Печерский († 1-я четв. XII в.). К М. причислены игум. Псково-Печерского монастыря *Корнилий* и его ученик *Вассиан (Муромцев)*, убитые в 1570 г. царем Иоанном Грозным. Однако митр. *Филипп II (Кольчег)* и *Герман (Садьрев-Полев)*, архиеп. Казанский, также погибшие при Иоанне Грозном, были причислены к лику святителей. В Смутное время от польско-литов. отрядов по-



Святые Вячеслав и Людмила Чешские.  
Икона. Нач. XXI в.  
Иконописная мастерская «Ярославль»  
во имя апостолов Петра и Павла

страдали насельники и насельницы ряда рус. мон-рей, напр., *Анастасия*, игум. угличского Богоявленского монастыря, и с ней 35 монахинь († 1609 (?)), а также патриарх *Ермоген* († 1612), епископ *Галактион (Бель-*



Мученичество монахов-августинцев  
Хендрика Вуса и Яна ван Эссена.  
Рус. в кн.: Rabus Ludwig. Historien  
der Heyligen Außerwölten Gottes-Zeugen,  
Bekennen und Martyrem.  
1554. Tl. 2. S. 114 ff.

ский) († 1612); в 1648 г. во время борьбы с униатами был замучен прп. *Афанасий (Филиппович)*, игум. брестского монастыря во имя прп. Симеона Столпника. В 1671 г. казаками Степана Разина был убит *Иосиф*, митр. Астраханский. М., пострадавшие в период советской власти, в РПЦ называются новомучениками.

На лат. Западе в средние века почитались миссионеры, погибшие во время проповеди язычникам, напр., святые *Бонифаций*, *Адальберт* Пражский и *Бруно Кверфуртский*. В за-

хващенной мусульманами Испании пострадали *Кордовские мученики* (IX–X вв.). За проповедь христианства были убиты некие католич. миссионеры, в основном францисканцы, посещавшие мусульм. земли начиная с XIII в. (см.: *Ryan*. 2004). К лику М. причисляли также церковных иерархов и благочестивых правителей, погибших в политической борьбе. Среди правителей М. были бургундский кор. *Сигизмунд*, англосакс. кор. *Освальд*, чешские кн. *Вячеслав (Вацлав)* и кнг. мц. *Людмила*, дат. кор. *Кнут IV (II)*, норвеж. кор. Олав II Святой. Во время нападений викингов погибли почитавшиеся в Англии кор. *Эдмунд* и *Эльфхеах*, архиеп. Кентерберийский. В Меровингской Галлии жертвами кровавых интриг были епископы *Дезидерий* Вьеннский, *Леодегарий* Августодунский (Отёнский) и *Прейект* Арвернский (Клермонский). Особым почитанием в средневек. Европе были отмечены церковные иерархи, убитые по приказу правителей-тиранов, — *Фома Бекет*, *Станислав* Краковский, *Иоанн Непомуцкий*. Противниками *григорианской реформы* был убит миланский диак. Ариальд († 1066), еретиками — инквизиторы *Петр Веронский* († 1252) и *Педро де Арбуэс* († 1485). Т. о., в католич. традиции М. почитались не только те, кто принял смерть за веру, но и те, кто по примеру Христа жертвовали собой ради др. людей (см. Ин 15. 13). Так, Фома Аквинский считал мученичество высшим проявлением любви, способностью к полному самоотречению ради Христа (*Thom. Aquin. Sum. th. 2. 2. q. 124. a. 2–4*).

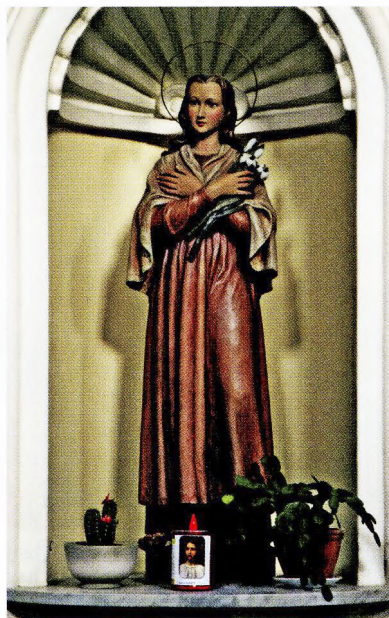
В эпоху Реформации (XVI–XVII вв.) на Западе начался новый этап в истории мученичества, связанный с ожесточенными религ. конфликтами. С т. зр. протестантов, «мучеником», пострадавшим за религ. убеждения, отличные от офици. политики католич. Церкви, был Ян Лус. Вплос. для сторонников Реформации, подвергавшихся преследованиям со стороны гос. власти, претерпеваемые ими страдания являлись важным свидетельством того, что они продолжают традиции ранней Церкви. М. *Лютер* рассматривал наличие М.-протестантов как признак возрождения истинной Церкви, как доказательство духовной преемственности между ранними христианами и реформаторами. Первыми протестант. М. стали Хендрик Вус



и Ян ван Эссен, монахи из августинского монашества в Антверпене, сожженные 1 июля 1523 г. в Брюсселе за приверженность учению Лютера. После этого Лютер составил гимн «Новая песнь о двух мучениках Христовых, сожженных в Брюсселе левенскими софистами» (*Ein neu Lied von den zweyen Marterern Christi, zu Brüssel von den Sophisten zu Löwen verbrannt*), изданный в 1524 г. в «Эрфуртском энхиридионе». Начиная с сер. XVI в. рассказы о протестантах М. издавались в составе сборников, напр., анабаптистских — «Псалтырь швейцарских братьев» (1564) и «Зерцало мучеников» (1660). В этих «мариологах» описывались ужасающие подробности пыток и казни сторонников «евангельской веры», призванные укрепить дух протестантов в противостоянии с католиками и сторонниками др. протестант. течений. Наибольшую известность получила «Книга мучеников» Джона Фокса, впервые опубликованная в 1563 г., в к-рой описывались гл. обр. гонения на протестантов в Англии и Шотландии. В последующие издания добавлялись новые рассказы о М., отражавшие убеждение протестантов в том, что они были «истинными христианами», к-рых преследовали католики — преемники гонителей первых веков во главе с папой — олицетворением рим. императора (см.: *Gregory*. 1999).

В нек-рых протестант. странах католики подвергались гонениям, пострадавших от к-рых нередко почитали как М. Так, католич. клирики и монахи, убитые кальвинистами в 1572 г. в Брилле (Нидерланды), известны как Горкумские М. Наиболее жестоким репрессиям католики подвергались в Англии, где с 1571 г. признание духовной власти папы Римского и помощь католич. священникам были приравнены к гос. измене. Впосл. десятки клириков и мирян, казненных в Англии, были причислены католич. Церковью к лику М. На слав. землях межконфессиональные конфликты также приводили к появлению католич. М., таких как иезуит Андрей *Боболя* и архиеп. Иосифат *Кунцевич*. Мученическую смерть приняли мн. католич. миссионеры, проповедовавшие христианство в Азии, Америке и Африке.

Папа Римский *Бенедикт XIV* (1740–1758) обозначил основные требования для признания хрис-



Св. Мария Горетти.  
Скульптура в ц. Благовещения  
в Маратее, Италия. 2015 г.  
Скульптор Х. Луис

тианина мучеником в рамках процедур *беатификации* и *канонизации*, определив мученичество как добровольное претерпевание страданий или принятие смерти за веру во Христа, а также как иной акт добродетели ради Бога (*Benedictus XIV. De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Venetiis, 1764. T. 1. P. 107–123*). При Бенедикте XIV был канонизирован только один мученик (29 июня 1746) — миссионер-капуцин Фиделис Зигмарингенский,



Десять мучеников,  
пострадавших за Христа.  
Скульптуры на зап. фасаде  
Вестминстерского  
аббатства.  
1998 г.  
Скульпторы Т. Кроли,  
Дж. Робертс, Э. Тансер

убитый в 1622 г. кальвинистами за проповедь католичества в Швейцарии. В XIX–XX вв. были причислены к лику блаженных, а затем канонизированы католич. мученики, пострадавшие в период Реформации. Наиболее известные среди них — Джон *Фишер*, сп. Рочестерский, и Томас *Мор*, отказавшиеся признать кор. *Генриха VIII* главой англикан. Церк-

ви и казненные в 1535 г. (беатифицированы в 1886, канонизированы в 1935). В 1970 г. папа Римский Павел VI канонизировал 40 М. Англии и Уэльса, казненных за гос. измену между 1535 и 1679 гг.; в 1987 г. были канонизированы еще 85 М., пострадавших в Англии и Уэльсе в тот же период. В 1920 г. были беатифицированы католич. клирики и миряне, пострадавшие в 80-х гг. XIX в. в Уганде (канонизированы в 1964), в 1922 г. — миссионеры, погибшие в 40-х гг. XVII в. в Канаде (канонизированы в 1930). Также в католич. Церкви почитаются многочисленные М., пострадавшие во время гонений на христиан в Японии в XVII в. (26 япон. М., распятых в 1597 в Нагасаки, были беатифицированы в 1627 и канонизированы в 1862; впосл. утверждался культ др. групп М., погибших в Японии; последняя группа из 188 М. беатифицирована в 2008). В 2000 г. папа Римский Иоанн Павел II канонизировал 120 католич. М., пострадавших в Китае между 1648 и 1930 гг. (о правосл. М. в Китае см. ст. *Китайские мученики*). В 1984 г. были канонизированы 103 М., пострадавшие в Корее (др. корейские М. беатифицированы в 2014), в 1988 г. — 117 вьетнамских М. В 2000 г. состоялась канонизация 25 М., погибших во время восстания кристерос в Мексике (1926–1929); между 1987 и 2017 гг. — канонизация или беатификация 1576 М., гл. обр. католич. клириков и монахов, убитых во время гражданской войны в Испании (1936–1939). В католич. Церкви почитаются М., пострада-

давшие от деспотических режимов в XX в., напр., польск. свящ. Ежи Попелушко (убит в 1984, беатифицирован в 2010) и Оскар Ромеро, архиеп. Сан-Сальвадора (убит в 1980, беатифицирован в 2015), а также католики — жертвы нацизма, в т. ч. 103 польск. М., погибшие в годы второй мировой войны.

Совр. отношение католич. Церкви к мученичеству выражено в догматической конституции *Ватиканско-*



зо II Собора «Lumen gentium», где говорится, что мученичество почитается Церковью «как драгоценнейший дар и наивысшее доказательство любви» (CVat II. LG. 42). Совр. католические богословы рассматривают мученичество как неотъемлемую часть бытия земной Церкви. Так, по мнению К. Ранера, мученичество — подлинная христианская смерть, в Церкви не может не быть М., т. к. живое свидетельство о Христе будет продолжаться до конца времен (Rahner K. Zur Theologie des Todes. Fr./B., 1958. S. 91). Х. У. фон Бальтазар писал, что гонения — нормальное состояние Церкви в мире, и мученичество — нормальный конец земной жизни для настоящего христианина (Balthasar H. U., von. Cordula ovverosia il caso serio. Brescia, 1969<sup>3</sup>. P. 23–29). Папа Павел VI в проповеди на церемонии канонизации корейских М. (6 окт. 1968) назвал мученичество высшим свидетельством веры и проявлением истинной любви. Среди М. такого рода можно назвать 12-летнюю Марию Гуретти († 1902), пострадавшую за целомудрие и простившую убийцу на смертном одре, и свящ. Максимилиана Кольбе († 14 авг. 1941), отдавшего свою жизнь в концлагере Освенцим ради спасения молодого отца семейства.

В ряде протестант. конфессий существуют различные формы почитания протестант. святых, в т. ч. М., пострадавших в эпоху раннего христианства и во время Реформации. Распространено также экуменическое почитание М.; его примером являются изображения 10 М., пострадавших за Христа в XX в., которые в 1998 г. были помещены на зап. фасаде Вестминстерского аббатства в Лондоне. Среди них — участник антифашистского сопротивления в Германии протестантский теолог Д. Бонхёффер († 1945); борец с расовой дискриминацией пастор М. Л. Кинг († 1968); казненный во время культурной революции в Китае пастор Ван Чжимин († 1973); католики М. Кольбе и О. Ромеро, правосл. прмц. вел. кнг. Елисавета Феодоровна и др.

Лит.: Болотов. Лекции. Т. 2. С. 2–9; Kattenbusch F. Der Märtyrertitel // ZNW. 1903. Bd. 4. S. 111–127; Lucius E. Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche. Tüb., 1904; Geffcken J. Die christlichen Martyrien // Hermes. B., 1910. Bd. 45. S. 481–505; Kirsch J. P. The Doctrine of the Communion of Saints in the Ancient Church / Transl. J. R. M'Kee. Edinb.;

L., 1910; Reitzenstein R. Der Titel Märtyrer // Hermes. 1917. Bd. 52. S. 442–452; Duchesne L. Origines du culte chrétien. P., 1920<sup>5</sup>; Delehaye H. Martyr et Confesseur // AnBoll. 1921. Vol. 39. P. 20–49; idem. Sanctus. Brux., 1927; Peeters P. Les traductions orientales du mot Martyr // AnBoll. 1921. Vol. 39. P. 50–64; Dornseiff F. Der Märtyrer: Name und Bewertung // ARW. 1923/1924. Bd. 22. S. 133–153; Viller M. Le martyre et l'ascèse // RAM. 1925. T. 6. P. 102–142; Bousset W., Gressmann H. Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter. Tüb., 1926; Lohmeyer E. L'idée du martyre dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif // RHPHr. 1927. Vol. 7. P. 316–329; Riddle D. W. The Martyrs: A Study in Social Control. Chicago, 1931; Leclercq H. Martyr // DACL. 1932. T. 10. Pt. 2. Col. 2359–2512; Dölger F. J. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel // Antike und Christentum. Münster, 1932. Bd. 3. 177–188; Surkau H. Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit. Gött., 1938; Günther E. Martyrs: Die Geschichte eines Wortes. Hamburg, 1941; Grabar A. Martyrium: Rech. sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. P., 1946. 2 vol.; Hummel E. L. The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage. Wash., 1946; Perler O. Das Vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die Ältesten Märtyrerberichte // RACr. 1949. Vol. 25. P. 47–72; Benz E. Christus und Socrates in der alten Kirche // ZNW. 1950/1951. Bd. 43. S. 195–224; Cassin E. Daniel dans la «fosse» aux lions // RHR. 1951. Vol. 139. P. 129–161; Lohse E. Märtyrer und Gottesknecht. Gött., 1955; Capmany Casamitjana J. «Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano. Barcelona, 1956; Lazzati G. Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Torino, 1956; Malone E. The Monk and the Martyr // StAnselm. 1956. N 38. P. 201–228; Gaiffier B., de. Réflexions sur les origines du culte des martyrs // La Maison-Dieu. 1957. T. 52. P. 19–43; idem. La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le IX<sup>e</sup> siècle // AnBoll. 1969. T. 87. P. 63–78; Lods M. Confesseurs et martyrs: Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles. Neuchâtel, 1958; idem. «Je crois la sainte Église catholiques»: La notion de sainteté de l'Église chez les Pères des trois premiers siècles // ETR. 1966. T. 41. P. 197–207; Pellegrino M. Cristo e il martire nel pensiero di Origene // Divinitas. 1958. Vol. 3. P. 43–76; 1959. Vol. 4. P. 144–170; idem. Le sens ecclésial du martyre // RSR. 1961. T. 35. P. 151–175; idem. Chiesa e martirio in S. Agostino // RSLR. 1965. Vol. 1. P. 191–227; Klausner Th. Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Köln, 1960; Brax N. Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie. Münch., 1961; Hoppenbrouwers H. A. M. Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance. Nijmegen, 1961; Diesner H.-J. Sklaven und Verbannte, Märtyrer und Confessoren bei Victor Vitensis // Philologus. B., 1962. Bd. 106. S. 101–120; Downing J. Jesus and Martyrdom // JThSt. N. S. 1963. Vol. 14. P. 279–293; Ste. Croix G. E. M., de. Why Were the Early Christians Persecuted? // Past and Present. Oxf., 1963. N 26. P. 6–38; idem. Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy / Ed. M. Whitby, J. Streeter. Oxf.; N. Y., 2006; Campenhausen H., von. Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. Gött., 1964<sup>2</sup>; Grégoire H. L'origine du sens technique du mot martyr // Idem. Les persécutions dans l'Empire Romain. Brux., 1964<sup>2</sup>. P. 238–249; Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution

in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxf., 1965; Baumeister T. Martyr invictus: Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Münster, 1972; idem. Die Anfänge der Theologie des Martyriums. Münster, 1980; idem. Martyrdom and Persecution in Early Christianity // Concilium: Intern. J. for Theology. 1983. Vol. 3. P. 3–8; idem. Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums. Bern, 1991; idem. Martyrium, Hagiographie und Heiligenverehrung im christlichen Altertum. R., 2009; Bommes K. Weizen Gottes: Untersuch. zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien. Köln, 1975; Del Verme M. Lapocrifo giudaico IV Maccabei e gli Atti dei martiri cristiani del II secolo // Asprenas. Napoli, 1976. Vol. 23. P. 287–302; Van Damme D. Martyr—Christianos: Überlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels // Freiburger Zschr. f. Philosophie u. Theologie. 1976. Bd. 23. S. 286–303; Amore A. Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana // Antonianum. R., 1977. Vol. 52. P. 38–80; Trites A. A. The New Testament Concept of Witness. Camb., 1977; Ruyschaert J. Les «martyrs» et les «confesseurs» de la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne // Les martyrs de Lyon (177): Colloque intern. du CNRS. Lyon, 20–23 sept. 1977 / Éd. J. Rougé. R. Turcan. P., 1978. P. 155–166; Döring K. Exemplum Socratis: Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum. Wiesbaden, 1979; Kellermann U. Auferstanden in den Himmel: 2. Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer. Stuttg., 1979. (SBS: 95); Rordorf W., Solignac A. Martyr // DSAMDH. 1980. T. 10. Col. 718–737; Saxon V. Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. P., 1980; idem. Bible et hagiographie: Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles. Bern, 1986; Brown P. The Cult of the Saints: Its Rise and Its Function in Latin Christianity. Chicago, 1981; Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies Presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar / Ed. W. Horbury, B. McNeil. Camb., 1981; Weinrich W. C. Spirit and Martyrdom: A Study of the Work of the Holy Spirit in Contexts of Persecution and Martyrdom in the New Testament and Early Christian Literature. Wash., 1981; Stewart Z. Greek Crowns and Christian Martyrs // Antiquité païenne et chrétienne: Méorial A.-J. Festugière / Éd. E. Lucchesi, H. D. Saffery. Gen., 1984. P. 119–124; Tabernee W. Early Montanism and Voluntary Martyrdom // Colloquium. 1985. Vol. 17. P. 33–44; idem. Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism. Leiden; Boston, 2007; Rordorf W. L'espérance des martyrs chrétiens // Idem. Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens: Études patristiques. P., 1986. P. 345–361; idem. Aux origines du culte des martyrs // Ibid. P. 363–379; idem. Martyr et «témoignage»: Essai de réponse à une question difficile // Ibid. P. 381–403; Lane Fox R. Pagans and Christians. N. Y., 1987; Duval Y. Auprès des saints corps et âme: L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. P., 1988; Die Entstehung der jüdischen Martyrologie / Hrsg. J. W. van Henten. Leiden, 1989; Duval N. Le culte des martyrs de Salone à la lumière



des recherches récentes à Manastirine // CRAI. 1990. Vol. 134. N 2. P. 432–453; *Dehandschutter B. G. A. M.* Martyr — Martyrium: Quelques observations à propos d'un christianisme sémantique // *Eulogia: Mélanges offerts à A. A. R. Bastiaens* à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire. Steenbrugge, 1991. P. 33–39. (Instrumenta Patristica: 24); *idem*. Polycarpiana: Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity: Collected Essays. Louvain, 2007; *Fevrier P.-A.* Martyre et sainteté // Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle): Actes du colloque de Rome (27–29 oct. 1988). R., 1991. P. 51–80; *idem*. Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III<sup>e</sup> siècle // *La Méditerranée de Paul-Albert Février*. R., 1996. P. 39–129; *Tilley M. A.* The Ascetic Body and the (Un)Making of the World of the Martyr // *J. of the American Academy of Religion*. 1991. Vol. 59. P. 467–479; *eadem*. Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa. Liverpool, 1996; *Dröge A. J., Tabor J. D.* A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity. San Francisco, 1992; *Van den Hoek A.* Clement of Alexandria on Martyrdom // *StPatr*. 1993. Vol. 26. P. 324–341; *Frankfurter D.* The Cult of Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic «Apocalypse of Elijah» // *VChr*. 1994. Vol. 48. P. 25–47; *Bowersock G. W.* Martyrdom and Rome. Camb., 1995; *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial L. Reekmans* / Ed. M. Lamberigts, P. van Deun. Leuven, 1995; *Scorza Barcellona F.* Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata: Dalla storia alla leggenda // *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma: Atti del Conv. Intern. di Studi (Rende, 12–13 nov. 1993)* / Ed. F. E. Consolino. Soveria Mannelli, 1995. P. 53–83; *Shaw B. D.* Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs // *J ECS*. 1996. Vol. 4. P. 269–312; *Юсенаули (Поярков), митр.* Историко-канонич. критерии в вопросе о канонизации новомучеников Рус. Церкви в связи с церк. разделениями XX в. // *ЖМП*. 1996. № 2. С. 53–59; То же // *Канонизация святых в XX в.*: Сб. М., 1999. С. 170–184; *Buc Ph.* Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive: Horizons de l'écriture médiévale des rituels // *Annales: Histoire, sciences sociales*. P., 1997. Vol. 52. N 1. P. 63–92; *Piétri Ch.* Les origines du culte des martyres (d'après un ouvrage récent) // *Idem*. *Christiana respublica: Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. R., 1997. P. 1207–1233; *idem*. L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: Du témoin à l'intercesseur // *Ibid.* P. 1311–1332; *Rajak T.* Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature // *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire* / Ed. M. J. Edwards, S. Swain. Oxf., 1997. P. 39–67; *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* / Ed. W. H. Bellinger Jr., W. R. Farmer. Harrisburg (Penn.), 1998; *Kyle D. G.* Spectacles of Death in Ancient Rome. L.; N. Y., 1998; *Rigo A.* O martiri gloriosi di Cristo: appariti di recente... // *Oriente cristiano e santità: Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente* / Ed. S. Gentile. R.; Mil., 1998. P. 15–34; *Boyarín D.* Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford, 1999; *Gregory B. S.* Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe. Camb. (Mass.), 1999; *Schwemer A. M.* Prophet, Zeuge, und Märtyrer: Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum // *ZTK*. 1999. Bd. 96. S. 320–350; *Cummins S. A.* Paul

and the Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2. Camb., 2001; *Henten J. W., van.* Daniel 3 and 6 in Early Christian Literature // *The Book of Daniel: Composition and Reception* / Ed. J. J. Collins, P. W. Flint. Leiden, 2001. Vol. 1. P. 149–169; *idem*. The Concept of Martyrdom in Revelation // *Die Johannesapokalypse: Kontexte und Konzepte* / Hrsg. J. Frey et al. Tüb., 2010. S. 587–618; *Henten J. W., van, Avemarie F.* Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity. L.; N. Y., 2002; *Парамонова М. Ю.* Мученики // *Словарь средневек. культуры*. М., 2003. С. 331–336; *Breytenbach C.* «Christus starb für uns»: Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten «Sterbeformeln» // *NTS*. 2003. Vol. 49. P. 447–475; *Dunn J. G. D.* Jesus Remembered. Grand Rapids (Mich.); Camb., 2003; *Sordi M.* La svolta del II sec. D. C. e la nascita del concetto ecclesiale di «martire» // *Aevum*. Mil., 2003. T. 77. N 1. P. 27–33; *Castelli E. A.* Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making. N. Y., 2004; *Grig L.* Making Martyrs in Late Antiquity. L., 2004; *Ryan J. D.* Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization // *Cath. HR*. 2004. Vol. 90. N 1. P. 1–28; *Zocca E.* «Martiri» e «martirio» nella Chiesa precostantiana // *Martirio di pace: Memoria e storia del martirio nel XVII cent. di Vitale e Agricola*. Bologna, 2004. P. 259–278; *Versnel H.* Making Sense of Jesus' Death: The Pagan Contribution // *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* / Hrsg. J. Frey, J. Schröter. Tüb., 2005. S. 215–294; *Birley A. R.* Voluntary Martyrs in the Early Church: Heroes or Heretics? // *Cristianesimo nella Storia*. 2006. Vol. 27. P. 99–127; *DeSilva D. A.* 4 Maccabees: Introd. and Comment. on the Greek Text in Codex Sinaiticus. Leiden, 2006; *Middleton P.* Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity. L., 2006; *idem*. Early Christian Voluntary Martyrdom: A Statement for the Defence // *JThSt*. 2013. Vol. 64. P. 556–573; *idem*. What Is Martyrdom? // *Mortality*. 2014. Vol. 19. N 2. P. 117–133; *Thacker A.* Rome of the Martyrs: Saints, Cults and Relics, 4<sup>th</sup> to 7<sup>th</sup> Cent. // *Roma Felix: Formation and Reflections of Medieval Rome* / Ed. É. Ó Carragáin, C. Neuman de Vegvar. Aldershot, 2007. P. 13–49; *Waldner K.* Les martyrs comme prophètes: Divination et martyre dans le discours chrétien des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles // *RHR*. 2007. T. 224. N 2. P. 193–209; *Ziadé R.* Les martyrs Maccabées: De l'histoire juive au culte chrétien: Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome. Leiden, 2007; *Bourrit B.* Martyrs et reliques en Occident // *RHR*. P., 2008. Vol. 225. P. 443–470; *Cobb L. S.* Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts. N. Y., 2008; *DeSoucey M. et al.* Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom // *Cultural Sociology*. 2008. Vol. 2. N 1. P. 99–121; *Harker A.* Loyalty and Dissidence in Roman Egypt: The Case of the Acta Alexandrinorum. Camb., 2008; *Jensen R. M.* Dining with the Dead: From the «Mensa» to the Altar in Christian Late Antiquity // *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context* / Ed. L. Brink, D. Green. B.; N. Y., 2008; *Šubr J.* Sanguis martyrum, semen Christianorum: Idea mučednictví v rané Církvi // *Příběhy raně křesťanských mučedníků* / Ed. P. Kitzler. Praha, 2009. S. 15–48; *Matthews S.* Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity. Oxf.; N. Y., 2010; *Moss C. R.* The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient

Christian Ideologies of Martyrdom. Oxf.; N. Y., 2010; *eadem*. Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions. New Haven, 2012; *eadem*. Current Trends in the Study of Early Christian Martyrdom // *Bull. for the Study of Religion*. 2012. Vol. 41. N 3. P. 22–29; *eadem*. The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom. San Francisco, 2013; *Sághy M.* Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography // *Promoting the Saints: Cult and their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period: Essays in Honor of G. Klaniczay for his 60<sup>th</sup> Birthday* / Ed. O. Gecser et al. Bdpst., 2010. P. 1–15; *eadem*. The Bishop of Rome and the Martyrs // *The Bishop of Rome in Late Antiquity* / Ed. G. D. Dunn. Farnham, 2015. P. 37–55; *Williams J. J.* Maccabean Martyr Traditions in Paul's Theology of Atonement: Did Martyr Theology Shape Paul's Conception of Jesus's Death? Eugene (Or.), 2010; *Koscheski J.* The Earliest Christian War: Second- and Third-Century Martyrdom and the Creation of Cosmic Warriors // *J. of Religious Ethics*. 2011. Vol. 39. P. 100–124; *Buck P. L.* Voluntary Martyrdom Revisited // *JThSt*. N. S. 2012. Vol. 63. P. 125–135; *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter* / Hrsg. S. Fuhrmann, R. Grundmann. Leiden, 2012; *Recla M.* Autothanas: The Martyr's Self-Formation // *J. of the American Academy of Religion*. 2014. Vol. 82. P. 472–494; *Witness of the Body: The Past, Present, and Future of Christian Martyrdom* / Ed. M. L. Budde, K. Scott. Mich., 2011; *Rordorf W. et al.* Martyr-Martyrdom // *Encyclopedia of Ancient Christianity* / Ed. A. Di Berardino. Downers Grove (Ill.), 2014. Vol. 2. P. 700–710; *Valiente O. E.* Renewing the Theol. of Martyrdom // *Irish Theol. Quarterly*. 2014. Vol. 79. N 2. P. 112–127; *Брагинская Н. В., Шмагина-Великанова А. И.* Введение IV: Смерть как ultima ratio // *Челтыре Книги Маккавеев* / Пер. с древ.-переч., коммент.: Н. В. Брагинская, А. И. Коваль, А. И. Шмагина-Великанова. Норус.: М., 2014. С. 414–426; *Tubb B. J.* Is the Lucan Jesus a Martyr? A Critical Assessment of a Scholarly Consensus // *Catholic Biblical Quarterly*. 2015. Vol. 77. P. 280–301; *Tite Ph. L.* Voluntary Martyrdom and Gnosticism // *J ECS*. 2015. Vol. 23. N 1. P. 27–54; *Королёв А. А.* Образы римских мучеников в первые века христианства // *СВ*. 2016. Вып. 77(3/4). С. 9–35; *Пантелеев А. Д.* Христианское мученичество: история явления и жанра // *Ранние мученичества* / Пер., коммент.: А. Д. Пантелеев. СПб. 2017. С. 5–30.

А. А. Королёв, А. Н. Крюкова

В коптской традиции почитание М. занимает особое место. Конт. летоисчисление ведется от т. н. эры мучеников (лат. Anno Martyrum, А. М.), или эры имп. Диоклетиана (284), при к-ром происходили крупнейшие гонения на христиан; Евсевий Кесарийский отмечал, что наибольшее количество М. в этот период было в Египте. Точное время появления этого летоисчисления неизвестно. Исследователи указывают, что первоначально засвидетельствована «эра Диоклетиана» в гороскопах и личных надписях кон. IV в., а после *арабских завоеваний* (VII в.) получило рас-





вых М. дошло на арабском языке. Одни из них обвинялись в оскорблении ислама (напр., мол. Мина из Эль-Ашмуней-

Двадцать один мученик  
Ливийский.  
Икона. 2015 г.  
Иконописец Т. Резк  
(частное собрание)

на; точное время жизни неизв., пам. копт. 17 ампира — SynAlex. Vol. 3. P. 831–832), другие — в вероотступничестве

(напр., *Георгий Новый* († 978), мелькит, почитание к-рого закрепилось у коптов).

Число новых М. относительно невелико по сравнению с числом М. в период гонений на древнюю Церковь, но М. засвидетельствованы на протяжении всей истории копт. общины. В нач. XXI в. в связи с участием в терактах ислам. экстремистов против егип. христиан тема мученичества вновь получила

пространение название «эра мучеников» (Bagnall, Worp. 2004). В VII–VIII вв. было создано большое количество текстов в честь древних М. Это позволяет предположить, что Коптская Церковь в тот период позиционировала себя как Церковь мучеников, что было необходимо для самосохранения в условиях иноверного владычества и под угрозой исламизации. Особый акцент в копт. текстах о М. делается на их непобедимости: святой несколько раз умирает от пыток и воскресает, обретая полную телесную целостность (Baumeister. 1972). Также к характерным чертам коптских мученичеств относится т. н. завет мученику — обещание Бога, данное святому перед смертью, помогать и вписать в книгу жизни тех, кто перенесет мученичество, или построит мартирий, или будет заботиться о месте погребения, или поможет нуждающимся, или призовет имя святого в беде, или назовет ребенка в честь святого.

В копт. предании известны и новые М., пострадавшие либо от халкидонитов (в основном в V–VII вв.; напр., еп. *Макарий Ткоуский*), либо от мусульман (начиная с VII в.). Наиболее позднее сохранившееся агиографическое произведение на копт. языке — Мученичество Иоанна Фаниджойтского († 1210), к-рый, женившись, перешел в ислам и под конец жизни вернулся в христианство с желанием публичного исповедания (текст был составлен свидетелем событий через год после мученичества Иоанна — см.: Zaborowski J. R. The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit: Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt. Leiden, 2005). Однако большинство текстов в честь но-

Leiden, 1994. Vol. 41. N 3. P. 223–254; Bagnall R., Worp K. The Era of Diocletian and of the Martyrs // *Idem*. The Chronological Systems of Byzantine Egypt. Leiden, 2004<sup>2</sup>. P. 63–87; Papatconstantinou A. Historiography, Hagiography, and the Making of the Coptic «Church of the Martyrs» in Early Islamic Egypt // DOP. 2006. Vol. 60. P. 65–86; *eadem*. Hagiography in Coptic // Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis. Farnham; Burlington (VT), 2011. Vol. 1: Periods and Places. P. 323–344; Emmel S. Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World // Egypt in the Byzantine World. 300–700 / Ed. R. Bagnall. Camb., 2007. P. 83–102.

Л. Р. Франгулян

В иудейской традиции концепция мученичества связана с понятием «киддуш ха-Шем» (освящение Имени [Всевышнего]). Это понятие восходит к библейскому представлению о возвышении Имени Бога (см. напр., Лев 22. 32; Числ 27. 14; Ис 8. 13, Дан 3.13–23). В Талмуде оно стало символом мученичества, отражая факты насильственной эллинизации и преследований евреев в эпоху рим. владычества. Подвиги мученичества и самопожертвования описаны также во 2 Макк 6. 18–7. 41 — в истории гибели 7 сыновей Ханы (мировоззренческий взгляд на это событие представлен в 4 Макк 8–18; ср. Вавилонский Талмуд, Гиттин 57б) и в «Иудейской войне» Иосифа Флавия

Мученики Маккавейские.  
Фрагмент пелены  
«Явление Богоматери  
прп. Сергию, и праздники».  
1525 г.  
(СПГИАХМЗ)



в Коптской Церкви особую актуальность. Наиболее ярко это проявилось, когда 21 февр. 2015 г. копт. патриарх Феодор II призвал почитать как новомучеников 21 христианина, показательно убитых исламистами за неделю до этого в Ливии.

Лит.: Delehayе H. Les Martyrs de l'Égypte // AnBoll. 1922. T. 40. P. 7–154; Baumeister Th. Martyr Invictus: Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Münster, 1972; Orlandi T. Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 51–81; *idem*. Cycle // CoptE. Vol. 3. P. 666–668; Cody A. Era of the Martyrs // Ibid. P. 972; Naguib S.-A. The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory // Numen.

великого восстания в 73 г. по Р. Х. В Вавилонском Талмуде есть неск. рассказов о мученической смерти мудрецов, к-рые демонстративно нарушали запреты рим. властей на отправление тех или иных знаковых культов иудаизма: рабби Акива погиб, терзаемый железными крючьями за то, что преподавал Тору (Брахот 61б); рабби Ханину бен Терадиона за подобное «преступление» сожгли заживо, обернув свитком Торы (Авода Зара 17б–18а); рабби Йехуду бен Баву изрешетили кошками за то, что он совершал рукоположение, возводя учеников в статус учителей (Санхедрин 14а). В более поздних



источниках эти рассказы стали частью повествований о 10 М., казненных рим. властью (Эйха рабба, 2; послание рава Шриры гаона), поэтическая обработка к-рого вошла в состав литургий.

В средние века во время крестовых походов известны акты самоубийства евреев (включая женщин и детей) перед лицом насильственного крещения. Так поступали евреи, учащая с общины Шнайера, Вормса и Майнца во время 1-го крестового похода в 1096 г. и закапывая евреи-мми Португалии в 1497 г.; их действия расценивались как освящение Имени Всевышнего. То же самое касается мученической смерти, принятой евреями во время кровавых наветов и др. обвинений, приводивших к погромам (напр., великий погром в Кастилии в 1391, когда евреев объявили виновниками обрушившейся на Европу «черной смерти»). Мн. подобные события были положены в основу поэтических плачей, вошедших в состав евр. литургий. Евр. мартирология Нового и Новейшего времени относит к освятившим Имя Всевышнего всех тех евреев, к-рые погибли насильственной смертью, несмотря на то что выбора между отступничеством и смертью могло и не быть.

Лит.: Флюссер Д. Киддун ха-шем бимей байт шени у-ве-реинт ха-поцрут (Освящение Имени в эпоху Второго Храма и раннего христианства). Иерус., 1968 (на иврите); Гринфальд И. Киддун ха-шем: Бирур ха-мусар (Освящение Имени: прояснение понятия) // Молад (сидра хадаша). 1969. Т. 1. С. 476–484 (на иврите); Шлузаль С. Киддун ха-шем бе-торатам шель таннаим (Освящение Имени в учении таннаев) // Цнон. 1979. Т. 44. С. 28–42 (на иврите); Гросс А. Аль ха-тисмонет ха-ашкеназит шель киддун ха-шем бе-португал бн-шнат 1497 (Об ашкеназском симптоме Освящения Имени в Португалии в 1497 г.) // Тарбнц. 1995. Т. 64. С. 83–114 (на иврите); Гроссман А. Киддун ха-шем бе-меот 11–12: Бейн Ашкеназ ле-арпот ха-ислам (Освящение Имени в XI–XII вв.: Сравнение ашкеназского региона с исламскими странами) // Пеамим. 1998. Т. 75; С. 27–46 (на иврите); Cohen J. Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in 12<sup>th</sup> Cent. Ashkenaz // J. of Medieval and Early Modern Studies. 1999. Vol. 29. N 3. P. 431–471; *idem*. A 1096 Complex? Constructing the First Crusade in Jewish Memory. Medieval and Modern // Jews and Christians in 12<sup>th</sup>-Century Europe / Ed. M. A. Singer, J. Van Engen. Notre Dame, 2001. P. 9–26; Бен-Шалом Р. Киддун ха-шем у-мартирология йехудит бе-арагон тбе-кастилия бн-шнат 1391 (Освящение Имени и иудейская мартирология в Арагоне и Кастилии в 1391 г.) // Тарбнц. 2001. Т. 70. С. 227–282 (на иврите); Shephkaru Sh. Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds. Camb., 2005; Дан Й. Асара харугей ха-малхут: Мартирология ве-мисти-

ка (Десять убиенных римским царством: Мартирология и мистика) // Мниха ле-Ме-вахем. Иерус., 2008. С. 367–390 (на иврите); Rajak T. The Maccabean Martyrs in Jewish Memory: Jerusalem and Antioch // Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer / Ed. R. S. Boustani et al. Tübingen, 2013. Vol. 1. P. 63–79; Klawans J. Maccabees, Martyrs, Murders, and Masada: Noble Deaths and Suicides in 1 and 2 Maccabees and Josephus // Crossing Boundaries in Early Judaism and Christianity. Leiden, 2016. P. 279–299; Van Henten J. W. The Maccabean Martyrs as Models in Early Christian Writings // The Jew as Legitimation: Jewish-Gentile Relations beyond Antisemitism and Philosemitism / Ed. D. J. Wertheim. L., 2017. P. 17–32.

У. Гершович

**В исламе.** Для обозначения М. в араб. языке используется слово *šahid* (мн. ч. *šuhadā'*), к-рое, как и в греч. языке, буквально означает «свидетель». Именно в этом значении оно многократно употребляется в Коране применительно к верующим как свидетелям истины, а также к Аллаху (IV 33, 79, 166 и др.; одно из 99 «прекраснейших имен» Аллаха). Согласно мусульм. толкователям, слово *šahid* встречается в Коране и в отношении М. (напр., III 140, IV 69 и др.); по мнению же ряда зап. исследователей, оно приобрело это значение уже позднее, причем под влиянием христ. (греческого и сирийского) словоупотребления (*Goldziher I. Muslim Studies* / Transl. C. R. Barber, S. M. Stern. L., 1971. Vol. 2. P. 350–351). Обычно М. упоминаются в Коране описательно — как те, к-рых «убивают на пути Аллаха» (II 154, III 157 и др.); им обещается высокая награда, и их повелевается не считать мертвыми. Есть в Коране и историческое упоминание М. (LXXXV 4–7), которое, по ряду толкований, относится к Награнским мученикам (по др. версии — к вавилонским отрокам).

Висл. понятие мученичества в исламе развивалось в тесной связи с концепцией *джихада*, в частности с его разграничением на малый джихад (вооруженная борьба с противниками ислама) и великий джихад (внутренняя борьба верующего за самоусовершенствование). Соответственно понятие мученичества также расширилось по аналогии с тем, как в христианстве монахов стали именовать бескровными М., ведущими духовную брань. Ислам. законодателями были разработаны классификации М., в к-рых можно выделить 3 основных типа: М. «в этом мире и в будущем», к-рые были убиты в сражении с неверными либо вскоре скончались от полученных

ран (*šuhadā' al-ma'raka* — мученики в бою); М. «только в будущем мире», к-рые умерли вслед. полученных от неверных ран продолжительное время спустя, в сражении с бунтовщиками, от эпидемий, в ходе великого джихада и т. д. (к этой группе может быть отнесен очень широкий круг лиц); М. «только в этом мире», к-рые погибли в джихаде, но при этом не имели своим единственным намерением желание распространить ислам (они будут лишены награды в будущей жизни) (о соотношении этой классификации с историческими реалиями на примере Эфиопии см.: *Wagner E. Martyrdom: Islamic Martyrdom* // *EncAeth*. Vol. 3. P. 805–806). Прощение всех грехов и райское блаженство, обещанные М., способствовали появлению ряда ритуальных особенностей, связанных с их культом: тела М. не нудаются в омовении и молитвах и должны быть похоронены в окровавленной одежде, к-рая станет доказательством их подвига в судный день; однако эти установления касались только М. 1-го и 3-го типов и признавались не всеми ислам. законодателями. Кроме того, они, как и христ. богословы, по-разному решали вопрос о том, должен ли верующий желать мученичества или только быть готовым к нему (подробнее см.: *Kohlberg*. 1997).

Отдельный вектор почитания М. связан с появлением в исламе различных течений, представителей к-рых убивали за их воззрения. Так, внук Мухаммада Хусейн, убитый в 680 г. в сражении с войсками халифа в борьбе за власть, почитается в *шиизме* как величайший из М. Характерно, что его культ получил развитие с атрибутами, полностью соответствующими христ. традиции: почитанием дня его кончины (10 мухаррама — ашюра) и места его погребения (*mašhad* — ср. мартирий) в Кербеле, а также составлением рассказов о его мученичестве (*maqtal* — убийство; ср. мученичество как жанр). В исламе в отличие от христианства жанр мученичества возник позже, чем жанр жития, и получил широкое распространение в *суфизме*. Первый известный суфийский мученик, чье мученичество оказало значительное влияние на позднейшую традицию, — Мансур аль-Халладж, казненный по обвинению в богохульстве в Багдаде в 922 г. (см.: *Massignon L. La Passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-*



Hallaj, martyr mystique de l'islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. P., 1922. 2 t.; 1975<sup>2</sup>. 4 t.).

Лит.: Ernst C. W. From Hagiography to Martyrology: Conflicting Testimonies to a Sufi Martyr of the Delhi Sultanate // History of Religions. Chicago, 1985. Vol. 24. N 4. P. 308–327; Ayoub M. M. Martyrdom in Christianity and Islam // Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism / Ed. R. T. Antoun, M. E. Hegland. Syracuse (N. Y.), 1987. P. 67–77; Kohlberg E. *Shahid* // EI. 1997. Vol. 9. P. 203–207.

С. А. Мусеева

**МУЧЕНИКИ, 6** [греч. Μάρτυρες ἑξ] (пам. греч. 9 марта). Время и место мученической кончины неизвестны. Святые упоминаются в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 523–524), где говорится о семейном родстве мучеников (двое детей, их мать и отец, а также дед и бабушка), и об их страдании за Христа (усечены мечом). Впосл. эти сведения были внесены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 60), в слав. стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 33), а затем в ВМЧ митр. Макария (ВМЧ. Март. Дни 1–11. Стб. 92d). Упоминания о М. нет в Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 69; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 308; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. Т. 7. Σ. 140; Т. 2. Σ. 98.

О. В. Л.

**МУЧЕНИКИ, 6** [греч. Μάρτυρες ἑξ] (пам. греч. 29 нояб.). Время и место мученического подвига за Христа неизвестны. Сведения о святых содержатся в нек-рых списках греч. стишных синаксарей, напр., в Paris. gr. 1582, XIV в. (SynCP. Col. 265–266) и ГИМ. Снн. греч. 355, XV в. (Владимир (Филантропов). Описание. С. 528). В краткой заметке говорится, что спасаясь от преследователей, мученики укрылись в расступившейся скале. Однако в двустипни речь идет не об укрытии мучеников, а о погребении 6 мужей внутри скалы. Впосл. память и двустипние вошли в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. 2003. Т. 2. Σ. 210), а также были внесены в слав. стиш. Пролог т. н. Тырновской редакции (перевод XIV в.) (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 96) и из него перешли в Великие Минен-Четы свт. Макария (Иосиф, ар-

хим. Оглавление ВМЧ. Стб. 208 (1-я паг.)). Упоминание о М. отсутствует в Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 370; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 313; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. Т. 3. Νοέμβριος. Σ. 314.

О. В. Л.

**МУЧЕНИКИ, 9 и 28** [греч. Μάρτυρες, ἐννέα καὶ εἴκοσι ὀκτώ] (пам. греч. 3 нояб.). Краткие сведения об этих святых появляются в визант. стишных синаксарях. Напр., память 9 и 28 мучеников, а также посвященные им двустипния приведены в Синаксаре Paris. gr. 1582, XIV в. (SynCP. Col. 191–192), память и стих 1-й дружины включены в Синаксарь ГИМ. Снн. греч. 354, 1295 г., тогда как в Синаксаре ГИМ. Снн. греч. 353, 1-я пол. XIV в., содержатся память и стих только 2-й дружины (Владимир (Филантропов). Описание. С. 524). Из стишных синаксарей известно, каким образом святые пострадали за Христа: 9 казнены мечом, а 28 — сожжены. Указаний на то, что эти дружины приняли мученическую кончину одновременно, нет. Впосл. обе памяти и соответствующие двустипния вошли в печатную греч. Минею (Венеция, 1593), в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. 2003. Т. 2. Σ. 26), а также в «Новый Синаксарист» иером. Макария Симонопетрита. Однако в слав. стиш. Пролог т. н. Тырновской редакции (перевод XIV в.) внесены данные только о 9 мучениках (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 12–13), что отразилось и в Великих Минях-Четы свт. Макария (ВМЧ. Ноябрь. Дни 1–12. Стб. 96). В Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ обе дружины не упоминаются.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 343; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 315, 318; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. Т. 3. Νοέμβριος. Σ. 38.

О. В. Л.

**МУЧЕНИКИ, 27** [греч. Μάρτυρες εἴκοσι ἑπτὰ] (пам. греч. 3 мая). Время и место мученической кончины неизвестны. Память и посвященное М. двустипние содержатся в стиш. синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 653–654), где сообщается о том, что 27 мужей были сожжены. Из стишных синаксарей сведения о М. внесены в «Си-

наксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 30) и в слав. стиш. Пролог (Петков, Спасова. Стиш. 2013. Т. 9. С. 13), а оттуда — в ВМЧ свт. Макария (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 145 (2-я паг.)). В Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 129; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 318; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. Т. 9. Σ. 41.

**МУЧЕНИКИ, 38** [греч. Μάρτυρες τριάκοντα ὀκτώ] (IV в.) (пам. греч. 31 марта; пам. визант. 30, 31 марта). Память М. содержится в ряде древних визант. памятников под 31 марта: в Типиконе Великой ц., IX–XI вв. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 62; Mateos. Typicon. Т. 1. P. 260) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в., SynCP. Col. 576). Сказание о М. включено под 30 марта в синаксари семейства В (по классификации И. Делез). Согласно данному тексту, это был воинский отряд, к-рый пострадал при нмп. *Юлиане Отступнике* (361–363) в Каппадокии. М. вдохновил подвиг 40 Севастийских мучеников: они предстали перед игомном и исповедали себя христианами. Их подвергли пыткам, бросили в тюрьму, а затем обезглавили (PG. 117. Col. 377–380). Митр. *Софроний (Евстраτιάδης)* обратил внимание на Минею XIV в. из Великой Лавры на Св. Горе (Ath. Laur. I 70), где под 16 марта содержится общая память мч. *Савина* Гермопольского, мч. *Менандра* и 38 мучеников, и предположил, что они являются одной дружиной святых. Согласно тексту из афонской Минен, мученики пострадали в период гонений *Диоклетиана* в Гермополе, в Египте. Возможно, в Гермополе пострадали др. 38 мучеников, но более вероятно, что составитель Минен ошибочно объединил сведения о мч. Савине со сведениями о мч. Менандре и 38 мучениках, память к-рых отмечается 31 марта.

В греч. стиш. синаксарях говорится, что М., скончавшиеся от усекновения мечом, были родственниками (чего нет в др. источниках); эти сведения впосл. были внесены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 170). Память М. содержится в Успенском списке ВМЧ митр. Макария (ВМЧ. Март. Дни 26–31.



Л. 957с), однако она не указана в Четьих-Миннеях свт. Димитрия Ростовского, и в совр. календаре РПЦ.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 92–93; Т. 3. С. 107–108; SynCP. Col. 571–576; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 319. 332; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* 2006. Т. 7. Σ. 318.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ, 38** [греч. Μάρτυρες τριάκοντα ὁκτώ] (пам. греч. 2 июня). Место и время мученической кончины неизвестны. Память и посвященное М. двустипшие содержатся в стипшных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где сообщается, что мучеников бросили в термы, после чего двери за ними запечатали и т. о. они приняли смерть за Христа (Paris. Coisl. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 725–726). Из стипшных синаксарей сведения о М. были внесены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 166), а при переводе на слав. язык вошли в стипшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 9. С. 10; «в бане») и, следов., в ВМЧ свт. *Макария (Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 209 (2-я паг.)). В Четьих-Миннеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 165; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 319; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 10. Σ. 30.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ, 70** [греч. Μάρτυρες ἑβδομήκοντα] (пам. греч. 12 окт.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о М. содержатся в визант. стипшных синаксарях (напр., ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 521), где сообщается, что святые были усечены мечом за христ. веру. Затем память М. и посвященное этим святым двустипшие были включены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 335), но не вошли в слав. стипшные Прологи и в ВМЧ свт. *Макария*. В совр. календаре РПЦ упоминание о М. также отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 316; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 321.

**МУЧЕНИКИ, 670** [греч. Μάρτυρες ἑξακόσιοι ἑβδομήκοντα] (пам. греч. 25 нояб.). Время и место мученического подвига за Христа неизвест-

ны. Сведения о святых содержатся в визант. стипшных синаксарях, напр. в Paris. gr. 1582, XIV в. (SynCP. Col. 257–258) и ГИМ. Син. греч. 353, 1-й пол. XIV в. (*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 527). Об этой большой группе мучеников известно только то, что они были усечены мечом. Впосл. память М. и посвященное им двустипшие были внесены в печатную греч. Миннею (Венеция, 1593), в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. 2003. Т. 2. Σ. 185), а также включены в слав. стипшной Пролог (перевод XIV в.) (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 88) и из него — в ВМЧ свт. *Макария (Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 205 (1-я паг.)). Упоминание о М. отсутствует в Четьих-Миннеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 366; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 324; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 3. Σ. 278.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ, 1000** [греч. Οἱ ἅγιοι χίλιοι μάρτυρες] (пам. греч. 30 сент.). Время и место мученической кончины неизвестны. Эти святые упоминаются в визант. стипшных синаксарях, где сообщается только то, что они были усечены мечом (напр., ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 519; Paris. gr. 1582, XIV в. — SynCP. Col. 93–94). Из стипшных синаксарей сведения о М. попали в греч. печатную Миннею (Венеция, 1592) и впосл. в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993. Т. 1. Σ. 256).

В XIV в., когда юж. славянами был выполнен слав. перевод греч. стипшного Синаксаря, память М. и посвященное этим святым двустипшие вошли в стипшной Пролог (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2008. Т. 1. С. 106), который получил распространение на Руси на рубеже XIV и XV вв. Затем этот текст вошел в ВМЧ свт. *Макария* (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 2297), но отсутствует в Четьих-Миннеях свт. *Димитрия* Ростовского, в последующих рус. агнографических сборниках и в совр. календаре РПЦ.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 304; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 325; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 1. 2011<sup>2</sup>. Σ. 362.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ, 2000** [греч. Μάρτυρες δισχίλιοι] (пам. греч. 1 июля). Время и место смерти неизвестны. Память и посвященное М. двустипшие содержатся в визант. стипшных синаксарях, где сообщается, что святые приняли смерть за Христа — мечом скончались (в Paris. Coisl. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 791–792). Из стипшных синаксарей сведения о М. были внесены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 12), а также вошли при переводе в слав. стипшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 8), но не были включены в ВМЧ свт. *Макария (Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 294 (2-я паг.)). В Четьих-Миннеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 197; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 325; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 11. Σ. 14.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ, 10 000** [греч. Μάρτυρες μύριοι] (пам. греч. 18 марта). Эти святые известны из византийских стипшных синаксарей (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 547–548), где сообщается только, что им были отсечены головы. По предположению архиеп. *Сергия (Спасского)*, массовое убийство христиан могло произойти после пожара в имп. дворце в Никомидии. Такого же мнения придерживался и митр. *Софроний (Евстратиадис)*. Возможно, речь идет о событиях, которые описаны Лактанцием и *Евсевием* Кесарийским (*Lact. De mort. persecut.* 14; *Euseb. Hist. eccl.* VIII 6. 6). Впосл. память и двустипшие из стипшного Синаксаря были включены в греч. печатную Миннею (Венеция, 1596), в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 104), а при переводе в XIV в. на слав. язык — в стипшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 76). Из стипшного Пролога сведения о М. вошли в ВМЧ митр. *Макария* (ВМЧ. Март. Дни 12–25. Стб. 532а), однако их нет в Четьих-Миннеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 78; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 325; *Μακάρι. Σίμων. Νέος Συναξ.* 2006. Т. 7. Σ. 140; 2009. Т. 2. Σ. 192.

**О. В. Л.**



**МУЧЕНИКИ, 10 000** [греч. Μάρτυρες μύριοι] (пам. греч. 13 июня). Память и посвященное М. двустипшие содержатся в стипшных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ). В них сообщается, что «тьма» мучеников-христиан «мечом скончались» (Paris. Coislin. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 747–748). Из византийских стипшных синаксарей сведения о М. были включены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 223), а также вошли при переводе в XIV в. в славянские стипшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 35) и, следов., в ВМЧ свт. *Макария* (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 226 (2-я паг.)). В Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана. Архиеп. Сергей (Спаский) предположил, что это те же самые святые, что и 10 000 мучеников, пострадавших в Антиохии (пам. греч. 1 или 2 июня).

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 179; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 325; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* 2008. Т. 10. Σ. 162.

**МУЧЕНИКИ АНТИОХИЙСКИЕ, 10 000** [греч. Μάρτυρες ἐν Ἀντιοχείᾳ μύριοι] (249–251) (пам. греч. 1 или 2 июня). Эти святые упоминаются в визант. календарях, гл. обр. в синаксарях. Под 1 июня в Патмосском списке Тихикона Великого ц. (X в.) приведена только память: «Страдание святых мучеников, которых число тьма в Антиохии при Деции пострадавших» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 76). Под 2 июня в Синаксаре К-польской ц. (архетип кол. X в.; SynCP. Col. 726) приводится память М. А. с той же формулировкой, без сказания. Этот же заголовок памяти содержится под 1 июня в Синаксаре из рукописи № 53, XV в. фессалоникийского монаха Влатадоп.

Сведения о М. А. были включены в славяно-рус. нестишные и стипшные Прологи (*Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С. 255; *Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 8) и внос. дважды внесены в ВМЧ свт. *Макария* (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 203, 208 (2-я паг.)). В Четых-Минях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. А. не указана.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 164–165; SynCP. Col. 721–722, 726; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 325; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* Т. 9. Σ. 30.

О. В. Л.

**МУЧЕНИКИ АСКАЛОНСКИЕ, 2** [греч. Οἱ ἄγιοι δύο μάρτυρες οἱ ἐν Ἀσκάλῳ] (пам. греч. 6 апр.). Время мученической кончины неизвестно. Память М. А. и посвященное им двустипшие содержатся в визант. стипшных синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.), где говорится только о происхождении этих святых из Аскалона и о способе их казни: М. А. зарыли в землю до пояса. Информация из стипшных синаксарей попала в греч. печатную Минею (Венеция, 1603) и в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца*.

В XIV в. при переводе греч. стипшных синаксарей на слав. язык сведения о М. А. вошли в стипшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 8. С. 21), откуда внос. были заимствованы при составлении Великих Миней Четых свт. *Макарием* (ВМЧ. Апр. Дни 1–8. Стб. 298). Память М. А. не включена в совр. календарь РПЦ.

Ист.: SynCP. Col. 589–590; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 196.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 100; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 311; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* Т. 8. Σ. 62.

**МУЧЕНИКИ АСКАЛОНСКИЕ, 5** [греч. Μάρτυρες πέντε, οἱ ἐν Ἀσκάλῳ] (пам. греч. 31 мая). Время мученической кончины неизвестно. Память и посвященное М. А. двустипшие содержатся в стипшных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где сообщается о том, что 5 мужей скончались, «влекомые по земле». Из стипшных синаксарей сведения о М. А. попали в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 153), а также при переводе в XIV в. в слав. стипш. Пролог, где ошибочно указывается, что мученики были сожжены (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 78; РГБ. Троиц. № 715, 1429 г., Л. 309 об.), и из него — в ВМЧ свт. *Макария* (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 190 (2-я паг.)). В Четых-Минях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 162–163; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 313; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* Т. 9. Σ. 341.

О. В. Л.

**МУЧЕНИКИ В ВИЗИИ ИЛИ В ЛИВИИ, 6** [греч. Μάρτυρες ἕξ, οἱ ἐν Βιζύῃ ἢ ἐν Λιβύῃ] (пам. греч. 10 авг.). В визант. календарях сведения о мучениках содержатся только в греч. стипшных синаксарях, где сообщается, что они пострадали за исповедание христ. веры и скончались во время жестоких пыток: одним из них «сокрушили кости», другим — «строгали телеса». Внос. л. память мучеников и посвященное им двустипшие были включены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца*, к-рый отметил, что, согласно нек-рым рукописям, святые пострадали в *Визии* (Фракия), согласно другим — в Ливии (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 193). Информация из стипшных синаксарей перешла в слав. стипшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 12. С. 32–33), а затем в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 408 (2-я паг.)). Согласно слав. переводу, мученики пострадали «в Лифии». В совр. календаре РПЦ они не упоминаются.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 242; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 313; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* Т. 12. Σ. 94.

О. В. Л.

**МУЧЕНИКИ ГАЛАТИЙСКИЕ, 3** [греч. Μάρτυρες τρεῖς ἐκ Γαλατίας] (пам. греч. 28 июня). Память М. Г. и посвященное им двустипшие содержатся в стипшных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где сообщается, что 3 мученика из Галатии (М. Азия) были усецены мечем (Paris. Coislin. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 777–778). Из стипшных синаксарей сведения о М. Г. были внесены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 293), а также вошли при переводе в XIV в. в слав. стипшные Прологи (*Петков, Спасова*. Пролог. Т. 9. С. 67) и оттуда в ВМЧ свт. *Макария* (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 245 (2-я паг.)). В Четых-Минях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 194; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 312.

**МУЧЕНИКИ ИЗ ЕГИПТА, 6** [греч. Μάρτυρες ἕξ, οἱ ἐξ Αἰγύπτου] (пам. греч. 28 февр.). Сведения о святых содержатся в визант. стипшных синаксарях (напр., в ГИМ. Син. греч.



390 (354), 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 539; Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 495–496), где сообщается, что за исповедание Христа «святые 6 мучеников из Египта мечом скончались». Из стилистных синаксарей память святых и посвященное им двустилишие были внесены в греч. печатную Минею (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 342), а также при переводе в XIV в.— в слав. стилистные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 78), и в посл.— в ВМЧ свт. *Макария (Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 499). Однако в Четых-Минеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память мучеников не указана.

Архиеп. *Сергий (Спасский)* отождествил этих святых с 6 мучениками, которые были убиты в церкви вместе со свт. *Протерием*, патриархом Александрийским (451–457), чья память празднуется в тот же день. Это предположение поддерживает и совр. агиограф Макарий Симонопетрит. Митр. *Софроний (Евстратиадис)* считал, что мученики были из числа египтян, пострадавших вместе с мч. *Уаром* в нач. IV в. (пам. 19 окт.). Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 58; *Соφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 313; *Μακάρ. Σίμων. Νέος Συναξ.* 2006. Т. 6. Σ. 309.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ КЕСАРИЕ-ПАЛЕСТИНСКИЕ, 8** [греч. Μάρτυρες ὁκτὼ οἱ ἐν Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης] (пам. греч. 24 марта). Эти святые известны из визант. синаксарей и др. календарей. В Типиконе Великої ц. (IX–XI вв.) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) приводится память М. К.-П. без сказания, при этом в Патмосском списке Типикона она дается без уточнения числа пострадавших (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 56), в списке из Крестового монастыря в Иерусалиме указана дружина из 50 чел. (*Mateos*. Turicon. Т. 1. Р. 252), а в Синаксаре К-польской ц.— из 8 (SynCP. Col. 558).

Текст сказания содержится в Синаксарях семейства В (по классификации И. Делеэ), где повествуется уже о 35 мучениках, пострадавших в Кесарии Палестинской. Когда от имп. *Юлиана Отступника* (361–363) пришло повеление принести жертвы языческим богам, мученики

не только не выполнили его, но и возвестили по всему городу, что «Христос — единственный истинный Бог!», после чего их схватили, бросили в темницу, а затем обезглавили (PG. 117. Col. 365).

В синаксарях семейства С (напр., в Lips. R. II. 25, 1172 г.; Mess. 103, XII в.; Paris. gr. 1624, XIII в.) указаны 50 М. К.-П. (SynCP. Col. 557–558). Из стилистных синаксарей сведения о М. К.-П., (только память мучеников и посвященное им двустилишие, в котором говорится, что они были усечены мечом) были внесены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 132).

При переводе в XIV в. на слав. язык греч. стилишного Синаксаря в стилистные Прологи вошли данные о М. К.-П. с указанием группы из 8 чел. (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 75), что в посл. отразилось на содержании ВМЧ митр. *Макария* (ВМЧ. Март. Дни 12–25. Стб. 287с). Однако памяти М. К.-П. нет в Четых-Минеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ. Архиеп. *Сергий (Спасский)* отождествил этих мучеников с пострадавшими в Кесарии Палестинской в 304 или 305 г. *Аганием, Пуплием, Тимолаем, Ромилом, двумя Александрями, двумя Дионисиями*, т. к. в соч. Евсевия Кесарийского «О Палестинских мучениках» (*Euseb. De mart. Palaest.* 3) их дружина насчитывает 8 чел. а само мученичество датируется 24 марта. Однако данное отождествление нельзя считать точным, поскольку в сказаниях говорится, что М. К.-П. пострадали в период правления Юлиана Отступника, а Евсевий Кесарийский указывает имп. Диоклетиана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 85; *Соφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 314; *Μακάρ. Σίμων. Νέος Συναξ.* 2006. Т. 7. Σ. 140; 2009. Т. 2. Σ. 334.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ МАТЬ И ДВОЕ ДЕТЕЙ** [греч. Μάρτυρες μήτηρ καὶ δύο τέκνα] (пам. греч. 3 янв.). Были сожжены за веру во Христа, время и место их мученической кончины неизвестны. Сведения о святых сохранились в визант. стилистных синаксарях (напр., в Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 367–368; ГИМ. Сип. греч. 390 (354), 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 532), откуда были внесены в греч. печатную Минею (Венеция, 1595)

и в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 23), а также при переводе — в слав. стилистные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 12) и в посл.— в ВМЧ свт. *Макария* (ВМЧ. Янв. Дни 1–6. Стб. 159). В Четых-Минеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память этих мучеников не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 3; *Соφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 311; *Μακάρ. Σίμων. Νέος Συναξ.* 2005. Т. 5. Σ. 49.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ МАТЬ И ТРОЕ ДЕТЕЙ** [греч. Μάρτυρες μήτηρ μετὰ τριῶν τέκνων] (пам. греч. 2 июня). Место и время мученической кончины неизвестны. Память мучеников и посвященное им двустилишие содержатся в стилистных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где сообщается, что мать и 3 детей приняли мученическую смерть за Христа: их усекли мечом (Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 725–726). Из стилистных синаксарей сведения о мучениках были включены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 167), но при переводе не вошли в славянские стилистные Прологи и в ВМЧ свт. *Макария*. В Четых-Минеях свт. *Димитрия* Ростовского и в современном календаре РПЦ память мучеников не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 165; *Соφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 312; *Μακάρ. Σίμων. Νέος Συναξ.* 2007. Т. 9. Σ. 30.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ МУЖ И ЖЕНА** [греч. Μάρτυρες δύο, ἀνὴρ καὶ γυναῖκα] (пам. греч. 29 мая). Место и время мученической кончины неизвестны. Память мучеников и посвященное им двустилишие содержатся в стилистных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где говорится, что не названные по имени муж и его супруга приняли мученическую смерть за Христа: им переломали палками кости. Из стилистных синаксарей сведения о мучениках были внесены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 146), а также при переводе в XIV в.— в слав. стилистные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 74) и в посл. в ВМЧ свт. *Макария*



(Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 188 (1-я паг.)). В Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ память мучеников не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 161; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 311; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* 2007. Т. 9. Σ. 324.

**О. В. Л.**

## МУЧЕНИКИ ОТЕЦ И СЫН

[греч. Μάρτυρες δύο, πατήρ καὶ υἱός] (пам. греч. 13 февр.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о мучениках сохранились в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 463–464; ГИМ. Син. греч. № 390 (354), 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 537), где сообщается, что за исповедание Христа отец и сын были распяты на крестах. Из стишных синаксарей память мучеников и посвященное им двустиие вошли в греч. печатную Минею (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 262), а также при переводе в XIV в.— в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 35) и в посл.— в ВМЧ свт. *Макария (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 478)*. Однако в Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ память мучеников не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 42; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 311; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* 2006. Т. 6. Σ. 153.

**О. В. Л.**

## МУЧЕНИКИ ОТЕЦ, МАТЬ И ДВОЕ ДЕТЕЙ

[греч. Μάρτυρες τέσσαρες, πατήρ, μήτηρ καὶ δύο τέκνα] (пам. греч. 29 июля, пам. визант. 28 и 29 июля). Память мучеников и посвященное им двустиие содержится в визант. стишных синаксарях, в к-рых сообщается, что святые приняли смерть за христ. веру — «огнем скончались» (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 853–854). Некоторые списки (напр., Синаксарь иезуита П. Ф. Шиффлетия, использованный *болландистами*) относят их казнь к 28 июля. Из стишных синаксарей сведения о мучениках были внесены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 130), а также при переводе в XIV в.— в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 64), но

не включены в ВМЧ свт. *Макария (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 333–334 (2-я паг.))*. В Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ память мучеников не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 228–229; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 312.

## МУЧЕНИКИ ОТРОКИ, 2

[греч. Μάρτυρες παῖδες δύο] (пам. греч. 28 июня). Место и время мученической кончины неизвестны. Память и посвященное М. о. двустиие содержится в стишных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где сообщается, что они приняли смерть за Христа через распятие. Из стишных синаксарей сведения о М. о. были включены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 293), а также вошли при переводе в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 66) и, следов., в ВМЧ свт. *Макария (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 245 (2-я паг.))*. В Четых-Минях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 194; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 311; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* Т. 9. Σ. 330.

**О. В. Л.**

## МУЧЕНИКИ ОТРОКИ, 2

[греч. Μάρτυρες παῖδες δύο] (пам. греч. 13 окт., 28 нояб.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о М. о. содержатся в ряде поздних списков греч. стишных синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. 355, XV в.; Paris. gr. 1578, XV–XVI вв.). В посвященном этим святым двустиии автор сравнивает отроков с бегунами на Олимпийских играх и просит Господа наградить их венками победителей. О казни этих мучеников за христ. веру известно только то, что отроков принудили вбежать в разожженный на земле костер (в Paris. gr. 1578 под 28 нояб. тем не менее сообщается, что отроки были усечены мечом). Сведения об этих святых не вошли в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* и в славяно-рус. календарные памятки. В совр. календаре РПЦ упоминание о М. о. отсутствует.

Лит.: *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 528; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 310.

## МУЧЕНИКИ ОТРОКИ, 9

[греч. Μάρτυρες παῖδες ἐννέα] (пам. греч. 30 окт., 12 марта). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о М. о. содержатся в ряде списков византийских стишных синаксарей (напр., в ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 524; Paris. Coisl. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 533–534), где сообщается, что отроки были брошены в раскаленную печь и скончались, славя имя Христово. Память святых с тем же двустиием повторяется под 12 марта. Затем эти сведения были дважды включены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 459; Т. 4. Σ. 81). В греческой печатной Минее 1870 г. М. о. упоминаются под 30 окт.

При переводе в XIV в. на слав. язык греч. стишного Синаксаря в него вошли данные о М. о. только за мартовское полугодие (*Петков, Спасова*. Пролог. Т. 2. С. 93–96; Т. 7. С. 42), в ВМЧ митр. *Макария* память святых также обозначена только под 12 марта (ВМЧ. Март. Дни 12–25. Стб. 360а). В современном календаре РПЦ упоминание о М. о. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 72, 338; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 315; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* 2006. Т. 7. Σ. 140; 2009. Т. 2. Σ. 334.

**О. В. Л.**

## МУЧЕНИКИ ОТРОКИ, 40

[греч. Μάρτυρες παῖδες τεσσαράκοντα] (пам. греч. 18 окт.). Время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о М. о. содержатся в ряде списков визант. стишных синаксарей (напр., ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 521), где сообщается, что отроки были усечены мечом за исповедание христ. веры. Затем память святых и посвященное им двустиие были включены в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993. Т. 1. Σ. 377), но не вошли в слав. перевод т. п. Тырновской редакции стишного Пролога (XIV в.) и, следов., в Великие Минеи-Четы митр. Макария (сер. XVI в.). В совр. календаре РПЦ упоминание о мучениках отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 323; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 319; *Μακάριος. Σιμων. Νέος Συναξ.* 2009. Т. 2. Σ. 526.



**МУЧЕНИКИ ОТШЕЛЬНИКИ, 8** [греч. Μάρτυρες ὀκτώ, ἀναχωρηταί] (пам. греч. 25 апр.). Время и место мученической кончины неизвестны. Память мучеников и посвященное им двустипшие содержатся в визант. стишных синаксарях; речь идет о 8 мучениках-отшельниках, к-рые были усечены мечом за христ. веру (Paris. Coislin. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 629–630). Сведения из стишных синаксарей вошли в греч. печатную Минею (Венеция, 1603; заголовок: «8 прендобных отцов-отшельников и мучеников») и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 275).

В XIV в. при переводе стишных синаксарей на слав. язык память мучеников была внесена в стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Пловдив, 2013. Т. 8. С. 65; заголовок «Прендобнии мученици и отходници осмъ»), откуда впол. была заимствована при составлении ВМЧ свт. Макарием (ВМЧ. Апр. Дни 22–30. Стб. 965). Упоминание мучеников не содержится в Четых-Минеях свт. Димитрия Ростовского, а также в совр. календаре РПЦ.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 121; Софроний (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 314–315; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. 2007. Т. 8. Σ. 245.

**МУЧЕНИКИ, ПОСТРАДАВШИЕ ОТ БОЛГАР** [греч. Μάρτυρες, οἱ ὑπὸ τῶν Βουλγάρων τελειωθέντες] († 811) (пам. греч. 23, 24, 25 и 26 июля). В визант. календарях содержится воспоминание о поражении визант. войска имп. Никифора I (802–811, был убит и сам император) от болгарского хана Крума (Theoph. Chron. P. 489–491). Ночью, когда греки праздновали победу, болгары, видя отсутствие сторожей, окружили визант. войско. Тех, кто не были убиты на месте, болгары взяли в плен и принуждали отречься от Христа. Поражение греков произошло 26 июля 811 г. В греческих календарях кроме этой даты (SynCP. Col. 846–848) воспоминание о событии содержится также под 23 июля (SynCP. Col. 835–836, 837; PG. 117. Col. 556) и под 25 июля (SynCP. Col. 843). Прп. Никодим Святогорец, основываясь при составлении «Синаксариста» преимущественно на датах стишного Синаксаря, изложил историю о поражении от болгар под 23 июля (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998<sup>4</sup>. Т. 6. Σ. 96–97).

В слав.-рус. агиографической традиции сказание об этих мучениках стало известно после перевода греч. нестишного и стишного синаксарей (кон. XI — нач. XII в., XIV в.). Сказание в нестишном Прологе помещено под 23 июля (Павлова Р., Желязкова В. Стапиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999. С 300–301), в стишном Прологе под 23 июля содержится двустипшие, посвященное мученикам, а под 26 июля — сказание о них (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 49, 53–54). Сведения из обоих источников были включены в Великие Минеи-Четы свт. Макария под 23 июля (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 325 (2-я паг.)), но не вошли в Четы-Минеи свт. Димитрия Ростовского и в совр. календарь РПЦ.

Ист.: BHG. N 2263; ActaSS. Iul. T. 5. P. 484–486; SynCP. Col. 835–839, 843, 846–848.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 221, 223–224; Daniele I. Bulgaria, martiri di // BiblSS. T. 3. Col. 592; Beševliev V. Eine nicht genügend anerkannte hagiographische Quelle // Polychronion: F. S. F. Dölger zum 75. Geburtstag / Hrsg. von P. Wirth. Hdlb. 1966; Софроний (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 309–310; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. Т. 11: Ιούλιος. Σ. 261–262.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКИ РИМЛЯНЕ, 12** [греч. Μάρτυρες Ῥωμαῖοι δώδεκα] (пам. греч. 31 июля). Время и место мученической кончины неизвестны; вероятно, происходили из Рима, были усечены мечом. Сведения о святых сохранились в составе визант. стишных синаксарей, из них информация была перенесена в греч. печатную Минею (Венеция, 1595), в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 137) и в слав. стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 67). В совр. календаре РПЦ память этих святых не указана.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 232; Софроний (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 316; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 346.

**МУЧЕНИКИ РИМЛЯНЕ, 40** [греч. Μάρτυρες Ῥωμαῖοι τεσσαράκοντα] (пам. греч. 16 июня). Память мучеников и посвященное им двустипшие содержатся в стишных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где сообщается, что 40 мучеников-римлян были сожжены за Христа. Из стишных синаксарей сведения о мучениках были вне-

сены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 236), а также вошли при переводе в XIV в. в слав. стишные Прологи (без уточнения, что 40 мужей являются римлянами — Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 40–41) и, следов., в ВМЧ свт. Макария (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 229 (2-я паг.)). В Четых-Минеях свт. Димитрия Ростовского и в совр. календаре РПЦ память мучеников не указана.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 183; Софроний (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 320; Μακάριος. Σίμων. Νέος Συναξ. 2008. Т. 10. Σ. 207.

**МУЧЕНИКИ СИНКЛИТИКИ** [греч. Οἱ ἄγιοι μάρτυρες, οἱ ἀπὸ τῆς συγκλήτου βουλῆς] († между 320 и 324 ?) (пам. греч. 2 нояб.). Краткие сведения об этих святых содержатся в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. gr. 1582, XIV в. — SynCP. Col. 189–190 и в ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в. — Владимир (Филантропов). Описание. С. 524), где говорится, что они являлись членами синклита, т. е. сената, и за веру во Христа были усечены мечом. Традиционно считается, что М. с. пострадали вместе с мучениками Евдоксием, Аттиком, Азанием, Катерием (пам. визант. 2 нояб.) при имп. Лицинии (по др. версии — при имп. Деции) в Севастии (архиеп. Сергей (Спаский), митр. Софроний (Εὐστρατιάδης)). Однако в кратких синаксарных сказаниях о Евдоксии и воинах, пострадавших с ним, М. с. не упоминаются. Лишь в нек-рых источниках говорится, что вместе с Евдоксием и его дружиной мн. другие верующие во Христа были преданы огню (Минологий Василия II: PG. 117. Col. 141; текст дополнен миниатюрой, где изображено большое число святых в огне). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца память М. с. содержится под 2 нояб. с указанием, что они были усечены мечом. Однако в сказании о святых сообщается, что они были брошены в огонь (Νικόδημος. Συναξαριστής. 2003<sup>5</sup>. Т. 2. Σ. 15). Вероятно, М. с. и мч. Евдоксий с дружиной пострадали в разное время, однако из-за того, что их память в визант. церковных календарях обозначена под одной датой, в нек-рых синаксарных заметках сведения об этих 2 группах мучеников были объединены.



Текст сказания о Евдоксии с дружиной в славяно-рус. нестишном Прологе представляет собой перевод Синаксаря, аналогичного Vat. gr. 2046, Fol. 64b-d, XII–XIII вв.; в конце сказания говорится, что святые пострадали «с иными многими веровавшими в Христа» (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакцией) за сент.—февр. М., 2010. Т. 1. С. 290–294). В ВМЧ под 2 нояб. внесены память и сказание о мч. Евдоксии и дружине из греч. нестишного Пролога (ВМЧ. Ноябрь. Дни 1–12. Стб. 47–48) вместо текста из стишного греч. Пролога, снова повторяется заметка из нестишного (Там же. Стб. 71) с незначительными разночтениями.

В «Новом Синаксаре Православной Церкви» иером. Макарий Симонопетрит поместил память М. с., усеченных мечом, перед памятью Евдоксии с дружиной, сожженных juntamente.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 341–342; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 308; *Μακάριος Σίμων*. Νέος Συναξ. 2004. Т. 3. Σ. 23.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИКОВ ВОИНОВ ОТРЯД** [греч. Μάρτυρες σπεῖρα τῶν στρατιωτῶν] (пам. греч. 8 мая). Место и время мученической кончины неизвестны. Память мучеников и посвященное им двустипшие содержатся в стишных синаксарях семейства М (по классификации И. Делеэ), где сообщается, что воинам отсекали головы за исповедание Христа (Paris. Coislin. 223, 1301 г.—SynCP. Col. 605–606). Из стишных синаксарей сведения о мучениках были внесены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 55), а также при переводе в XIV в.— в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 24) и в посл. в ВМЧ свт. *Макария* (ВМЧ. Май. Дни 1–8. Стб. 320b). В Четых-Минеех свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память мучеников не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 136; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 309; *Μακάριος Σίμων*. Νέος Συναξ. 2007. Т. 9. Σ. 103.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЦА ВДОВА** [греч. Μάρτυς γυνὴ χήρα] (пам. греч. 26 сент.). Время и место мученической кон-

чины неизвестны. Сведения об этой святой содержатся в визант. стишных синаксарях (напр., в ГИМ. Син. греч. 369 (353), 1-я пол. XIV в.—*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 519; Paris. gr. 1582, XIV в.—SynCP. Col. 81–82), где говорится, что святая была усечена мечом за веру Христову. В «Синаксаристе» прип. *Никодима Святогорца* эпитет «вдова» (греч. χήρα) ошибочно изменен на имя собственное — Хира (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993. Т. 1. Σ. 224–225).

В XIV в. юж. славянами был выполнен перевод греческого стишного Синаксаря. В стишном Прологе эта святая названа «жена вдовца» (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2008. Т. 1. С. 93–94). Память святой вошла в Великие Минеи Четы свт. *Макария* (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 2162). В совр. календаре РПЦ память мученицы отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 299; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 306; *Μακάριος Σίμων*. Νέος Συναξ. Т. 1. 2011<sup>2</sup>. Σ. 317.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЦЫ, 2** [греч. Μάρτυρες δύο γυναικῶν] (пам. греч. 30 сент.). Время и место мученической кончины неизвестны. Эти святые упоминаются в визант. стишных синаксарях, где они названы преподобными: Μνήμη τῶν ὁσίων δύο γυναικῶν (Paris. gr. 1582, XIV в.—SynCP. Col. 93–94). В двустипшии, посвященном этим святым, говорится, что они были «добродетелью воспитаны» (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2008. Т. 1. С. 105). В более широко распространенной формулировке памяти обозначены 2 жены (δύο γυναικῶν) без к.-л. уточнений. Эта память перешла в греч. печатную Минею (Венеция, 1592) и в слав. стишные Прологи («двоица жен»). Стишной Синаксарь получил распространение на Руси на рубеже XIV и XV вв., затем память святых была включена в ВМЧ свт. *Макария* (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 2297), но отсутствует в Четых-Минеех свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ.

В «Синаксаристе» прип. *Никодима Святогорца* М. названы преподобномученицами (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993. Т. 1. Σ. 256), а в «Новом Синаксаристе» иером. *Макария* Симонопетрита — девственницами-мученицами.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 304; *Μακάριος Σίμων*. Νέος Συναξ. 2011<sup>2</sup>. Т. 1. Σ. 362.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЦЫ ДЕВЫ ГАЗСКИЕ, 7** [греч. Μάρτυρες παρθένοι ἐπτά αἱ Γαζαῖαι] (пам. греч. 31 авг.). Сведения о М. содержатся в некоторых греч. стишных синаксарях, где сообщается, что за исповедание христ. веры девы были усечены мечом. В посл. память М. и посвященное им двустипшие были включены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 306), но не вошли в слав. перевод стишного Пролога и, следовательно, в ВМЧ, а также в более позднюю рус. агиографическую традицию.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 266; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 314; *Μακάριος Σίμων*. Νέος Συναξ. 2009. Т. 12. Σ. 353.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЦЫ ЖЕНЫ** [греч. Μάρτυρες γυναῖκες πολλάί] (пам. греч. 16 июля). Память и посвященное М. ж. двустипшие содержатся в визант. стишных синаксарях, где сообщается, что эти святые были усечены мечом за исповедание христ. веры (см. напр., Синаксарь иезуита П. Ф. Шинфлетия, использованный *болландистами*). Из стишных синаксарей сведения о М. ж. были внесены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 72) и вошли при переводе в XIV в. в слав. стишные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 36–37), но не были включены в ВМЧ свт. *Макария*. В Четых-Минеех свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана.

Иером. Макарий Симонопетрит предположил, что М. ж. пострадали вместе с вми. *Мариной* и 15 тыс. мужей в Писидии.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 215; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 309; *Μακάριος Σίμων*. Νέος Συναξ. 2008. Т. 11. Σ. 179.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЦЫ МАТЬ И ДОЧЬ** [греч. Μάρτυρες δύο. μήτηρ καὶ θυγάτηρ] (пам. греч. 28 янв.). Усечены мечом; время и место мученической кончины неизвестны. Сведения о святых сохранились в визант. стишных синаксарях (напр., в Paris. gr. 1582, XIV в.—SynCP. Col. 429–430; ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г.—



*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 535). Из стипных синаксарей память М. и посвященное этим святым двустипные были внесены в греч. печатную Миннею (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 177), а также вошли при переводе XIV в. в слав. стипные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2010. Т. 5. С. 82) и вносил. в Великие Миннеи-Четы свт. *Макария (Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 436). Однако в Четырех-Миннеях свт. *Димитрия* Ростовского и в совр. календаре РПЦ память М. не указана. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 27; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 310; *Μακάριος Σίμων. Νέος Συναξ.* 2005. Т. 5. Σ. 355.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЦЫ ОТРОКОВИЦЫ, 2** [греч. Μάρτυρες κόραι δύο, αἱ ἄγαι δύο κόραι] (пам. греч. 15 сент.). Время и место мученической кончины за Христа неизвестны. Эти святые упоминаются в визант. стипных синаксарях, в к-рых говорится, что мученицам отрубили головы (напр., Синаксарь Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 47–48; ГИМ. Сип. греч. 353, 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 517). Из стипного Синаксара сведения о мученицах перешли в греч. печатную Миннею (Венеция, 1592), в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993. Т. 1. Σ. 152), а также в слав. стипной Пролог, где в заглавии памяти греч. слово κόραι переведено как «девицы», а в двустипии — как «отроковицы» (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2008. Т. 1. С. 65). Из стипного Пролога, получившего распространение на Руси на рубеже XIV и XV вв., память мучениц вошла в ВМЧ свт. *Макария* (ВМЧ. Сент. Дни 14–24. Стб. 1214). Она была включена в Четырех-Миннеи свт. *Димитрия* Ростовского (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 81 об.), но не зафиксирована в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четырех Миней свт. Димитрия Ростовского». Сведения о мученицах отсутствуют в совр. календаре РПЦ, в «Новом Синаксаристе» пером. Макария Симонопетрита они также не упомянуты. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 283; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 310.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЦЫ ОТРОКОВИЦЫ, 12** [греч. Αἱ ἄγαι δώδεκα κόραι] (пам. греч. 31 окт.). Время мученической кончины неизвестно. Сведения о М. о. содержатся в ряде визант. стипных синаксарей (напр., ГИМ. Сип. греч. 354, 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 524; Paris. gr. 1582, XIV в.— SynCP. Col. 183–184), где сообщается, что 12 юных дев были повешены за христ. веру посреди портика (стон). Затем память мучениц и посвященное им двустипные были включены в «Синаксарист» прип. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 467), но не вошли в слав. стипной Пролог т. н. Тырновской редакции и в ВМЧ свт. *Макария* (ВМЧ. Дни 19–31. Стб. 2060–2062). В совр. календаре РПЦ эти святые также не упоминаются.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 339; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 306; *Μακάριος Σίμων. Νέος Συναξ.* Т. 2. 2009. Σ. 348.

**О. В. Л.**

**МУЧЕНИЧЕН** [греч. Μαρτυρικόν; слав. Мѣчичѣн], богослужебное песнопение в честь мучеников. В широком смысле М. можно назвать любое богослужебное песнопение, в к-ром прославляются св. мученики. В более узком, уставном значении — особые тропари (стихиры, седальны, тропари канонов, блаженны), содержащиеся в песенных богослужебных книгах (преимущественно Октоихе и Триоди) и, подобно богородичам, замыкающие собой (либо открывающие) циклы тропарей иного содержания.

В Октоихе М. содержатся в богослужебном последовании всех дней недели, кроме воскресенья: в стихирах на стиховые вечерни и утрени (в субботу также в стихирах на «Господи, воззвах»), седальнах по кафизмам, канонах утрени (кроме четверга), блаженнах на литургии (по 1–2 М. в зависимости от позиции; особенно много М. в службе субботы — см. в ст. *Суббота*).

В составе Триоди (Постной и Цветной) М. помещаются в циклах песнопений, заимствованных из Октоиха (см. в ст. *Триодь*), а также после самогласных стиховых стихир будних дней и в нек-рых тропеях.

Уже в раннехрист. период дни памяти мучеников имели торжественный статус и отмечались пением хвалебных гимнов (напр., см.: *Tertull.* Adv. gnost. 7 // PL. 2. Col. 136). Од-

нако образцы этих гимнов не сохранились. Древнейшие примеры песнопений в честь мучеников содержатся в памятниках древнего *Иерусалимского богослужения*: перусалимском Лекционарии V–VIII вв. (сохр. в арм. и груз. переводах), а также в древнем *Иадгари* — груз. версии *Тропология* (непосредственно связан с иерусалимским Лекционарием). Так, напр., на память первомч. архидиак. Стефана (28 дек.) помещен тропарь «Воин Царя Небесного...» (см.: *Tarchnischvili. Grand Lectionnaire*. Т. 1. Р. 15; также см.: *Кекелидзе*. Канонарь. С. 49); на память всех мучеников (22 янв.) — тропарь «Мученики Господни...» (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire*. Р. 31); на память вмч. Феодора Тирона (1-я суббота *Великого поста*) — тропарь «Приготовился как добрый виноград...» (*Ibid.* Р. 51).

М., помещенные в совр. Октоихе, имеют общий характер, т. е. прославляют подвиг мучеников как лика святых в целом. История возникновения М. неотделима от истории развития Октоиха (см. ст. *Октоих*). В древнейших сохранившихся богослужебных сборниках, относящихся к этому жанру (напр., Sinait. gr. 776, рубежа VIII–IX вв.), содержатся комплексы песнопений (седальнов и стихир) для каждого из 8 певч. гласов (см. ст. *Осмогласие*), включающие разные по содержанию тропари: воскресные, покаянные, крестные, апостольские, мученичные, заупокойные, богородичные и др. Порядок, в котором они расположены, в целом соответствует системе седмичных памятей совр. Октоиха. Аналогичные комплексы песнопений зафиксированы и в древнем Иадгари.

Возможно, М. были внесены (или уже имеющиеся М. были распределены) в будничные службы Октоиха на этапе развития богослужения, когда еще не сформировался полноценный комплект служб святым в Минее: большую часть памятей *Месяцеслова* составляют мученики, но далеко не всем из них к тому времени были составлены собственные службы, поэтому могла использоваться общая гимнография, составленная именно из М. Эта гипотеза подтверждается указаниями позднейших Типиконов: во-первых, в будние дни при отсутствии в службе рядового святого из Миней кондака, по 6-й песни канона предписывается петь М. из числа седальнов; во-вто-



рых, если празднуемый святой имеет повышенный статус памяти (напр., шестеричный), то 1-й канон Октоиха поется без М., т. к. канон святому имеет приоритет и поется на 6, а не на 4, как при службе без знака; также М. отсутствуют в канонах четверга из Октоиха, поскольку седмичная память посвящена св. апостолам и свт. *Николаю Мирликийскому*, т. е. святым, у которых есть собственная гимнография. Кроме того, М., содержащиеся в будничных службах Октоиха, образуют на каждый день (кроме четверга) самостоятельное богослужбное последование, состоящее из канона (2 тропаря), стихир (по 1-й стихире на стиховне вечерни и утрени), седальна и тропаря на блаженных.

В течение богослужбного года в период пения Октоиха М. поются на богослужении ежедневно, за исключением воскресений и *Двунадесятых праздников* (и периодов их пред- и попразднства), а также мниемых памятей с высоким статусом торжественности (имеющих в Типиконе отметки ☩, ☩, ☩, ☩ — см. в ст. *Знаки праздников месяцеслова*). Особые уставные указания относительно М. таковы: в случае празднования святого со знаком ☩ (см. там же) оба М. 1-го канона утрени опускаются (Типикон. Т. 1. Л. 23 об.); при отсутствии у святого кондака по 6-й песни канона вместо него поется М. во глас Октоиха (Там же. Л. 21).

В период Великого поста в будние дни (с понедельника по пятницу) М. поются на вечерне в стихирах на стиховне, на утрени в седальнах по 1-й кафизме и в стихирах на стиховне, в среду и пятницу на вечерне в стихирах на «Господи, воззвах», если совершается *Литургия Преждеосвященных Даров*.

В период *Пятидесятницы*, начиная с вечерни недели Антипасхи, М. поются в будние дни на стиховне вечерни, на утрени в составе седальнов по 1-й кафизме и в стихирах на хвалитех (куда они перемещаются со своей обычной позиции, т. к. на стиховне поются стихиры праздника).

М. ввиду своего древнего происхождения нередко использовались в качестве мелодического образца для др. песнопений: напр., стихира 1-го гласа *Прехвальныи мѣнцы*.

Седален 4-го гласа *Мѣцы твои гди*: регулярно используется в качестве

отпустительного тропаря за богослужением, если в Мниее отпустительный тропарь в эти дни памяти мучеников отсутствует.

Е. Е. Макаров

**МУШ** [арм. Մուշ; тур. Muş], город в Вост. Турции (адм. центр иля М., в эпоху Османской империи столица Битлисского вилайета), тесно связан с историей и христ. культурой Армении. Совр. население — 91 тыс. чел. Население иля М. составляет 411 тыс. чел. (2015), большинство курды, присутствуют также турки, черкесы. По оценке властей, в иле М. проживают также от 2 до 3 тыс. криштоармян. М. находится в юж. части Мушской, или Таронской, равнины, на левом берегу р. Карасу (арм. Меграгет), притока Вост. Евфрата (арм. Арапани). К югу от М. располагается хребет Битлис, часть Вост. Тавра.

В источниках М. упоминается и как крепость, поселок, район, с IX–X вв. неоднократно назывался городом. Версии происхождения названия М. довольно разнообразны. Одни



Армянского нагорья; здесь сохранились следы крепостей, а также клинописная надпись царя Урарту Менуа I (810–786 гг. до Р. Х.). Расположенная в вост. части М. крепость, окруженная стенами и башнями, часто упоминается в источниках V–X вв. Основание крепости приписывается арм. полководцу V в. Вардану Мамиконяну. К западу от М. находятся руины еще неск. крепостей: Мушаберд, Хогабердик, Астхаберд. До IV в. М. принадлежал роду пахараров Слкуни, затем одной из ветвей рода Мамиконянов. В 774–775 гг., после восстания армян против Арабского халифата, М. вместе с гаваром Тарон перешел во владение князей Багратуни. В 849–852 гг. М. вновь стал центром национально-освободительной борьбы против арабов. В 851 г. восставшее население под предводительством Овнана Хутеци разгромило войско Юсуфа ибн Абу Сета, который был убит в сражении. Несмотря на эти и последующие нашествия, М. упоминается как цветущий город и одно из чудес мира (напр., в произведении анонимного персид. автора «Чудеса мира», XIII в.). В XVI в. М. был захвачен турками, однако большинство населения дол-

Вид на г. Муш.  
Фотография. Нач. XX в.  
(Архив колледжа Гюры Холиок)

исследователи связывают его с названиями древнейших племен, проживавших в Закавказье (Мушун, народ мушки и др.), или с топонимами, известными с конца бронзового и раннего железного века. Другие считают, что название М. происходит от арм. слова «мшун» — туман, мгла). Эту этимологию связывают с арм. преданием о языческой богине красоты Астхик. Согласно легенде, она по вечерам спускалась с горы Гргур, купалась в реке и, чтобы скрыться от любопытных людей, разводивших костры, дабы узреть ее красоту, напускала густой туман.

Археологические материалы из окрестностей М. подтверждают, что это одно из старейших поселений

его время по-прежнему составляли армяне. В ходе османского правления и начавшегося национального и религ. гнета значительная часть армян была вынуждена эмигрировать из М. В кон. XVIII — нач. XIX в. большинство арм. сел Мушского гавара опустело. После русско-тур. войны 1828–1829 гг. и в последующие годы много армян покинули территорию Османской империи вместе с рус. армией. Оставленные армянами села тур. правительство предоставило курдам, в результате существенно изменился национальный состав области. Тем не менее в кон. XIX — нач. XX в. район М. еще оставался одной из наиболее густонаселенных армянскими (60–65%, т. е. 86–100 тыс. чел.) адм. единиц. Сохранялись исторические арм. наименования, руины арм. церквей, кладбища. М. играл значительную политическую роль



в жизни Зап. Армении (турецкой). Т. н. Мушская каза, делившаяся на 3 адм. территориальные единицы (М., Верин, Шатах), занимала почти всю Таронскую равнину и в ос-



Благовещение.  
Миниатюра  
из Лекционария царя Хетума II.  
1286 г.  
(Матен. № 9422. Л. 12)

новном соответствовала древней обл. Тарон, пров. Туруберан античного царства Вел. Армения.

Накануне первой мировой войны численность арм. населения в М. составляла 12 450 чел., действовали 5 церквей и 7 школ. С началом войны, в окт.—нояб. 1914 г., армяне призывного возраста были мобилизованы. В марте 1915 г. тур. регулярные войска вместе с курдскими вспомогательными отрядами начали по-

ствий, недостатка оружия и боеприпасов. В то же время рус. войска Кавказского фронта развернули наступление на Армянском нагорье, временно овладели г. Буланых и подошли к М., но вскоре вынуждены были отступить. К сер. лета 1915 г. в окрестностях М. было полностью уничтожено более 100 арм. сел, большинство жителей погибли. По данным Мушской епархии Армянской Апостольской Церкви, из сельского населения казды спаслись на русские территории только ок. 1,5 тыс. чел. Мн. памятники истории и христ. культуры были уничтожены, в т. ч. мон-ри Сурб-Аракеоц, Сурб-Карапет, св. Ованнеса. В июне 1915 г. турки и курды окружили арм. городские кварталы М. и начали их расстреливать из артиллерии. В ходе начавшегося штурма М. 20–30 июня арм. отряды самообороны (руководитель А. Котоян) оказывали ожесточенное сопротивление, шли уличные бои. Несмотря на большие потери, туркам удалось подавить восстание; над населением была учинена расправа, после которой смогли выжить ок. 400 чел. 700 вооруженных защитников М. прорвались в горный район Сасун, но из них российской территории достигли лишь 125 чел. 10(23) авг. 1916 г. рус. войска Кавказского фронта заняли М., но 30 апр. (13 мая) 1917 г. М. был окончательно захвачен турками.

*М. Э. С. Ширинян*

**Памятники истории и христианской культуры. Монастырь Сурб-Карапет** (Иоанна Предтечи; Սրբապետ զանգր) находился примерно в 30 км к северо-западу от М., на склоне горы Карке. Предание об основании мон-ря изложено в соч. «История Тарона» Зеноба Глака (Зиновия Сирийско-

Монастырь Сурб-Карапет  
в г. Муш.  
Фотография. 1923 г.  
(Б-ка Конгресса, Вашингтон)



громы в гаваре М. Армяне пытались сопротивляться и организовывали отряды самообороны, но в большинстве случаев их борьба потерпела неудачу из-за несогласованности дей-

го; традиционно считается, что она создана в IV в.; совр. исследователи датируют это сочинение X–XI вв.). Согласно преданию, мон-рь был основан св. *Григорием Просветителем*. Зеноб называет себя учеником св. Григория и сообщает, что после провозглашения христианства гос. религией Арме-

нии св. Григорий отправился в Кесарию Каппадокийскую и привез оттуда мощи св. Иоанна Предтечи и сп. Афиногена, к-рые были заложены в основание монастырского храма, возведенного на месте разрушенного святилища языческих богов Гисане и Деметра (братья-боги в арм. мифологии); название святилища — Иинакня (Девятиисточник). По соглашению Кесарийского епископа и св. Григория Просветителя из Кесарии в мон-рь переселились 40 монахов во главе с Антоном и Кронидесом. В предании говорится о том, что нек-рое время здесь жил и сам св. Григорий. Традиционно Зеноб Глак считается 1-м настоятелем мон-ря, и в память о нем у мон-ря было 2-е название — Глакаванк. Существует также версия, согласно к-рой название Глакаванк связано с журчанием водонадов близ мон-ря. Историю мон-ря, начатую Зенобом Глаком, в 1529 г. продолжил еп. Аствацатур, в нач. XX в. — член братии мон-ря Карапет Лусарарян.

В течение неск. столетий мон-рь пользовался покровительством Сасунских и Таронских княжеских домов Мамиконянов. В мон-ре находилась усыпальница Мамиконянов. В 602 г. мон-рь был разрушен землетрясением и восстановлен на средства кн. Мушега Мамиконяна.

К югу от обители находились т. н. темная келья Григория Просветителя и ц. св. Георгия, к северу — церковь Богородицы (большая, сводчатая) и св. Стефана. В фундаменте ц. св. Стефана были заложены частицы мощей св. дев Рипсимеянок, перевезенные в VII в. игум. Степаносом с вedomо католикоса Комитаса I Ахцеди. Входы перечисленных 4 церквей открывались в главную большую, 5-нефную, 16-колонную базилику Катогики (кафоликон). Перед ее зап. входом в 1787 г. еп. Аствацатур построил 3-ярусную колокольню. В этом огромном монастырском комплексе было много жилых (кельи, комнаты для паломников и др.) и хозяйственных построек. Весь комплекс был окружен стеной, прямоугольной в плане.

Мон-рь Сурб-Карапет был одним из крупнейших центров культуры и просвещения армян и сирийцев; здесь изучали и толковали Свящ. Писание, в скрипториях переписывали рукописи и создавали новые тексты. Хранилище рукописей находилось в ц. св. Георгия. Мон-рь был извест-



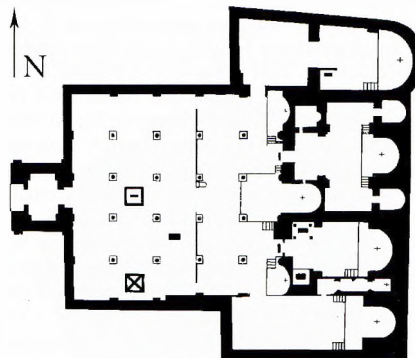
нейшим духовным центром и среди армян средневековья назывался «столицей монастырей». Как место паломничества мон-рь привлекал большое число армян в дни праздников Вардавар (Пресобращения Господня) и Успения Пресв. Богородицы.

Мон-рь неоднократно разрушался. В 1058 г. тюрки-сельджуки сожгли его, но в том же году монашеская жизнь была возрождена усилиями кн. Торника Мамиконяна. Во время нападения Тамерлана в кон. XIV в. жители окрестностей укрывались в защищенном стенами монастыре. В 1-й пол. XVI в. игум. Григор Мушский построил монастырскую школу; в 1560 г. игум. Мелкиседек перестроил ц. Сурб-Карапет. В 1661 г. Аристакес Паронтер ремонтировал ц. Сурб-Степанос и известный своей водой монастырский источник. В 1709 г. мон-рь был разрушен землетрясением, восстановлен усилиями еп. Ованнеса Багишеци и Григора Шхтаякира, собравших средства у богатых армян из К-поля. В 1750 г. мон-рь был вновь разрушен персид. войсками, в 1784 г. поврежден землетрясением, но в 1787–1788 гг. был основательно перестроен. В 1827 г. на мон-рь напали курдские разбойники, ограбили сокровищницу, похитили утварь, уничтожили рукописи и повредили строения; после этого мон-рь ок. 6 месяцев оставался заброшенным. В сер. XIX в. в мон-ре проводились восстановительные работы. В 1839 г. была построена 2-этажная резиденция для епископа М., в 1850 г. — семинария, в 1875–1876 гг. — новое здание семинарии. Авторитет мон-ря укрепился среди др. обителей в 60–80-х гг. XIX в., когда его настоятелями были *Мкртич I Хримян* (в 1893–1907 арм. католикос) и Гарегин Срвандзтян. С 1883 г. настоятелем стал Магакян Орманиян. В 1896 г. при мон-ре были открыты приют и школа; в 1900–1902 гг. монастырь был отремонтирован.

В 1915 г., во время геноцида армян, мон-рь был почти полностью разрушен. После переселения в эти места курдов остатки построек превратились в бесформенные руины: новые жители растащили множество резных орнаментированных камней и хачкаров для строительства домов. В настоящее время на месте мон-ря кое-где сохранились небольшие части сводчатых построек, в основном

хозяйственных помещений, в к-рых находится скот.

Для спасения священных сосудов и рукописей из М. по приказу католикоса *Геворга V* была создана специальная комиссия, к-рая 24 апр. 1916 г. с большими трудностями прибыла в М. В своем докладе комиссия уведомила: «Исторические



План церкви  
мон-ря Сурб-Карапет

монастыри разрушены настолько, что средневековые пещерные Чингисхана и Тамерлана кажутся ничтожными по сравнению с увиденным». В монастыре Сурб-Карапет к комиссии присоединился монас-



Монастырь Сурб-Аракелот.  
Фотография. 1923 г.  
(Б-ка Конгресса, Вашингтон)

тырский учитель Акоп Степанян, единственный выживший из братии. Еще до прибытия комиссии он сообщил католикосу, что весной 1915 г. братия решила спрятать церковную утварь и это дело было поручено ему. Благодаря Степаняну члены комиссии открыли монастырский тайник, им удалось собрать и пек-рые рукописи у частных лиц в М. и его окрестностях. 29 мая 1916 г. все найденные сокровища (рукописи, редкие печатные книги, церковные облачения и утварь) были привезены в Эчмиадзин. Рукописи в дальнейшем были переданы в *Матенадаран имени Месропа Маштоца*. Всего из М. было спасено 102 рукописи на арм. языке (включая *Мушский гомилярый*) и 27 — на арабском.

**Монастырь Сурб-Аракелот** (св. Апостолов; Սուրբ Առքելոց), ныне разрушенный, находился в 4 км к югу от М. По преданию, изложенному в «Истории Тарона», мон-рь был основан в 312 г. св. Григорием Просветителем и его 1-м настоятелем был брат Зеноба Глака Егиазар (по его имени известно 2-е название мон-ря — Лазаря). Во время строительства в фундамент монастырского храма были заложены частицы мощей апостолов Петра, Павла, Марка, Луки и Андрея, принесенные св. Григорием из Рима. С ними предание связывает посвящение монастыря св. Апостолам. Известны также другие названия мон-ря — Тириккатар (по названию близлежащей горы) и Глаздор (по глубокому ущелью, находящемуся рядом). Со времени основания мон-рь отличался научно-культурной активностью, а после изобретения арм. письменности в V в. здесь началась систематическая работа по переводу произведений с греческого и сирийского языков. Тогда мон-рь приобрел еще одно название — Таргманчац (Переводчиков). Могилы многих переводчиков располагались к югу

от главного храма. В течение первых столетий своей истории монас-

тырь находился под покровительством Сасунских и Таронских княжеских домов Мамиконянов, а в дальнейшем —

Торшикянов. Большие средства монастырю пожертвовал Чортванел Мамиконян (кон. XI — нач. XII в.).

Первая церковь мон-ря, по преданию построенная св. Григорием Просветителем, была разрушена в средние века (от нее ничего не сохр.). В X–XI вв. территория мон-ря увеличилась; были обновлены старые строения, построены церкви. Главная ц. св. Апостолов была возведена в XI в. Она имела крестово-купольную форму; по углам к ней были пристроены 2-этажные ризницы. Согласно надписи на одном из хачкаров, церковь была отремонтирована в 1125 г. Ц. св. Степаноса (Стефана) была построена в 1663 г. к югу от ц. св. Апостолов. От ц. св. Геворга (Георгия) в Новое время остались



только развалины. В 300 м к востоку от мон-ря в кон. XI — нач. XII в. была построена купольная ц. св. ап. Тадеоса (Фаддея). По преданию, в церкви хранились мощи апостола и др. реликвии, мон-рь часто называли мон-рем св. Тадеоса.

В 1271–1281 гг. настоятель мон-ря *Нерсес Мишеци* перенес сюда из Хор-Вирапа духовную семинарию Армянской Апостольской Церкви. В мон-ре было создано и иллюстрировано множество рукописей. Во время войн безоружные жители окрестных деревень часто находили пристанище в мон-ре. Особенно тяжелым оказался 1439 год, когда в результате нашествия мусульман мон-рь был полностью разграблен. В XVI в. в мон-ре были проведены восстановительные работы; для этой цели в 1517 г. настоятель еп. Тадеос собрал пожертвования. В 1555 г. настоятель Карапет Багшинский пристроил к ц. св. Апостолов 4-колонный прямоугольный притвор. В 1597 г. архим. Барсег построил мельницу. В 1609 г. ц. св. Апостолов была отремонтирована, укреплены стены. Колокольня мон-ря была построена архим. Ованом в 1791 г. В 1888 г. в мон-ре была открыта начальная школа.

В нояб. 1901 г. мон-рь принял участие в борьбе арм. народа против турок. Здесь нашла убежище группа из 25 добровольцев, спустившихся с гор Сасуна, во главе с Андраником и Геворгом Чаушем. Осадившие мон-рь турки потребовали выдать спасавшихся там партизан, но зимой ночью партизанам удалось выйти из окружения, облачившись в белые саваны. Во время геноцида армян, в 1915 г., мученически погибли настоятель мон-ря Ован Мурадян и вся братия. Многочисленные памятники истории и культуры были варварски уничтожены, хранилища рукописей и церковная утварь разграблены. Из сокровищ мон-ря удалось спасти рукопись Мушского гомилиария и резную дверь ц. св. Апостолов, сделанную мастером Лукой и являющуюся одним из лучших образцов прикладного искусства средневеков. Армении. После неск. переездов по Европе и Кавказу в 1921 г. она была привезена в Ереван и хранится в Ереванском Историческом музее.

Ист.: *Карапет Лусарарян*. Гавазанагирк: Книга очередности католикозов, или Хронологический список католикозов. Перус., 1912 (на арм. яз.); *Ован Мамиконян*. История Тарона. Ер., 1989 (на арм. яз.); Геноцид армян в Осман-

ской империи, 1915: Свидетельства выживших очевидцев: Сб. док-тов / Сост.: А. Вырблян, Г. Авакян. М., 2015.

Лит.: *Саргисян Н.* Топография Великой и Малой Армении. Венеция, 1864 (на арм. яз.); *Бенсе (Мовсисян С.)*. Буланех, или Провинция Нарк / Ред.: Е. А. Лалаян. Тифлис, 1901 (на арм. яз.); *А-До*. Вилайеты Вана, Битлис и Эрзрума. Ер., 1912 (на арм. яз.); *Цицикиан М.* Архим. Ованес и Аракедоп ванк [в Муше] // Армянский вестн. М., 1917. № 9. С. 18; *он же*. Архим. Вардан и мон-рь Сурб-Карапет около Муша в Зап. Армении // Там же. С. 18–19; *Тер-Карапетян Г.* Край Тарон: Фотографии и рассказы. П., 1931 (на арм. яз.); *Воскян А.* Монастыри Тарона-Туруберана. Вена, 1953 (на арм. яз.); *Сасуни К.* История края Тарон. Бейрут, 1956 (на арм. яз.); *Карапетян К.* Альбом-реестр, посвященный краю Тарон. Липн, 1962 (на арм. яз.); Каталог рукописей Матенадарана им. Месропа Маштоца. Ер., 1965. Т. 1 (на арм. яз.); *Петоян В.* Этнография Сасуна. Ер., 1965 (на арм. яз.); *Коланджян С.* Нашпи рукописные потери // Эчмиадзин. 1966. № 8. С. 27–37 (на арм. яз.); *Матевосян А.* Где и когда был написан Мушский Гомилиарий // Вестн. Матенадарана. Ер., 1969. № 9. С. 136–161 (на арм. яз.); *Thierry J.-M.* Le Couvent des Saints-Apôtres de Mu // *Handes Amsorya*. 1976. Т. 90. N 1/2. P. 235–255; *Van Esbroeck M.* Description du répertoire de l'Homélie de Muš // *REArm*. 1984. Т. 18. P. 237–280; *Акопян Т.* Муш // Города исторической Армении. Ереван, 1987. С. 196–203 (на арм. яз.); *Асратян М.* Монастырь св. Карапет // Христианская Армения: Энцикл. Ер., 2002 (на арм. яз.); *он же*. Монастырь св. Апостолов // Там же (на арм. яз.); *Палян Т.* Армянские монастыри. Св. Эчмиадзин, 2008 (на арм. яз.); *Ozanian A.* The Battle of Holy Apostles Monastery. L., 2008.

*Л. С. Туманян, М. Э. С. Ширинян*

## МУШСКИЙ ГОМИЛИАРИЙ

[арм. Մշկ Ծիմիլարի], крупнейшая по размерам арм. рукопись (Матен. № 7729 а, б), создана в 1201–1202 гг. (пергамен, 70,5×55,5 см, вес 28 кг). Название М. г. получил по месту длительного нахождения в мон-ре Сурб-Аракедоц (св. Апостолов) в г. *Муш*. Ввиду больших размеров книга еще в средневековье была разделена на 2 части. Согласно кодицилогическим исследованиям, первоначально М. г. состоял из 660 листов; в наст. время сохранилось 605 листов. Кроме них, 17 листов находится в б-ке арм. мхитаристов мон-ря Сан-Ладзаро в Венеции; они были найдены в 1847–1850 гг. членом арм. ордена мхитаристов Нерсесом Саргисяном. Один лист находится в б-ке мхитаристов в Вене. Два листа в 1958 г. были приобретены РГБ в Москве и в 1979 г. подарены б-ке *Матенадарана имени Месропа Маштоца*. В общей сложности более 40 листов М. г. утрачено.

М. г. был создан в крупнейшем скриптории мон-ря Авагванк близ



Лист из Мушского гомилиария.  
1201–1202 гг.  
(Матен. № 7729. Л. 3)

г. Ерзика (пров. Высокая Армения (Бардэр-Айк)). Переписчик — свящ. Вардан из Карина, 2 художника — Степанос и неизвестный (возможно, тот же Вардан), переплетчик — Киракос (работал в 1205), заказчик и получатель — правитель г. Баберда парон Аствацатур. Краткие памятные записи писца и художника присутствуют почти на каждом листе в начале чтений, часто вписаны в инициалы. Основной колофон на л. 602 об. написан в 1205 г. В нем рукопись названа «жемчужниной», что свидетельствует о понимании уже в то время уникальности М. г. В колофоне рассказывается, что вскоре после создания рукописи Баберд подвергся нашествию иконийского султана Рукн ад-Динна, книга оказалась в руках у тюрк. судьи, и ее пришлось выкупать за 4 тыс. серебряных монет, собранных в течение 3 лет. После этого М. г. был помещен в мон-рь Сурб-Аракедоц в Муше, где оставался до 1915 г., был переплетен и снабжен памятной записью. В М. г. также есть множество памятных записей позднейших времен, вплоть до 1906 г. В 1828 г. рукопись была разделена на 2 части для удобства использования. Во время геноцида армян в 1915 г. мон-рь Сурб-Аракедоц был разграблен и разрушен, братия погибла. М. г. удалось спасти. Существуют различные версии истории спасения рукописи. Согласно одной из них, нем. офицеры, находившиеся в Османской империи, собирались увезти в Германию резную дверь монастырского храма Сурб-Аракедоц и М. г., но наступление арм.



партизан-добровольцев во главе с Андраником сорвало их намерения. Наиболее распространенной является история о том, как женщины, оставившие родные дома, вынесли часть М. г. на российскую территорию, доставили рукопись в Тифлис и сдали ее в Армянское благотворительное об-во. Вторую часть рукописи в 1916 г. в церкви в Эрзуруме нашел российский офицер Н. А. де Роберти, увез с собой в Тифлис и сдал в то же об-во. Позже обе части рукописи были перевезены в Ереванский литературный музей, а оттуда — в Матенадаран им. Месропа Маштоца.

Содержание М. г. представляет большую ценность для арм. христ. культуры. М. г. является «Торжественником», т. е. сборником гомилий христ. апологетов и отцов Церкви, отрывков Свящ. Писания, библейских толкований и Житий святых, к-рые читались за литургией в дни церковных праздников. В сборник вошли 327 гомилий: святителей Ириния Лионского, Григория Чудотворца, Ипполита, Антипатра Бострийского, Кирилла Иерусалимского, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Епифания Кипрского, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина и Евсевия Памфила, корпус «Ареопагитик», тексты армянских авторов: св. Григория Просветителя, Егише, Корюна, Мовсеса Хоренаци, Давида Анахта, а также Житие св. Шупаник и др. тексты. Особую ценность представляют те тексты, к-рые сохранились только в данной рукописи. Среди них — древнейшие фрагменты произведений историка *Себеоса*, панегирик Авраама Эфесского на Благовещение, речь спартапета (военачальника) Вардана Мамиконяна накануне Аварайрской битвы 451 г. Фактически М. г. — это обширный флорилегий распространенных и часто читавшихся в Армении текстов в нач. XIII в. На это указывает также включение в содержание М. г. 2 отрывков из древнеарм. перевода *Сократа Схоластика* о наиболее почитаемых в Армении рим. императорах Константине Великом (под названием «О смерти Константина»; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 38) и Феодосии I (*Ibid.* V), а также отрывка под названием «О св. Константине из истории Сократа», взятого из пространной редакции Жития св. папы Сильвестра. Считается,

что основой для составления собрания М. г. послужил «Торжественник» VIII в. Соломона Макенаца, вардапета и настоятеля мюн-ря Макенацоц (Макенеац). Основанием для такого предположения служит тот факт, что М. г. начинается с информации о правилах составления торжественников, написанных Соломоном Макенаца. В любом случае, если М. г. был создан не непосредственно на основе «Торжественника»



Фрагмент листа  
с евангельскими сценами.  
Миниатюра  
из Мушского гомилярия.  
1201–1202 гг.  
(Матен. № 7729. Л. 2 об.)

Макенаца, то, несомненно, в работе над ним была использована одна из его редакций.

В XIV в. к М. г. было добавлено сочинение под названием «Завещание Григория Просветителя», являющееся одной из версий подложного анонимного соч. «Послание любви и согласия между великим императором Константином, св. папой Сильвестром, Трдатом, царем Армении, и св. Григорием Просветителем армян» (произведение, отчасти близкое к лат. трактату «Константинов дар»). Считается, что «Завещание...» было переведено с греческого князем Сасуна и Тарона Чортванелом Мамиконяном на рубеже XI и XII вв. Редактором текста М. г. был Берсег.

М. г. является памятником рукописного искусства, каллиграфии и миниатюры. Текст написан в 3 столбца (что является редкостью) по 45 строк древнейшим прямолинейным

еркатагиром (вид унциала). Несмотря на размеры листов (для каждого листа была использована кожа целого теленка), пергамен светлый и мягкий. М. г. — яркий пример художественных произведений школы миниатюрной живописи пров. Бардзр-Айк, сыгравшей большую роль в культуре Армении XIII–XIV вв. При оформлении рукописей этой школы использовали плетеные орнаменты, стилизованные растительные и зооморфные мотивы, восходящие к древнему искусству, укрупнение некоторых элементов, разнообразные художественные тенденции. Последняя черта связана с активной миграцией населения, вследствие которой в Бардзр-Айк проникали традиции др. школ арм. миниатюры и искусства сопредельных стран, в т. ч. Византии. М. г. украшен 4 сюжетными миниатюрами (Л. 1 об., 325 об.), монументальным титульным листом (Л. 2), торжественными заставками, отмечающими начала чтений, маргиналиями и инициалами рубрик. Мн. заставки и маргиналии вырезаны; возможно, среди них были и сюжетные сцены.

М. г. открывается 3 миниатюрами, к-рые скомпонованы на 1-м листе и разделены простыми рамками. Несмотря на то что лист оборван с левой стороны, изображения легко читаются. В его верхней части помещены сцены «Подношение (посвящение) книги заказчиком Христу на троне» и «Крещение»; в нижней части — «Рождество Христово» с «Поклонением волхвов», «Благовестием пастухам» и «Омовением Младенца». Иконография сцен свидетельствует о том, что художник знал не только древнее рукописное искусство, но и современные ему тенденции в искусстве. Так, сцена «Подношение книги Христу» входит в оформление арм. рукописей на рубеже X и XI вв., широко распространяется в XII в. в *Киликийской Армении*, на связи с которой и указывает ее присутствие в М. г. В «Крещении» наряду с раннехрист. элементом здания (на его синем карнизе написано имя художника — Степанос), символизирующего селение *Видавара* (Ин 1. 28), в Иордане изображен поверженный вишав — змей-дракон (Пс 73. 13–14; Шаракноц, канон на 8-й день Богоявления), с XIII в. ставший отличительным элементом этой иконографии в арм. миниатюре; в М. г. — один из наиболее ранних примеров



подобной иконографии. В сцене «Рождество Христово» присутствует еще одна новая черта: если до XIII в. фигура Пресв. Богородицы изображалась слева от Младенца, то в М. г. она помещена справа. Такое зеркальное перемещение персонажей свойственно с XIII в. памятникам всего восточнорист. мира. Новым является и интерпретация волхвов как царей с коронами на головах. Сцена «Вход в Иерусалим» расположена в верхней части текстового листа. Такие элементы, как совмещение композиции с текстом, выделенное в ней изображение Иерусалимского храма, вынесение за рамки миниатюры, в пространстве текста, ступней некоторых персонажей, также получают широкое распространение с XIII в. и являются нововведениями, возникшими параллельно с однотипными в киликийской и готической книжной живописи.

Стилистически живопись М. г. отличается монументальным фресковым характером, чему во многом способствуют прозрачный зеленый и красноватый фон, размеренный ритм композиций. При этом колорит — «горячий», книварный, благодаря красным, оранжевым, кирпичным и бордовым пятнам, за счет своей активности преобладающим над др. разбеленными тонами — розовыми, фиолетово-лиловыми, зелеными, синими, коричневыми. Для каждого из действующих лиц художник нашел соответствующие стилистические черты: плавные очертания для Пресв. Богородицы, гибкие, подвижные формы для служанки и детей, взлетающие крылья для ангелов, стройные церемонные образы для стоящих ангелов, индивидуализированные лица для апостолов. Фигуры пропорциональны, священные фигуры вытянуты, моделированы четко очерченными линейными силуэтами. Драпировки, несмотря на некоторую схематизацию, красиво ниспадают. Лики овальной формы, выразительные, особенно у Христа и Пресв. Богородицы, Их черты тонко прорисованы, многие выражают национальный типаж. Личное письмо почти без цветотени, с легким румянцем. Золото практически утеряно, краски также сильно осыпались, лишь лик Пресв. Богородицы сохранил многослойную карнацию.

Особенностью М. г. является его неповторимый декоративный узор.

Он составлен из характерных плетенок с изощренно вписанными в них фантастическими и реальными существами. Краски миниатюр светятся подобно витражам, сохранилось золото, каждый цвет представлен во всех оттенках — от темного к светлому, часты контрастные цветосочетания. Выделяется титульный лист в виде хорана, все части к-рого состоят из тонких, не повторяющихся плетений с символическими образами животных. По краям представлен колофон в выполненном вязью тексте, где упомянуты заказчик Аствадатур и худож. Степанос.

Оформление текстового листа построено на контрасте или сочетании плетеных маргиналий и сложных заставок со ступенчатыми люнетами, в к-рые вписаны заголовки. В качестве орнамента в М. г. впервые использована также форма арм. букв — явление, распространенное в XIII в. и развивавшееся в Армении параллельно с «ложным куфи» у мусульман. Среди маргиналий встречаются реалистично изображенные растения с корневищами, это дало повод предположить (С. М. Тер-Нерсисян), что образцом для М. г. мог послужить сборник, подобный «Венскому Диоскорида» (Vindob. Med. gr. 1, сочинение Педания Диоскорида «О лекарственных веществах» с иллюстрациями, рукопись создана в К-поле в нач. VI в.). Мн. маргиналии имеют вид полуальметок, остроконечных и серповидных листьев, спиралевидных завитков стеблей, нередко увенчанных крестом. Параллельно с киликийскими рукописями, но совершенно оригинально подобные формы развивают сложившиеся в XII в. маргинальные знаки, отмечающие начала чтений и рубрик; они стали неотъемлемым функциональным компонентом декоративной системы арм. манускриптов. М. г. является основополагающим памятником, в к-ром были разработаны принципы художественного оформления арм. кодексов эпохи развитого средневековья.

Лит.: Коланджян С. Наши рукописные сокровища // Энцикл. 1966. С. 27–34 (на арм. яз.); Матевосян А. Когда и где был написан Мушский Гомилиарий-Торжественник // Вестн. Матенадарана. Ер., 1969. № 9. С. 137–163 (на арм. яз.); Каталог рукописей Матенадарана им. Маштоца / Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян. Ер., 1970. Т. 2. С. 597–598 (на арм. яз.); Der Nersessian S. L'Art Arménien. P., 1977. P. 214; Дурново Л. А. Очерки изобразительного искусства средневеков. Армении. М., 1979.

С. 244–248; Van Esbroeck M. Description du répertoire de l'Homélie de Muš // REArm. 1984. Vol. 18. P. 237–280; Корхмазян Э. М. Миниатюра Верхней Армении (Бардзар Айка) XI–XIV вв. Ер., 2015. С. 112–118, 157–158 (на арм. и рус. языках); Гарибян Н. Значение Мушского Гомилиария для арменистики // Ежег. Художественной академии. Ер., 2016. Т. 4. С. 55–69 (на арм. яз.).

С. С. Манукян, Л. С. Туманян,  
М. Э. С. Ширинян

**МХИТАР АЙРИВАНЕЦИ** [Ереванци; арм. Միխայր Այրիվանեցի] (между 1222 и 1235, Ереван — 1297/1300, мон-рь Гегард (Айриванк или Гегардаванк)), деятель арм. христ. духовной культуры, педагог, ученый, историк, церковный поэт, композитор. Уже современники М. А. истопники характеризуют его как весьма влиятельного *варданета* в Армении. Сведения о рождении и детстве М. А. скудны, однако зрелые годы освещены довольно полно. В 1265–1275 гг. М. А. преподавал в школе при мон-ре Хор-Вирап, одновременно вел педагогическую и церковную деятельность во владениях княжеского рода Орбелян. В 1278 г. (или чуть позже) М. А. стал настоятелем мон-ря *Гегард* (Айриванк; отсюда и когномен Айриванеци). В 1279 г. он возглавил монастырскую школу, одновременно курируя религиозно-культурные центры княжеского рода Прошян-Хакбакян (Танаат, Сххуник и др.). В 1289 г. М. А. становится отшельником в одной из высокогорных пещер близ Айриванка. Надпись, оставленная в 1290 г. на стене его обители, гласит, что М. А. жил здесь в строгом соответствии с правилами отшельничества.

Часть богатого лит. наследия М. А. связана с его церковно-просветительской деятельностью. В частности, он отредактировал литургические книги *армянского обряда* и существенно расширил свод канонов. Доступным для современников языком М. А. изложил Житие прп. *Алексия, человека Божия*, а также Житие св. Степаноса Сюнеци, почитаемого в арм. традиции.

Одним из наиболее значимых трудов М. А. является сборник, получивший название «Чарэнтир» (Избранные речи), над переносиванием которого он трудился в Айриванке между 1271 и 1285 гг. Сохранилась авторская рукопись, находящаяся ныне в собрании *Матенадарана имени Месропа Маштоца* (описание состава рукописи см. в изд. Генеральный каталог рукописей Матенада-



рана им. Маштоца / Сост.: О. Еганиян. Ер., 2008. Т. 4. № 1500 (на арм. яз.). Она представляет собой большой фолиант, 2-й по величине среди арм. рукописей после *Мушского гомилиария* (Матен. 7729, 1201–1202 гг.; см. в ст. *Армения*), с к-рым он во многом сходен по составу. Рукопись «Чарэнтир» содержит 1189 листов, несколько из них утрачено (в начале и в конце сборника). Текст написан аккуратным красивым почерком, мелкими, близко расположенными буквами. «Чарэнтир» открывает письмо *Евсевия*, еп. Кесарийского († 339/40), Карпиану, к-рое предваряет его «Евангельские каноны», содержащие указание параллельных мест канонических Евангелий (CPG, N 3465). Этот труд Евсевия встречается во мн. арм. рукописях, содержащих евангельский текст. Затем следуют книги НЗ: Евангелие от Иоанна, синоптические Евангелия, Деяния св. апостолов, соборные послания и Послания ап. Павла. Далее помещены краткие версии неск. литургических книг, за к-рыми следует ВЗ. Примечательно, что библейский текст выверен по неск. рукописям, разночтения отмечены на полях. Перикопы сопровождаются *лекционарным аппаратом*. В сборник также включены ветхозаветные и новозаветные апокрифы.

4 апокрифических текста помещены вслед за ВЗ: 1. «Тайные книги евреев», в основном апокрифы ВЗ, переведенные на арм. язык. 2. «Книги св. Климента о том, какие книги приемлемы» (нек-рые неканонические книги НЗ). 3. «Упорядочение Свящ. Писания св. Евагрия» (апокрифы НЗ). 4. «Свящ. Писание: упорядочение [книг, выполненное] патриархом св. Кириллом Иерусалимским» (MM 1500, 369v).

Порядок библейских и связанных с ними текстов в «Чарэнтире» несколько отличается от той последовательности, к-рая дана в «Хронографии». То же можно сказать и о последовательности, в к-рой приведены «тонкие письмена». В арм. традиции существуют 2 основных варианта данных списков: краткий (как правило, 9 авторов) и пространный (18 авторов). В «Чарэнтире» представлен иной, своего рода промежуточный вариант списка, включающий 43 произведения 13 авторов. Центральное место среди них занимали труды христ. авторов *Евагрия Понтийского*, *Северiana Габальско-*

го и приписываемые *Дионисию Ареопажиту*, святителей *Григория Нисского*, *Григория Богослова*, *Василия Великого*. Кроме того, в состав сборника вошли сочинения *Филона Александрийского*, а также античных и позднеантичных философов *Аристотеля*, *Дионисия Фракийского*, *Аммония Саккаса*, *Порфирия* и *Прокла Диадоха*. «Чарэнтир» М. А. составляет очень интересный, а порой и редкий, исключительный материал, своего рода свод научных трудов, распространенных, актуальных и используемых в Армении. В главном колофоне рукописи сохранились списки книг под следующим заглавием: «Урегулирование св. книг, проверенных Саркавагом Вардапетом, списанных мною, историком Мхитаром Вардапетом, и [положенных] в один футляр для книг, за 170 дней. Все это я, Мхитар Вардапет, собрал вместе и написал за 170 дней». Список соответствует очередности материалов рукописи. Здесь же М. А. отмечает в стихотворной форме, что он изложил «всю Библию в одном футляре для книг (т. е. одной книгой) и тонкие письмена по очередности, т. е. он объединил книги Свящ. Писания и «тонкие письмена». По всей видимости, М. А. ориентировался на перечень сочинений, содержащийся в «Книге причин» *Григора, сына Абаса* (ок. 1150–1221).

М. А. составил «Хронографию» («Хронографическую историю»), охватывающую период от сотворения мира до современных автору событий. Последнее событие, описанное в «Хронографии», датируется 1289 г. от Р. Х. (впосл. сочинение было доведено до 1304–1306). Несмотря на краткость текстов, М. А. удалось выразить свое отношение к различным историческим событиям и личностям. «Хронография» состоит из 3 частей. Первая повествует о 6 днях творения. Во 2-й части в 36 хронологических списках перечислены имена «мужей избранных», в т. ч. ветхозаветных пророков, пророков, а также древних царей. Далее следуют списки царей и князей Армении (Гайкиды, Аршакиды, Багратиды, киликийские правители), а также католиков *Армянской Апостольской Церкви*. Затем идут списки груз. царей, князей и епископов, «избранных мужей» *Албании Кавказской*, византийских императоров, араб. правителей, Римских пап, патриархов К-польских, Александ-

рийских, Антиохийских, архиепископов Эфеса и др. Последний, 36-й список, озаглавленный «Историки с самого начала», включает Моисея, нек-рых греческих и латинских авторов и заканчивается арм. историками (последний в этом перечне — сам М. А.). В этой же части «Хронографии» присутствуют список библейских и близких к ним текстов в следующем порядке: *апокрифы*, *канон* Свящ. Писания, причем НЗ предшествует ВЗ. К списку добавлены энкомий Св. Кресту, атрибутируемый *Давиду Анахту* (кон. V–VI в.), и литургические книги, написанные именами *Месропа Маштоца*, а также католиков *Саака I Партева* (387–425) и *Ованнеса I Мандакуни* (ок. 478–490). Далее приведен список, в к-ром перечислены «тонкие письмена», т. е. творения отцов Церкви и сочинения античных авторов, переведенные с сир. языка либо непосредственно с греч. оригинала. В «Хронографии» даны названия 52 произведений. 3-я часть посвящена событиям в истории Армении и помимо них содержит также ценные сведения об истории Грузии, Албании Кавказской и др. стран региона. В этой части, написанной в годы армяно-груз. военного союза, М. А. наиболее подробно остановился на событиях, относящихся к истории Грузии и ее сотрудничеству с Арменией. Впосл. в разные разделы «Хронографии» были внесены фрагменты сочинения М. А. «Толкование армянского календаря», созданного в 1297–1300 гг. и не дошедшего до наст. времени.

Творческое наследие М. А. представлено также поэтическими произведениями. Сохранились сочиненные им 23 гандза и 3 тага, к-рые, как и у *Григора Нарекаци*, первоначально составляли собрание под названием «Гандзаран» (Сокровищница) и были предназначены для исполнения во время церковных праздников. Позже возникла необходимость составить из различных гандзов и гандзаранов единый авторский сб. «Гандзаран», в к-ром, согласно церковному календарю, для каждого праздника был бы помещен специальный гандз. Григор Хлатеци, воодушевленный идеей составления такого «Гандзарана», в 1397 г. отправился в Айривашк, где нашел и скопировал авторский «Гандзаран» М. А.

Начальные буквы каждой строфы гандза М. А. образуют акrostих.



Более того, акростиhi из 15 гандзов складываются в единый акростих следующего содержания: «Архимадрит Мхитар Айриванеци сочинил 15 гандзов с мелодиями [речитациями], и вардапет Мхитар Айриванеци просит написать новые гандзы для тех праздников во славу Господа или обрядов поминовения мучеников, которые пока не имеют своих гандзов». Гандзы М. А. делятся на праздничные и обрядовые. Из праздничных «Господними» (т. е. посвященными непосредственно Христу) являются гандзы, исполняемые в сочельник Богоявления, во время праздников Входа Господня в Иерусалим, Великого четверга и Пасхи. В праздничных гандзах, посвященных отцам Церкви, а также императорам св. равноап. *Константину I Великому* (306–337) и *Феодосию I Великому* (379–395), отражены характерные для периода жизни М. А. национально-политические ожидания армян, связанные с Византией и Римом. Нарративные гандзы, созданные на темы арм. истории, содержат сведения о распространении в Армении христианства и о создании арм. алфавита и являются документальными свидетельствами своего времени. Вместе с тем стиль исторического повествования не лишает их художественности и глубокой эмоциональности. Гандзы М. А. рифмованы; благодаря внутрискрочной рифме каждая строка обретает 3-частную структуру. Обрядовые гандзы посвящены восхвалению новых книг, миниатюр и икон, а также чину освящения св. мира. Описания обрядов содержат выразительные поэтические образы, подробности быта и национальных традиций. Эти тексты представляют интерес как ценный этнографический материал.

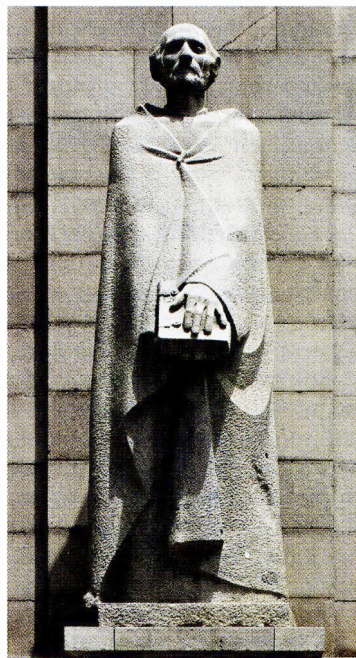
Соч.: *Мхитар Айриванеци*. История Армении. М., 1860 (на арм. яз.); Хронографическая история / Ред.: К. Патканян. СПб., 1867 (на арм. яз.) (рус. пер.: Хронографическая история, сост. отном *Мехитаром*, вардапетом Айриванским / Пер., предисл., примеч.: К. Патканов. СПб., 1869); Гандзы и таги. Ер., 2005 (на арм. яз.).

Лит.: *Тер-Мовсисян М.* История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902. С. 238–251; *Овсепян Г.* Мхитар Айриванеци: Новонайденные сведения и сочинения. Иерус., 1931 (на арм. яз.); *он же*. Князья Хахбакян или Прошян в истории Армении. Н.-Й., 1942/1943. Т. 3. С. 197–198 (на арм. яз.); *Анасян А.* Арм. библиология V–XVIII вв. Ереван, 1959. Т. 1. С. XI–XIII, XXXIX–XLIII (на арм. яз.); *Погарян Погарян, еп.* Арм. авторы. Иерус., 1971. С. 313–315 (на арм. яз.); *Stone M.* Armenian Canon Lists III: The Lists of Mechtitar of Ayrvank' (с. 1285 CE) // *HarvTR*. 1976. Vol. 69. N 3/4.

Р. 289–300; *Арутюнян Э.* Мхитар Айриванеци. Ереван, 1985 (на арм. яз.); *Ширинян М. Э.* Литичные и эллинистические элементы христ. учения: На мат-ле сравнения арм. и греч. (классических и визант.) источников. Ер., 2005. С. 192–197, 269–272 (на арм. яз.); *Мамян М.* Евангелие детства // *Вестн. Матенадарана*. Ереван, 2015. Т. 22. С. 334–349 (на арм. яз.).

*В. Деврикан, М. Э. С. Ширинян*

**МХИТАР ГОШ** (арм. Մխիթար Գոշ; Гетикци, Гандзакеци) (ок. 1133/34, Гандзак (Гянджа) — 1213, монастырь Нор-Гетик, ныне *Гошаванк*), арм. вардапет, писатель, хронист, вы-



Мхитар Гош.  
Скульптура  
перед фасадом Матенадарана  
в Ереване. 50-е (?) гг. XX в.  
Скульптор Г. Г. Чубарян

дающийся богослов *Армянской Апостольской Церкви*, законодатель, баснописец, педагог, гос. и общественный деятель. В большинстве своих рукописей М. Г. носит титул «Ерамец вардапет» (трижды прославлен-

ный вардапет), что говорит о его важной роли и высокой репутации среди современников. М. Г. также был советником и духовным наставником кн. Закаре Закаряна и играл ведущую роль в решении важнейших гос. вопросов автономного Армянского княжества.

Главным источником сведений о жизни М. Г. и его наследии является труд арм. историка *Киракоса Гандзакеци* «История Армении», вероятного свидетеля многих из описанных им событий. Позднейшие авторы использовали сведения Гандзакеци о М. Г. как основу. Важные биографические данные содержат также некоторые труды самого М. Г.: «Судебник», «Краткие толкования пророчества Иеремии», «Католикосы и события в Агванском мире в XII веке», «Мученичество св. Хосрова Гандзакеци», «Письмо к грузинам о православной вере». Среди др. источников можно назвать «Всеобщую историю» архим. Вардана Бардзбердци (сер. XIII в.), «Соборное послание» католикоса *Нерсеса IV Шноурали* (1166), «Книгу историй» Аракела Даврижеци (XVII в.). «Житие и история Мхитара Гоша» содержится под 5 июля или 11 февр. в арм. средневеке. сб. «Айсмавурк» (аналог синаксаря), к-рый составлен преимущественно на основе труда Гандзакеци. Особым источником являются также настенные записи в монастыре Нор-Гетик.

Большую источниковедческую ценность имеет труд М. Чамчяна «История Армении». Наиболее важный вклад в изучение «Судебника» внесли В. Бастамянц, опубликовавший редакцию Б «Судебника», к-рую он считал исходным авторским вариантом М. Г., а также Х. Торосян, издавший редакции А и Г «Судебника».

Киракос Гандзакеци был воспитанником мон-ря Нор-Гетик, получал знания у ученика М. Г. Вардапета Ванакана и большую часть жизни провел в этом мон-ре. Гандзакеци уверяет, что подро-



Монастырь Гошаванк  
в с. Гош, Армения

ные сведения о М. Г. изложены также в «Истории» Вардапета Ванакана. М. Г. родился в Гандзаке, в христ. семье. Сведения о родителях М. Г.



не сохранились. В арменоведении встречаются разные версии относительно места рождения М. Г. В детстве он поступил на обучение в монастырь и вскоре, вероятно уже в 14 лет, принял монашество. Монашеский постриг обязывал М. Г. носить бороду, но из-за того, что у него борода выросла поздно, он получил прозвище «Гош» (редкобородый). Уже в молодости М. Г. прославился благодаря своим добродетелям и мудрости.

После неск. лет священнического служения М. Г. решил углубить свои знания в толковании Свящ. Писания и народных преданий (басен). Он встретился с известным страстующим вардапетом Ованнесом Тавушеци и долгие годы обучался у него, после чего сам получил степень вардапета. После смерти Тавушеци М. Г. отправился в Киликийскую Армению, где, скрывая свое звание вардапета, приступил к обучению в монастыре Сев-Лер. Спустя некоторое время он повторно получил степень вардапета и вернулся в Гандзак.

В ущелье Тандзута М. Г. начал строительство нового мон-ря Нор-Гетик, принимал участие в его возведении вместе с монахами. Средства на строительство М. Г. выделяли князья Иване и Закаре Закарянны, Курдский нинхал и его сыновья, а также Вахтанг Тагаворазни и его братья. Стремясь к пустынной жизни, М. Г. поселился неподалеку от нового мон-ря, построив для себя дом и деревянную ц. Св. Духа. В пожилом возрасте М. Г. рядом с монастырем построил еще одну церковь, Вознесения Христа, к-рая должна была послужить ему храмом-усыпальницей.

Центр образования и знаний в монастыре Нор-Гетик, возглавляемый М. Г., был высшим образовательным учреждением; его выпускники получали степень вардапетов. К М. Г. приходили ученики даже из отдаленных областей. Нек-рые вардапеты скрывали свою степень, чтобы иметь возможность учиться у М. Г. Мон-рь был многолюден; в составе братии находились самые знаменитые люди своей эпохи, о чем свидетельствуют настенные записи. Князья и вельможи делали пожертвования, внося т. о. вклад в развитие арм. христ. культуры.

Последние упоминания о жизни М. Г. связаны с его участием в собраниях. В 1205 г. он присутствовал

на Соборе в Лоре, в 1207 г. — в Анц, в 1212 г. — в Нор-Гетике. Достигнув глубокой старости и предчувствуя скорую смерть, М. Г. созвал братию мон-ря и учеников и благословил их. Своего ученика Мартirosа он назначил настоятелем вместо себя, написал завещание на имя кн. Ивана Закаряна и передал ему попечение о мон-ре. М. Г. был похоронен у входа в ц. Вознесения Христа. От могилы М. Г. и в наст. время происходят исцеления.

**Сочинения.** М. Г. оставил после себя многожанровое литературное наследие. Среди его трудов — толкования на Свящ. Писание, учебные книги, богословские труды, жития и похвальные слова в честь святых, исторические сочинения, проповеди, молитвы, труды в сфере права. Наиболее полные сведения о трудах М. Г. содержатся в «Истории Армении» Киракоса Гандзакеци.

**Агиографические сочинения.**

1. Мученичество св. Хосрова Гандзакеци. 2. Мученичества святых Овсепе Двенеци и Овсепе Норашенци.

**Юридические труды.** «Судебник» был написан в 1184–1185 гг. в мон-ре Оромашен, сохранился в 3 редакциях. Это важнейшее из сочинений М. Г., 1-й арм. труд по судебному делу, является одним из величайших произведений армянской средневек. книжности. «Судебник» освещает ряд важных тем, среди которых вырубка деревьев, строительство церквей, взяточничество чиновников и др. «Судебник»

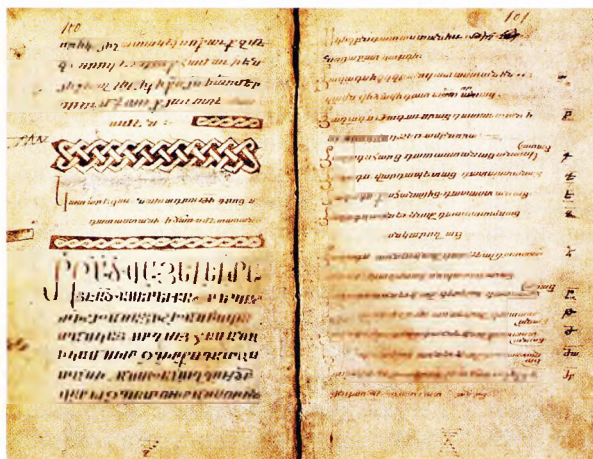
нии, Каменец-Подольском, Крыму, Астрахани, Моздоке, Кизляре, Нор-Нахичеване, Трансильвании, Судане и Индии.

**Исторические сочинения.** «Католикосы и события в Агванском мире, произошедшие в XII веке» — список Агванских католикосов и перечисление различных событий из истории Агванка, помещенные М. Г. в приложение к «Судебнику».

**Экзегетические сочинения.** «Краткое толкование пророчества Иеремии». «Толкование на Филона Александрийского» дошло до нас в неопубликованном сб. «Книга причин» Григора, сына Абаса.

**Богословские послания.** «Письмо к грузинам о православной вере» (упоминается Киракосом Гандзакеци). Послание является блестящим образцом апологетического и полемического богословия и ценным источником для изучения умонастроений эпохи. Сочинение также отражает взгляды М. Г. на вопросы сотрудничества между Армянской Церковью и правосл. миром. Он высказывается как сторонник религ. толерантности и взаимопонимания между христианами. «Письмо Армянскому католикосу Григору от вардапетов северной стороны Армении, Ахпата и Сапанна» (М. Г. является соавтором этого сочинения). Это послание было использовано в «Соборном послании» католикоса Нерсеса IV Шнорали.

**Поучения и басни.** В XII–XIII вв. среди образцов армянской книжности произведения этого жанра получили большое распространение. Армянское самостоятельное баснопи-



Отрывок из «Судебника»  
Мхитара Гоша.  
1184–1185 гг.  
(Матен. 1237. Л. 100–101)

получил широкое признание среди армян; особый акцент был сделан на идее национальной консолидации, основанной на внутренних ресурсах народа. «Судебником» пользовались армянские общины по всему миру: во Львове, в Трансильва-

нии появилось в XII в. благодаря М. Г. и Вардану Айгекци. Впервые басни были собраны и отредактированы М. Г. Сохранился составленный им сборник из 190 басен (впервые был опубл. в 1790 в Венеции).

**Гомилии.** В авторстве М. Г. известны сочинения «О человеческой природе Иисуса Христа», «Об исповедании грехов» и «О воскрешении Лазаря».



**Молитвы** М. Г. содержатся в собраниях рукописей Матенадарана, Иерусалима, Венеции, Вены, Мюнхена, арм. мон-ря Бзуммар (Зммар, Ливан). Сборник его молитв был впервые опубликован в 1717 г. в К-поле.

**Приписываемые М. Г. сочинения.** Рукопись монастыря Бзуммар (№ 299) содержит стихи, которые мн. исследователи ранее ошибочно приписывали М. Г., однако в наст. время они считаются подражанием ему. Нек-рые из сочинений Мхитара Айриванецки также в рукописной традиции приписывались М. Г. Ему же приписывался трактат «О Рождестве Христовом» свт. Григория Богослова.

**Утраченные сочинения.** 1. Прочитание: «Скорбь о природе Адама» — об этом сочинении упоминает Киракос Гандзакецки. 2. Завещание, написанное М. Г. накануне смерти и также упоминаемое Гандзакецки.

Соч.: Басни и назидательные стихотворения. Венеция, 1790 (на арм. яз.); Басни Мхитара Гоша. Венеция, 1842 (на арм. яз.); Армянский судебник Мхитара Гоша / С юрид. исслед. и примеч. архим. Вагана Бастамянца. Вагаришпат, 1880 (на арм. яз.) (рус. пер.: Армянский Судебник Мхитара Гоша / Пер. с древнеарм.: А. А. Паювян, вступ. ст.: Б. М. Арутюнян. Ер., 1954); *Март Н.* Сборники притч Вардана. СПб., 1894. Ч. 1; *Тер-Мкртчян Г.* Свидетельства святого Хосрова великого и славленного, названного новым мучеником, который проповедовал в стране Агуанк в столице Гандзак // Арарат. 1896. Дек. С. 590–594; 1897. Янв. С. 37–41 (на арм. яз.); Послание Мхитара Архимандрита, названного Гошем / Изд. К. Тер-Мкртчяна // Арарат. Ер., 1900. Год. 34. Окт. С. 497–504; Поэб. С. 562–568 (на арм. яз.); Душеполезные наставления Мхитара Гоша / Изд. Г. Саргсяна. Венеция, 1933 (Мудрости армянские; 23) (на арм. яз.); Басни / Под ред. Э. Пивазяна. Ер., 1951 (на арм. яз.); Басни средневек. Армении / Пер. с древнеарм. и предисл. И. А. Орбели. М.: Л., 1956; Албанская хроника / Пер., предисл. и коммент. З. М. Буниятова. Баку, 1960; Судебная книга / Под ред. Х. Торосяна. Ер., 1975 (на арм. яз.); Послание к грузинам о праведной вере / Изд. П. Мурадяна // Гандзасар. Ер., 1996. Кн. 6. С. 340–402 (на арм. яз.); Новые арм. мученики (1155–1843) / Под ред. Г. Манандяна, Г. Ачаряна; пер., предисл. и примеч. К. Тер-Давтян. Ер., 1998; The Law Code of Mxitar Gos / Ed. R. W. Thomson. Amst.: Atlanta, 2000; Летописцы армянские. Ер., 2014. Т. 20. Кн. 2: Мхитар Гош (на арм. яз.); *Бозоян А.* Толкование пророчества Иеремии Мхитара Гоша // Там же. С. 109–431 (на арм. яз.). Ист.: *Киракос Гандзакецки.* История Армении // Под ред. К. Мелик-Оганджаняна. Ер., 1961 (на арм. яз.); *Вардан Бардзрбердцки.* Всеобщая история. М., 1861 (на арм. яз.). Лит.: *Ариуни С. М.* Историко-догматическое значение «Судебника» Мхитара Гоша. Тифлис, 1890; *Тигранян С.* «Судебная книга» Мхитара и «Книга канонов» // Изв. Кав. ИАИ. 1925. Т. 3. С. 61–72; *Сукиасян А. Г.* Мхитар Гош

и «Армянский судебник». Ер., 1965 (на арм. яз.); Армяно-груз. догматические споры в XI–XIII веках и «Послание к грузинам» Мхитара Гоша / Под ред. П. Мурадяна. Эчмиадзин, 2011 (на арм. яз.); *Зурнация А. С.* Судебник Мхитара Гоша как источник арм. права // Genesis: Исторические исслед. 2015. Т. 2. С. 25–49.

Н. Мирзоян

**МХИТАРИСТЫ** [арм. Մխիթարիստներ], арм. католич. монашеский орден.

**История создания.** Основная конгрегация ордена располагается на о-ве Сан-Ладзаро (св. Лазаря) в Венеции; отдельная конгрегация с нач. XIX в. действует в Вене. Орден основан в 1701 г. в К-поле. Назван в честь основателя Мхитара Себастици (Севастеци, Севастийского, Вардапета; 7 февр. 1676 Севастия, ныне Сивас, Турция — 27 апр. 1749, Венеция), арм. католич. церковного деятеля, арменолога, богослова и языковеда. Первоначальное духовное образование он получил в мон-рях Св. Эчмиадзина, Ссвана и Эрзурума (арм. Карин). В 1693 г. отправился в Алеппо (Халеб, Сирия), где познакомился с католич. миссионерами. В 1696 г. в Севастии Мхитар был рукоположен во священника; в 1699 г. получил ученую степень вардапета. С юности он мечтал основать монашеское братство, к-рое могло бы способствовать сохранению традиций средневек. арм. школы (по примеру средневек. вардапетов) и возрождению угасавших традиций арм. образования и культуры. Мхитар убедился, что его стремление к созданию такого братства на территории исторической Армении и Османской империи неосуществимо, и принял решение реализовать свои идеи в Европе. Начав общаться с католич. миссионерами, Мхитар решил добиться покровительства Римско-католической Церкви с целью создания монашеского ордена по католич. образцу.

В 1700 г. в К-поле Мхитар возглавил группу из 15 учеников и развернул активную религиозную и издательскую деятельность. 8 сент. 1701 г. вместе с учениками и единомышленниками он создал армяно-католич. орден, который после его смерти получил название Мхитарийского. Чтобы обеспечить себе более свободный режим деятельности, в 1703 г. орден переселился в г. Модон (ныне Метони) в Морее (на Пелопоннесе), который тогда

находился под контролем Венеции. В 1712 г. Римская курия официально утвердила устав ордена, а Мхитар был назначен аббатом. В основу устава М., к-рый действует до наст. времени, положены каноны книги заповедей св. *Венедикта Нурсийского*. В 1715 г. возобновилась венециано-тур. война в Морее, и М. переместились в Венецию. Республика Св. Марка в то время, как правило, не предоставляла землю во владение иностранным религ. сообществам, однако, высоко оценивая деятельность М., правительство Венеции в виде исключения передало в дар М. небольшой остров Сан-Ладзаро, служивший ранее пристанищем для прокаженных. 8 сент. 1717 г., в праздник Рождества Пресв. Богородицы и в день основания ордена, Мхитар Себастици и его собратья окончательно обосновались на Сан-Ладзаро. Новый монастырский комплекс Сан-Ладзаро, к-рый включает церковь, жилые помещения М. и др. постройки, был сооружен по проекту Мхитара Себастици.

Особое отношение М. к Рождеству Пресв. Богородицы не случайно. Существует предание о том, что Мхитар Себастици в молодости в стенах Ссванского мон-ря тяжело заболел. Практически ослепнув, он молился на коленях перед образом Пресв. Богородицы и вопрошал: неужели ему не суждено претворить в жизнь свою мечту, создать монашеское братство? В ответ он слышал: «Свершится!», — после чего зрение к Мхитару вернулось. Поэтому члены братства М. именуют себя приемными детьми Св. Девы, что написано и на гербе ордена.

В нач. XIX в., когда Венеция входила в состав Французской империи, Наполеон объявил о приостановлении действий религ. сообществ на территории всей империи. Однако на основе предоставленного М. прошения 17 авг. 1810 г. Наполеон специальным указом признал конгрегацию М. научной орг-цией — «Армянской академией», и разрешил ее деятельность.

До наст. времени наряду с уставом Мхитара Себастици М. следуют также разработанной им программе. Благодаря этому плану деятельности М. сыграли выдающуюся, едва ли не главную роль в деле культурного возрождения арм. народа. М. удалось сохранить и опубликовать множество памятников древ-



ней арм. письменности и уберечь многие из них от уничтожения.

**Лингвистические исследования.** Арменоведческие и др. научно-теоретические исследования Мхитара Себастиани и М. непосредственно связаны с арм. реалиями своего времени. Одним из главных критериев оценки научных работ для М. являлась степень их полезности развитию арм. научной и интеллектуальной мысли в целом. С этих позиций трудами первостепенной важности признаны лингвистические исследования, работы по истории арм. языкознания и лексикографии. Труды Мхитара стали основой научной традиции М. в этих сферах.

В XVI–XVII вв. в среде утравленных родной язык армян большое распространение получило использование арм. письма для записи текстов на тур. языке. Специально для армян, занимавшихся этим, в 1722 г. Мхитар написал труд «Введение в грамматику», посвященный грамматике нового лит. арм. языка ашхарабара. В 1730 г. он опубликовал «Граматику грабара» (древнеарм. языка), к-рая стала первым учебником по арм. лексикологии, соответствовавшим научным достижениям нового времени. В нем проанализированы и систематизированы морфология и синтаксис грабара. В условиях многообразия диалектов, создающих сложности в орфографии и фонетике грабара, Мхитар посвятил специальные разделы вопросам правописания, фонетики и произношения. Мхитар также является автором капитального труда по грамматике ашхарабара, к-рый так и не был издан. Венцом лингвистической мысли М., как и всего арм. языкознания XVIII в., стала «Грамматика армянского языка» Микаэла Чамчяна, изданная в 1779 г.

**Лексикография.** Мхитар является основателем лексикографической традиции М. Он — автор Словаря армянского языка (1749. Т. 1; 1769. Т. 2), последние исправления в котором делал уже на смертном одре. В 1-м томе содержится 37 тыс. слов и их толкования; всего же в словаре ок. 100 тыс. слов, собранных из всех опубликованных к тому времени на арм. языке печатных книг, а также известных М. рукописей. Для армян, говорящих по-турецки, дан перевод на турецкий, приведены греческие и латинские аналоги каждого слова. После приобретения новых

ценных рукописей, содержащих примеры неисследованных древнеарм. сочинений, М. предприняли 2-е издание словаря — Новый словарь армянского языка (Венеция, 1836. 2 т.).

**Труды по изучению богословской литературы.** Переводы М. религ. сочинений содержат толкования Свящ. Писания, нравственно-этические труды, общие вопросы христ. воспитания, но среди них нет произведений на богословские темы или отражающих межцерковные споры по вопросам, актуальным в то время. Так, одним из важных трудов является краткое изложение Мхитаром «Теологии» Альберта Велликого (XIII в.), изданное в 1715 г., а также издание в 1720–1721 гг. переводов «Книги заблуждений» и «Книги добродетелей» (1721) Петра Арагонского (XIV в.). Переводы произведений религиозного и этического содержания в основном создавались М. в XVIII в., когда арменоведение еще не стало окончательно ведущим направлением в деятельности ордена. В позднейший период в работах М. преобладают издания средневек. толкований, к-рые ценны как публикации рукописных первоисточников.

Опубликованные М. толкования Свящ. Писания можно разделить на 3 группы: комментарии арм. средневековых мыслителей; арм. переводы библейских комментариев отцов Церкви (напр., святых Ефрема Сирина и Иоанна Златоуста); авторские толкования. Сочинения Мхитара Себастиани «Комментарий на Книгу Екклесиаста» (1736) и «Толкование на Евангелие от Матфея» (1737) положили начало традиции издания авторских толкований М. Согласно канонам средневек. лит-ры, в этих трудах в начале каждой главы излагается ее основной смысл и духовное содержание, затем дается разъяснение к каждому слову и к каждой строке, приводятся соответствующие строки из комментариев арм. средневек. авторов, толкования католич. теологов Нового времени. По тому же принципу позже были написаны комментарии к «Псалмам Давида» Микаэла Чамчяна в 10 томах, а также сочинения Габриэля Аветикяна в 2 томах, посвященные толкованиям 2 Посланий ап. Петра.

**Издания Библии.** В 1733 г. под рук. Мхитара было осуществлено 2-е издание арм. Свящ. Писания (1-е из-

дание Воскана Вардапета Ереванци было осуществлено в 1666 в Амстердаме). Напечатанную Петром Латинским в 1705–1707 гг. в К-поле арм. Библию нельзя считать отдельным изданием, поскольку она слово в слово повторяет вариант Воскана. Чтобы сохранить текст и каноны первоисточника арм. перевода Библии, а также очистить его от всякого рода контаминаций и рукописных ошибок, издание М. включает и ряд арм. средневек. толкований Библии. В нем также дан сравнительный анализ первоисточника арм. перевода в сопоставлении с парижским изданием Библии 1645 г. на 7 языках. Издание Свящ. Писания 1733 г. отличается не только уточненным вариантом первоисточника, но и до наст. времени остается непревзойденным образцом полиграфического искусства изданий Библии на армянском языке. В книге 156 гравюр; часть из них выполнена в Венеции в точном соответствии с гравюрами 1-го издания Воскана. Более уточненное научное, но не критическое издание Библии, согласное с канонам Армянской Апостольской Церкви, было осуществлено М. свящ. Ованнесом Зограбяном в 1804 г. в Париже и свящ. Арсеном Багратуни в 1861 г. в Венеции.

**Историко-географические исследования.** Первый научный труд «История Армении» принадлежит перу М. Чамчяна (1784–1786; 3 т.). Происхождение и историю арм. народа он возводит к сыну Ноя Иафету. Автором «Истории в веках» (1824–1828; 8 т.), написанной с позиций европ. историографии, стал Гукас Инчичян. В работах М. история рассматривается в единстве с исторической географией. Следуя традициям арм. географической мысли средневековья, Инчичян в кн. «Топография Древней Армении» (1835; 3 т.) представил области исторической Армении с детальным описанием местностей и подробным изложением событий. Инчичян и С. Агонц стали авторами капитального научного труда «География четырех частей света» (1802–1808; 11 т.). На основе исследований армянских и иностранных историков Инчичян написал кн. «Описание древней Армении» (1822). Высшим достижением в области историко-географического анализа отдельных провинций Армении стало 4-томное исследование Гевонда Алишаняна (Алишана):



«Ширак» (1881), «Сисван» (1885), «Айратат» (1890) и «Сисакан» (1893).

**Издание древних и средневековых источников.** М. опубликовали 3 серии изданий древнеарм. литературы. В серии «Классики отечественной литературы» были опубликованы критические издания сочинений Григора Нарекаци (1827), «История Армении» Фавстоса Бузандаци (1832), «Утешение при лихорадках» Мхитара Гераци (1832), философские труды Давида Анахта (1833), сочинения Египие (1838) и Мовсеса Хоренаци (1843) с выверенным текстом первоисточника, вариантами, предисловием и примечаниями. Во 2-й серии «Избранные произведения» были опубликованы наиболее значимые историко-художественные произведения, адресованные широкому кругу читателей. Работая над 3-й серией «Армянская средневековая литература малых жанров» (Соперк айкаканк), Гевонд Алишпан в 1853–1861 гг. издал 22 книги с сочинениями, к-рые отражают значительные события истории арм. народа и Армянской Апостольской Церкви.

Были изданы также переводы на иностранные языки тех произведений арм. средневеков. лит-ры, к-рые имели общехрист. значение или содержали важные исторические сведения о др. народах и странах. На гробаре с параллельным лат. переводом были опубликованы произведения авторов античной и христианской эпох, сочинения которых сохранились только в арм. переводе (напр., ряд трудов Филона Александрийского).

**Венская конгрегация М.** После смерти Мхитара Себастици из-за возникших разногласий часть членов ордена оставили Венецию, в 1773 г. переехали в Триест, а в 1810 г. обосновались в Вене. 8 июня 1811 г. Австрия официально признала конгрегацию М. Венская ветвь М. за короткое время была признана научным центром арменоведческих, гл. обр. лингвистических, историографических и нумизматических исследований. Хранилище рукописей Венской конгрегации М. насчитывает 2600 арм. рукописей и 120 тыс. книг на армянском и др. языках. Б-ка имеет отдел арм. периодики, а также музей, богатый уникальной коллекцией монет, церковной утвари, произведений искусства и др. сокровищ Армянской Церкви. Типо-

графия Венской конгрегации М. была основана в 1811–1812 гг., в ней печатали книги на 50 языках.

**Периодические издания М.** Венецианская конгрегация М. с 1843 г. до наст. времени издает ж. «Базмавэп» (букв. — «повествующий о многом»), основателем и 1-м редактором к-рого был Габриэл (Гавриил) Айвазовский (брат художника-мариниста И. К. Айвазовского). Это старейшее армянское периодическое издание. Журнал был задуман как энциклопедическое издание. На его страницах публиковались материалы о новейших достижениях европейской научной мысли в сферах, созвучных культурно-образовательной программе М. Большое место отводилось естественно-научным дисциплинам. Были представлены история, культура, а также политические системы разных стран мира. Со временем, однако, в журнале стали преобладать арменоведческие материалы, в т. ч. научно-теоретические статьи. Публиковались и первоисточники армянских рукописей, причем предпочтение отдавалось поэтическим сочинениям, в которых прослеживалась связь с народными истоками, традициями армянского народного стихосложения. Популярности журнала способствовали и красивые иллюстрации, мастерски выполненные гравюры по тематике публикуемых материалов.

В 1887 г. Венская конгрегация М. начала выпуск собственного «Ежемесячного журнала» (Андес амсореа), к-рый также выходит и в наст. время. В первые годы журнал отличался энциклопедическим охватом тематики: под рубриками публиковались статьи самого разного содержания. С сер. 90-х гг. XIX в. журнал стал придерживаться арменоведческой направленности. Мн. статьи в этих журналах не подписаны авторами из-за скромности и христ. смирения членов братства.

Благодаря своей масштабной деятельности М. удостоиваются мирового признания. Налаживается сотрудничество с АН ряда европ. стран; отдельные представители М. становятся почетными членами академий. Одним из ярких примеров является деятельность Гевонда Алишана в кон. XIX в. С целью изучения арм. языка, а также проведения арменоведческих исследований о-в Сан-Ладзаро посещали известные ученые и интеллектуалы из разных стран (в т. ч.

Дж. Байрон и Стендаль). Плодотворная научная и культурная деятельность М. продолжается в наст. время. В 1993 г. в Ереване открылся Центр конгрегации М. На общем собрании М. Венеции и Вены в 2000 г. приняли решение о воссоединении 2 ветвей ордена с центром в мон-ре на о-ве Сан-Ладзаро.

**Литературное творчество М.** Наиболее ранним образцом лит. деятельности М. были пьесы, написанные для церковных праздников, на к-рых и ставили соответствующие спектакли. Художественные сочинения отцов-монахов ордена представлены в основном поэзией. Основоположником поэзии М. был Мхитар Себастици, творчество которого отражает переход от средневеков. церковных традиций арм. стихосложения к традициям классической европ. поэзии. В юные годы Мхитар написал 33 стихотворения (опубликованы в 1827). Следуя принципам классицизма, М. пишут на гробаре тяжелым слогом в парочито сложной, искусственной манере, обращаясь к исторической и религиозной тематике. Избранные сочинения М. были опубликованы в 1852–1854 гг. в 3-томном сборнике «Поэзия отцов-монахов ордена мхитаристов». Высшим достижением классической поэзии М. стала эпическая поэма «Богатырь Айк», посвященная пра-родителю армян Айку. С сер. XIX в. в лит. творчестве М. начинают преобладать романтические тенденции, которые впервые отчетливо проявились в цикле «Песни Патриарха» Гевонда Алишана (издавались в ж. «Базмавэп» в 1847–1858). Следуя принципам классицизма, М. пишут на гробаре тяжелым слогом в парочито сложной, искусственной манере, обращаясь к исторической и религиозной тематике. Избранные сочинения М. были опубликованы в 1852–1854 гг. в 3-томном сборнике «Поэзия отцов-монахов ордена мхитаристов». Высшим достижением классической поэзии М. стала эпическая поэма «Богатырь Айк», посвященная пра-родителю армян Айку. С сер. XIX в. в лит. творчестве М. начинают преобладать романтические тенденции, которые впервые отчетливо проявились в цикле «Песни Патриарха» Гевонда Алишана (издавались в ж. «Базмавэп» в 1847–1858). Следуя принципам классицизма, М. пишут на гробаре тяжелым слогом в парочито сложной, искусственной манере, обращаясь к исторической и религиозной тематике. Избранные сочинения М. были опубликованы в 1852–1854 гг. в 3-томном сборнике «Поэзия отцов-монахов ордена мхитаристов».

В просветительской деятельности М. большое развитие получила переводческая деятельность. На гробаре (древнеармянский) и аншарабар (восточноармянский) М. перевели мн. произведения западноевроп. лит-ры, в т. ч. «Потерянный рай» Дж. Мильтона (1824), избранные стихи Байрона (1852), басни Ж. де Лафонтена, «Освобожденный Иерусалим» Т. Тассо (1921). Подробный каталог публикаций венецианских М. с 1716 по 1893 г. издан в 1895 г.



Лит.: Аюцц С. Жизнь и деятельность учителя и аббата Мхитара Севастийского. Венеция, 1810 (на арм. яз.); Р. А. Н. (Hennemann P. A.). Das Kloster der armenischen Mönche auf der Insel San Lazzaro. Venedig, 1872; Issaverdenz J. The Island of San Lazzaro. Venice, 1890; Беделовский Ю. Багйрон на о-ве св. Лазаря // Семья. 1893. № 54. С. 2–4; № 55. С. 2–4; он же. Мхитар Севастийский // ЭС. 1897. Т. 20. С. 256–257; Vita del servo di Dio Mechitar. Venezia, 1901; Саргисян Б. 200-летнее лит. творчество и выдающиеся деятели Венецианской Конгрегации Мхитаристов. Венеция, 1905 (на арм. яз.); Акинян Н. Очерк лит. деятельности Венского ордена Мхитаристов. Вена, 1912 (на арм. яз.); Inglisian V. Hundertfünfzig Jahre Mechitaristen in Wien, 1811–1961. W., 1961; Bardakjian K. The Mekhitarist Contributions to Armenian Culture and Scholarship. Camb., 1976; АрмСЭ. 1981. Т. 7. С. 635–637 (на арм. яз.); Armenischen Handschriften der Mechitaristen-Congregation in Wien / Hrsg. H. Buschhausen e. a. W., 1981; Wytzens G. Die slavischen und Slavica betreffenden Druke der Wiener Mechitaristen. W., 1985; Христианская Армения: Энцикл. Ер., 2002. С. 740–742 (на арм. яз.).

В. Деврикан, М. Э. С. Ширинян

**МЦЕНСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ ПЕТРА И ПАВЛА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, располагался на сев.-зап. окраине г. Мценска, у впадения оврага Пруднице в р. Зуша. Точная дата основания М. м. неизвестна. Считается, что мон-рь был устроен в кон. XVI — нач. XVII в. в связи с возведением Малого острога за пределами Мценска (*Иерофей (Добрицкий)*. 1900. С. 3). Возможно, впервые М. м. упоминается в писцовой книге Га-



лической четверти Василия Васильевича Чернышёва и подьячего Осипа Богданова по г. Мценску 1624/25 г., в к-рой значатся 2, вероятно, монастырских деревянных «клецких» храма: во имя апостолов Петра и Павла и в честь Введения во храм Пресв. Богородицы с приделом прор. Илии, а также кельи. В 80-х гг. XVII в. на средства столыника С. В. Рагозина воз-



Церковь в честь  
Введения во храм Пресв. Богородицы  
с приделами во имя  
апостолов Петра и Павла  
и прор. Илии  
в Малом остроге Мценска.  
80-е гг. XVII в.  
Фотография. 2015 г.

ведена 7-главая каменная ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы с приделами во имя апостолов Петра и Павла и прор. Илии. К кон. XVII в. разросшаяся Стрелецкая слобода Малого острога стала стеснять монахов, и воеводы Мценска начали изгонять их из Малого острога. По легенде, один из воевод сжег М. м.

22 дек. 1694 г. указом митр. Сарского и Подонского *Евфимия (Рылкова)* М. м. был переведен на новое место — окраину Мценска, в овраг Пруднице на р. Зуша. Эту территорию пожаловали насельникам дворяне Протасовы, считавшие себя в родстве с правосл. членом Рады Великого княжества Литовского боярином и па-

Мценский  
Петропавловский мон-рь.  
Фотография. Нач. XX в.

местником Мценска Григорием Протасьевичем, переехавшим на службу в Москву вместе с родителями прип. *Даниила Переславского* в сер. 30-х гг.

XV в. Возможно, в кон. XVII в. Протасовы стремились возродить свои духовные связи с местом службы предка.

Благотворители М. м. — помещики Рагозины обратились к воеводе с жалобой на Протасовых за то, что они якобы «снимали» монахов перейти на новое место. Воевода спросил у братии, где они хотели

бы жить, и те указали на новое место (*Он же*. 1858. С. 26–27). При переезде насельники с настоятелем (1687–1695) игум. Германом почти ничего не взяли с собой. К 1858 г. из монастырского имущества сохранилось лишь Евангелие с серебряными наличниками, на к-рых была сделана надпись о дарении помещиками Рагозиными в 1684 г. (Там же. С. 27). Со временем вокруг М. м. возникла Подмонастырская (Игумнова) слобода.

После переезда мон-ря церковь, отстроенная в 80-х гг. XVII в., стала приходской, в 1930 г. была закрыта, в 1947 г. возвращена верующим и более не закрывалась.

В 1695 г., при игум. Германе, заложен и вскоре построен кирпичный собор в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом во имя апостолов Петра и Павла — бесстолпный одноглавый 2-светный четверик с 3-частным алтарем. К 1764 г., при игум. Моисее, на территории М. м. находились помимо собора деревянная ц. в честь Сретения Господня над св. воротами, 2 настоятельские (с сениями) и 7 братских келий, ветхая хлебня, житенный амбар, склад и погреб. Вокруг М. м. была кирпичная ограда длиной 175 саж. (ок. 350 м) с 2 башнями и 2 воротами. Во 2-й пол. XVII в. М. м. имел 4 двора крестьян, к 1744 г. за обителью числились 74 крестьянина в Игумновой слободе (ЧОИДР. 1860. Кн. 3. Отд. 1. С. 149). В 1722 г. она была приписной к Троице-Сергиевому монастырю (ОДДС. Т. 2. Ч. 2. Прил. 68. № 18). До 1764 г. М. м. владел 4 дес. земли, где располагались монастырские постройки, березовая роща, 2 огорода и сад.

В 1764 г. земельные владения у мон-ря были изъяты, и обитель выведена за штат. Согласно описи мон-ря 1788 г., кроме единственного каменного собора в честь Покрова Пресв. Богородицы с приделом во имя апостолов Петра и Павла и колокольней, на территории М. м. находились 2 настоятельские кельи, ветхая деревянная хлебня, 3 братские кельи, в т. ч. одна без печи, и 2 ветхих амбара. После 1788 г. возведена деревянная ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение». В обители проживали не более 10 чел. (*Иерофей (Добрицкий)*. 1858. С. 39–40).

После 1764 г. М. м. возглавляли иеромонахи в должности строителей. По увольнении строителя (20 сент.

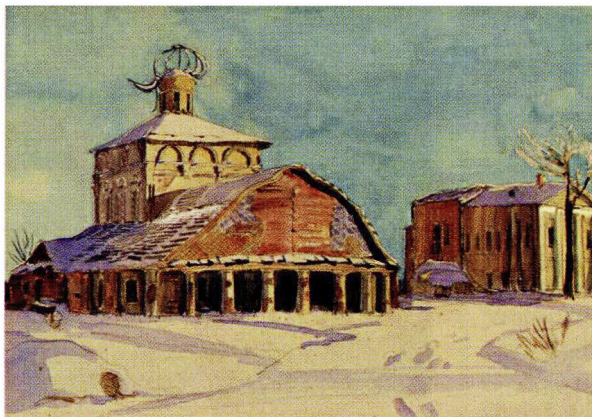


1798 — 2 марта 1799) иером. Сосниатра у мон-ря ок. 2 лет не было начальника, и обитель оказалась на попечении настоятеля орловского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря архим. Модеста. 15 авг. 1800 г. монастырь возглавил строитель Амвросий. 27 янв. 1820 г. в М. м. переведены архимандрия, штат, степень и движимое имущество из орловского Успенского мон-ря, обращенного в архиерейский дом Орловской епархии. С 30 нояб. 1827 по 11 сент. 1829 г. М. м. возглавлял архим. Арсений (Москвитин; впосл. митр. Киевский и Галицкий), с 11 сент. 1829 до июля 1833 г. — архим. Исидор (Никольский; впосл. митр. Новгородский, С.-Петербургский и Финляндский).

В кон. XVIII в. помещики Лукины передали обители 56 дес. земли, из к-рых 46 дес. были пригодны для хлебопашества, имп. Павел I Петрович пожертвовал 26,5 дес. земли и мельницу в Севском у. Рост доходов в 1-й пол. XIX в. позволил приступить к масштабному строительству. В 1807 г. была разобрана колокольня, и в 1812 г., вероятно на ее месте, построена 3-ярусная кирпичная колокольня. На ней — 8 колоколов, самый большой из к-рых отлит в 1858 г. бронницкими купцами П. С. и М. Т. Хоботовыми и весил 313 пудов 12 фунтов. В юго-вост. углу монастыря, на месте разобранный деревянной Знаменской ц., был возведен одноименный 2-этажный кирпичный храм (1813–1821) в стиле классицизма. В 1848 г. церковь перестроили для совершения зимних богослужений, в ней появился сев. престол во имя апостолов Петра и Павла. Под храмом, на нижнем этаже, разместились различные службы: братская трапеза с поварней, столярная и кладовая.

Подвергся внутренней перестройке и Покровский собор. Так, в 1809 г. сооружена соборная панерть в стиле классицизма. 19 авг. 1812 г. придел апостолов Петра и Павла пересвящен во имя блгв. кн. Александра Невского. Придел, пристроенный к церкви с юж. стороны, освящен 11 сент. того же года во имя апостолов Петра и Павла, но и он 16 окт. 1852 г. был пересвящен в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных».

В 1847 г., при настоятеле (1846–1860) архим. Иерофее, обновлен старый братский корпус, а в следующем году возведен еще один, 4-келейный.



прмч. Иоасафа. Церковь была закрыта в 30-х гг. XX в., окончательно раз-

*Собор в честь  
Покрова Пресв. Богородицы  
(1695 г. — нач. XVIII в.,  
перестроен в 1809 г.).  
Акварель. 1943 г.  
(Немецкий исторический  
музей, Берлин)*

рушена после войны. По воспоминаниям очевидцев, некая часть храма, «которую местные жи-

тели называли «часовней», еще стояла после войны и, более того, в ней шла служба». Вскоре храм был разрушен. С 1855 г. ежегодно 12 авг. совершался крестный ход из М. м. по городу.

В 1852 г. выстроен настоятельский корпус, на нижнем каменном этаже которого оборудовали малую кухню, просфорню и 3 братские кельи. Ограда, конюшни и скотный двор, а также баня были каменные, проч. постройки — деревянные на каменных фундаментах. В 1854–1855 гг. юж. часть ограды разобрали и вместе с ней на нек-ром расстоянии построили новую, с 2 башнями, крытыми железом, прибавив тем самым мон-рю земли. В 1856–1857 гг. с вост. стороны также была выстроена каменная ограда с въездными воротами. Скотный двор с избой, конюшня с экипажным помещением первоначально находились внутри обители, но между 1846 и 1853 гг. вынесены за ограду и устроены вновь на каменных столбах, был построен также сарай для хранения сена.

В г. Мценске мон-рю принадлежала стоявшая на Московской ул. часовня во имя святых Кирика и Иулит-

ты (XVIII в.) с кельями. В 1857–1860 гг. на месте часовни по повелению архим. Иерофея выстроена кирпичная ц. во имя Всех святых, приписанная к обители. В 1887 г. сооружены боковые приделы во имя святых Кирика и Иулитты и во имя

некоторое время управлял мон-рем. «...Он с особенным рвением занимался делами монастырскими, и постоянно находился при производимых постройках; сам вел всю отчетность по управлению; принимал посетителей; неопустительно бывал

Одним из почитаемых подвижников был иером. Мелхиседек (Орнатов Михаил Филиппович; † 10 сент. 1846), проживавший в мон-ре с окт. 1839 г. и служивший казначеем. Он отличался кротостью и миролюбием в отношениях с братней. Был аскетом, спал на доске, «сделанной зубцами, в виде рубеля, употребляемого обыкновенно при катанье белья», носил вериги — железные цепи (ок. 30 фунтов), стальную кольчугу, опоясывался железным поясом. Яркие проповеди и подвижничество служение иером. Мелхиседека привлекали в М. м. множество паломников, в т. ч. и крупных землевладельцев Мценского у. Шеншинных. Среди его духовных учеников был и мценский прот. Илия Соколов. Архиеп. Орловский и Севский *Смарагд (Крыжановский)* называл подвижника «чело-



*Часовня во имя  
мучеников Кирика и Иулитты.  
XVIII в.  
Гравюра кон. XIX в.  
по рисунку нач. XIX в.*

веком жизни благодатной и поучительной». После смерти 9 мая 1846 г. настоятеля архим. Стефана иером. Мелхиседек

некоторое время управлял мон-рем. «...Он с особенным рвением занимался делами монастырскими, и постоянно находился при производимых постройках; сам вел всю отчетность по управлению; принимал посетителей; неопустительно бывал



в храме и совершал богослужение; словом, — он жил и действовал как всякий обыкновенный хороший настоятель» (ЖПодв. Сент. С. 161–162). Особая дружба связывала перомонаха с мценским юродивым Иваном Коробочкиным (Иванушкой Дурач-

Толгский образ Божией Матери, икона Божией Матери «Знамение» и Тихвинский образ Божией Матери (1752).

В 1923 г. М. м. закрыли, в 30-х гг. XX в. в постройках устроили тюрьму для раскулаченных крестьян. В Знаменской ц. располагался клуб железнодорожников («Клуб Ильича»), где устраивались



Церковь в честь  
иконы Божией Матери  
«Знамение».  
1813–1821 гг.,  
перестроена в 1848 г.  
Фотография. 2012 г.

ком), к-рый и предсказал кончину пером. Мелхиседека на 40-й день после своей смерти. Предложение о канонизации пером. Мелхиседека вынесено на Поместном Соборе 1918 г., но так и не было осуществлено.

К 1858 г., при архим. Иерофее, в штате М. м. состояли 37 насельников и 9 служителей, к 1900 г. — 46 чел. Годовой доход составлял 414 р. 90 к. В 1907 г. во владении монастыря имелось 376 дес. земли, мельница в Севском у., ок. 10 голов рогатого скота и 10 лошадей. В 2 школах при М. м. обучался 151 ученик. На территории обители захоронены представители дворянских родов: Шеншиных (на паперти собора), Протасовых, Хованских, Юсуповых, Шениных, Кривцовых, Офросимовых и др. Кроме того, в мон-ре погребены мн. игумены, строители и архимандриты. Архим. Иерофей замечал, что «достохвальнейшей чертой» обители было то, «что она никогда и ни с кем не имела тяжёлых и спорных дел, и ни к чему не простирала излишних домогательств» (*Иерофей (Добрицкий)*. 1858. С. 36).

Самыми древними из книг б-ки М. м. являлись рукописное Евангелие (XVI в.?), Трифологий (М., 1637), а также планы и межевые книги мон-ря 1788–1797 гг. Ризница и б-ка были значительно расширены в 1820 г., когда в мон-рь поступило имущество орловского Успенского мон-ря. Чтимыми святынями были иконы Христа Спасителя (размером в человеческий рост),

киносансы. В годы Великой Отечественной войны близ Мценска проходили бои, городским

постройкам был нанесен немалый ущерб. В здании Знаменской ц. в 60-х гг. XX в. была открыта спортивная школа, затем мастерские. К 2017 г. сохранились алтарные апсиды Покровского собора, а также келейный корпус и остатки ограды. Знаменская ц. утратила колокольную и ротонду над центральным четвериком, но основное помещение сохранилось. Храм передан правосл. общине, с 18 июля 2004 г. в нем регулярно совершаются богослужения. Лит.: ИРП. Ч. 5. С. 132–133; Описание мон-рей, в Рос. империи находящихся. М., 1817<sup>1</sup>. С. 87; *Гавриил (Розанов)*, еп. 1858; То же / Ред. И. Токмаков, И. Ливанский. Орёл, 1900<sup>2</sup>; *Неделин В. М., Ромашов В. М.* Архитектурные древности Орловщины. Орёл, 1998. Кн. 2; *Аниканов В. Ф.* На древней земле вятичей. Мценск, 2000; *Неделин В. М.* Древние города земли Орловской, XII–XVIII вв.: История. Архитектура. Жизнь и быт. Орёл, 2012; *Ковалёва М. В.* Пограничная крепость ВКЛ: Мценск в XIV–XV вв.: Полит. и культ. аспект // УЗ Орловского гос. ун-та. 2016. № 3(72). С. 48–53.

Д. Б. К.

**МЦЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Орловской епархии РПЦ, названо по г. Мценск, адм. центру Мценского р-на Орловской обл. 9 марта 2017 г. Синод, заслушав рапорт Орловского митр. *Антония (Черемисова)* о назначении ему викарного епископа, постановил избрать викарием Орловской епархии с титулом «епископ Мценский» клирика Орловской епархии игум. Алексея (Заночкина). 13 марта 2017 г. он был

возведен в сан архимандрита, 9 апр. того же года его архиерейскую хиротонию в Москве возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2017. № 4. С. 10.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Алексея (Заночкина) во еп. Мценского, вык. Орловской епархии // ЖМП. 2017. № 5. С. 37–39.

**МЦИГНОБАРТУХУЦЕСИ** [груз. მცხნობარტუხუცესი], должность высшего сановника при грузинском царском дворе, возглавлявшего личную канцелярию царя, глава 26 мцигнобари — делопроизводителей, потариев. М. становились представителями черного духовенства (монашествующие) (*Бердзенишвили*. 1965. С. 9–10; *Антелава*. 1983. С. 101). Впервые Евфимий упоминается как М. и участник Гргильского церковного Собора, проходившего в 1046 г. в южногруз. исторической пров. Кларджети в источнике XI в. (*Сабинин*. 1882. С. 616). Петр Вест упоминается как М. в приписке к Праздничной Мине 1085 г. (*Жордания*. Хроники. 1893. Т. 1. С. 232).

Роль М. возросла после того, как эта должность с целью усиления позиции Церкви в управлении гос. аппаратом и решении общегосударственных вопросов была объединена с должностью архиерея, возглавлявшего Чкондидскую епархию Грузинской Православной Церкви; М. стали называть чкондидел-мцигнобартухуцеси. Первым известным по источникам архиереем, занимавшим пост М., был гос. деятель и сподвижник царя Грузии св. *Давида IV Строителя* (1089–1125) св. *Георгий Чкондидели*, принимавший активное участие в *Руис-Урбнисском Соборе* и названный в Уложениях Собора «светочем» и «оком» Собора. По мнению грузинских историков И. А. *Джавахишвили*, Н. А. *Бердзенишвили*, М. Д. *Лордкипанидзе*, А. Киквидзе, И. П. *Антелавы*, Ш. А. *Месхия*, со времен св. Давида IV чкондидел-мцигнобартухуцеси являлся главным везиром (премьер-министром) Грузии. Некоторые ученые (*Джавахишвили*, *Бердзенишвили*, *Месхия*, Р. В. *Метревели*) считают, что слияние должностей М. и Чкондидского архиерея произошло во время или после Руис-Урбнисского Собора. Однако следует отметить, что в Уложениях Собора М. Георгий назван владыкой, т. е. к началу Собора он уже занимал одну из церковных кафедр (в источнике не указано,



какую именно) Грузинской Церкви (Антелава. 1983. С. 103). Т. о., можно предположить, что слияние должно было произойти и до Собора, возможно, при царе Грузии Георгии II (1072–1089) (Абашидзе. 2013. С. 150). В источнике сер. XIV в. «Распорядок царского двора» о М. сказано, что он вхож в казнохранилище, «так как он отец царю, соответственно, и любой вид попечительства (о царстве. — Авт.) не может осуществляться без него» (Распорядок царского двора. 1991. С. 28). Известно, что М. являлся председателем высшего судебного органа Грузии — Сааджо кари (груз. საადჯო კარი — Челобитный двор), а также управлял мон-рями, подчинявшимися непосредственно царю.

Известны имена неск. чкондидел-мцигнобартухуцеси: Георгий (1104/05–1118), Симеон (1118–1141), Иоанн (1161–1178), Антоний (1178/79–1184), Михаил (1184–1190), Антоний (1190–1204), Феодор (с 1205), Арсений (1248 (?) — 1265), Георгий (2-я пол. XIV в.). С кон. XIV в. упоминание о М. встречается реже, постепенно (очевидно, с окончательным распадом единого груз. гос-ва) эта должность была упразднена (Метрели. 2013. С. 70).

Ист.: Сабини М. Рай Грузии. СПб., 1882 (на груз. яз.); Уложение Русско-Грузинского Собора // ПГП. 1970. Т. 3. С. 105–127; Распорядок царского двора. Тб., 1991; Картели Цховребя: История Грузии. Тб., 2008.

Лит.: Бердзенишвили Н. А. Вопросы истории Грузии. Тб., 1965. Т. 2. С. 5–57 (на груз. яз.); Джавахишвили И. А. История груз. права // Он же. Сочинения. Тб., 1982. Т. 6. С. 258–341 (на груз. яз.); Антелава И. П. Центральное и местное управление Грузии в XI–XIII вв. Тб., 1983. С. 100–121 (на груз. яз.); Абашидзе З. Д. Еще раз о должности мшигнобартухуцес-чкондидели // Вопросы истории религии. Тб., 2013. Вып. 2. С. 137–150 (на груз. яз.); Метрели Р. В. Святой Давид Строитель. Сток-гольм, 2013. С. 50–59.

### 3. Абашидзе

**МЦХЕТА** [груз. მცხეთა], первая столица восточногруз. царства *Картли* (Иберия) (IV–III вв. до Р. Х. — нач. VI в.), военно-политический, религиозный, экономический, просветительский центр Грузии. После объявления христианства гос. религией Картли (ок. 326) — кафедра Предстоятеля Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). В 1994 г. исторические памятники М. — храм *Джвари*, кафедральный собор *Светицховели*, мон-рь *Самтавро* включены в список Всемирного наследия ЮНЕСКО.



Мцхета. Вид с Армазихе-Багнети.  
Фотография. 2016 г.

**География.** Город расположен у слияния рек Арагви и Кура в исторической провинции Грузии *Шид-Картли*. По описанию историка XVIII в. *Вахушти Багратиони*, М. «лежит между горами: на восточной стороне от нее вздымается гора Джваро-Зедазнийская, на западной — Саркинетская (хребет Схалтба. — Авт.), на южной — гора Картли и Карсани (отроги Тriaлетского хребта — Авт.)». К северу от М. находится крепость Белтисцихе (ныне Бебрисцихе, на правом берегу р. Арагви) (*Вахушти Багратиони*. 1904. С. 68, 70; Он же. 1973. С. 349, 351). Однако в период античности и раннего средневековья территория М. была значительно больше, в нее входили: Цицамури (античное Севсавора), Саркине (букв. — место добывания железа, металлургический р-н Древней М., локализуется в окрестностях мон-ря *Шиомгвиме*), Земо-Авчала, Накулбакеви (городище на территории совр. Тбилиси), Карсани, Мухатгверди, Калоубани-Кодмани. В груз. нарративных источниках Древняя М. именуется «Город великий Мцхета» (ქალაქი დიდი მცხეთა) или «Великий город Мцхета» (დიდი ქალაქი მცხეთა) (Обращение Грузии // ПДГАЛ. 1964. Т. 1. С. 116, 118; То же. 1989. С. 37; *Леонтий Мровели*. 1955. С. 17, 85–86; Он же. 2008. С. 20, 48). В научной лит-ре закрепилось название Большая, или Великая М. (დიდი მცხეთა). Большая М. делилась на 2 части по течению Куры: «внутренний город, Мцхета в сторону Мухнари» и «город в сторону Армази, Картли южнее Куры» (*Леонтий Мровели*. 1955. С. 43; Он же. 2008. С. 30). Через М. проходили дороги, связывающие царство Картли с соседними странами: Колхидой, Арменией, Алба-

нией Кавказской, а также с Сев. Кавказом, и международный торговый путь, идущий из Индии к черноморским греч. городам.

**Этимология названия.** Согласно исторической традиции, сохранившейся в сочинении еп. *Леонтия Мровели*, М. основана Мцхетосом, старшим сыном Картлоса, мифического этнарха грузин. В «Жизни грузинских царей» сказано, что «Мцхетос, превосходивший как богатырь своих братьев, остался жить на земле своего отца Картлоса, к-рая и называется ныне Армази. Он же построил город в междуречье, у слияния Куры и Арагви, и назвал город своим именем — Мцхета» (*Леонтий Мровели*. 1955. С. 9; Он же. 2008. С. 16). В научной лит-ре бытуют разные мнения: некие исследователи название М., как и распространение культов хетто-малоазийского происхождения, связывают с племенем мосхов/месхов, проживавших в юго-зап. районах Грузии (*Меликишвили*. 1959. С. 111; *Лордкипанидзе*. 1989. С. 309–312); др. ученые не исключают связь названия М. с грузинско-заванским словом *ჭიხე* (крепость) (*Климов*. 1964. С. 239; *Кавтарадзе*. 2010/2011. С. 57–58).

**История.** Археологические данные свидетельствуют о том, что М. и ее окрестности были заселены не позднее V–IV тыс. до Р. Х. Начиная со 2-й пол. IV в. до Р. Х. в долине р. Кура стали возникать города, представляющие собой крупные центры ремесла и торговли и владеющие обширной сельскохозяйственной территорией. Одним из таких городов являлась М., ставшая столицей Картли (Иберии). В груз. летописях («Обращение Картли», сочинения еп. Леонтия Мровели) М. называли «царственным градом...



где владичествуют боги и царствуют цари». Царская резиденция располагалась на холме Багинети, возвышающемся на правом берегу Куры. Согласно древнегруз. исторической традиции, первый царь Картли Парнаваз воздвиг статую верховного бога Армази на вершине Мта-Картли (гора Картли) и окружил стеной; с тех пор это место стало называться Армази. Последующие цари продолжили строительство, превратив Армази в акрополь: Саурмаг и Мирван достроили Армази и воздвигли идолов Айнину и Данину на дороге в М., Арсок окружил город стеной, Арик построил в Армази внутреннюю крепость (Обращение Грузии // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 82; То же. 1989. С. 23–24). В греч. надписях, выявленных во время раскопок на холме Багинети (1993–1996), сообщается о строительной деятельности высших сановников во II–III вв.; выяснилось, что построенные бани и проведенные водоканалы преподносили в дар царским особам (*Каухчишвили*. 2004. С. 227–229).

Местоположение холма Багинети обеспечивало контроль за всеми основными магистралями. По сообщению греч. историка и географа *Страбона* (64/63 гг. до Р. Х. — 23/24 гг.), «из области северных кочевников идет трудный трехдневный подъем, после чего следует узкая речная долина вдоль Арага, по которой проходит дорога, равная четырехдневному переходу для одного человека. Конечный участок дороги охраняется неприступным укреплением (некоторые исследователи идентифицируют его с крепостью Гартискари в груз. источниках. — *Авт.*)... Проходы же из Армении — это ущелье Кира и Арага. Ведь выше слияния этих рек расположены на скалах укрепленные города, приблизительно в 16 стадиях друг от друга; на Кире — Гармоника (*Ἀρμόνική*, является греч. озвучиванием груз. Армазихе. — *Авт.*), а на другой реке — Севсамора. Этими дорогами воспользовался сначала Помпей, двинувшись из Армении, а затем Канидий» (*Strabo*. Geogr. XI 3. 5). Поход Помпея в Иберию (Картли) в 65 г. до Р. Х. подробно описан в «Римской истории» *Диона Кассия Кокцеяна*. Согласно этим сведениям, рим. полководец быстро дошел до города, называвшегося Акрополем. Город лежал у самого ущелья и был хорошо укреп-

лен. Однако царь Картли Арток не решился дать бой у Акрополя; он перешел Куру и сжег мост. Гарнизон сдался противнику. Помпей овладел проходами, поставил стражу и двинулся против Артока (*Dio Cassius*. Hist. Rom. XXXVII. 1. 1–5). Акрополь подразумевает не только Армазихе, но и собственно М. на левом берегу Куры. В таком же широком смысле употребляется Армази (Гармаст, Harmastus) в сочинении рим. писателя I в. *Плиния Старшего*, где он назван главным городом Иберии, напротив которого лежали Кавказские врата, т. е. Дарьяльское ущелье (*Plin. Sen. Natur. Hist.* VI 29–30). Топоним «Мцхета» впервые засвидетельствован в «Географическом руководстве» Клавдия *Птолемея* (II в.). В описании Иберии он упоминает города Армактику (*Ἀρμάκτικα*, *Ἀρμάσικα*) и Местлету (*Μεστλέτα*), т. е. Армазихе и М. (*Ptolem. Geogr.* V 10. 3) — две основные части Большой М. Урбанизация территории совр. М. (левобережье Куры), согласно сведениям «Обращения Грузии», происходила в течение II–I вв. до Р. Х.: процесс начался в правление 8-го картлийского царя Братмана («в Мцхете положено было начало городу») и закончился при 11-м царе Роке («совершенно окончил Мцхету») (Обращение Грузии // ПДГАЛ. 1964. Т. 1. С. 82; То же. 1989. С. 24). К нач. IV в. центром городской жизни Большой М. являлась ее левобережная часть. Повествуя о деятельности просветительницы Грузии св. равноап. *Нины* в М., арм. историк V в. *Мовсес Хоренаци* дважды подчеркнул, что город лежал напротив «изображения громовержца Арамазда (Армаза. — *Авт.*)», «по ту сторону могучей реки (Куры. — *Авт.*)». Также Хоренаци привел интересную деталь: жители М. поклонялись Армазу «ежедневно на рассвете, каждый с кровли своего дома... Если же кто хотел принести жертву, то переправлялся через реку и совершал жертвоприношение перед храмом» (*Мовсес Хоренаци*. 1984. С. 171). В «Географии» другого арм. историка *Анании Ширакаци* (VII в.) также названа М., а Армазихе не упоминается (*Geography of Ananias*. 1992. P. 57, 57A).

Подходы к Большой М. были хорошо защищены мощными крепостями Гартискари и Бебрисихе (с севера), Цихедиди и Саркине (с запада), Накулбакеви и Земо-Авчала

(с юга-востока). Интересным фактом является «укрепление (крепостных) стен» Армазской крепости, произведенное римлянами для царя иберов Митридата, «друга Цезаря и друга римлян», о чем говорит датированная 75 г. греч. надпись Веспасиана, Тита и Домициана, найденная в 1867 г. на правом берегу Куры в местности Накулбакеви (*Каухчишвили*. 2004. С. 251–252).

М., как и мн. города М. Азин, отличалась этнической нестрогой. Основное население составляли грузины. Они считались слугами божества Армази. После Крещения Картли христ. население М. стало слугами Светицховели — главного храма Картлийской Церкви. Самую значительную негруз. диаспору составляли евреи. Согласно сообщениям источников, включенных в свод груз. летописей «*Картлис Цховреба*», появление евреев в Картли связывалось со взятием Иерусалима вавилонским царем *Навуходоносором* (586 г. до Р. Х.) (*Леонтий Мровели*. 1955. С. 15–16), затем, во время 2-го потока их эмиграции, — со взятием Иерусалима Веспасианом в 70 г. (Там же. С. 44). В хронике «*Мокцевай Картлисай*» (Обращение Картли), в к-рую проникли сочинения, написанные представителями евр. колонии в М. (главой мцхетских иудеев IV в. св. *Абиатаром*, его дочерью св. *Сидонией*), можно найти другое, более конкретное указание. Так, в чешском варианте этой хроники князь Васпураканский говорит Абиатару, что прошло 503 года с тех пор, как «отцы ваши (т. е. предки евреев. — *Авт.*) пришли сюда» (Обращение Грузии // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 102–103). Это позволяет датировать появление евреев в Картли 60–70-ми гг. II в. до Р. Х. Особенно велика была заслуга евр. диаспоры в распространении христианства. В научной литературе было высказано предположение, что нудеохристиане проповедовали христианство в Картли задолго до его признания гос. религией (*Мгалоблишвили*. 1988. С. 105). Значительную колонию М. составляли также персы-огнепоклонники. Еп. Леонтий Мровели их появление относит к правлению 4-го картлийского царя Парнаджома, который «возлюбил веру персидскую, огнепоклонство, вызвал из Персии огнеслужителей и магов, поселил их в Мцхете, в том месте, которое ныне называется Могвта»



(*Леонтий Мровели*. 1955. С. 29; *Он же*. 2008. С. 26). Особенно усилилось присутствие персов в М. в V–VI вв. (*Джуаншера Джуаншеряни*. 1955. С. 145; *Он же*. 2008. С. 77; Мученичество Евстафия Мцхетского // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 30–45). Кроме служителей культа, в М. проживали персы-ремесленники, объединившиеся в разные корпорации (напр., бабмачники и чувячники). От этих этнорелиг. общин произошли названия разных кварталов М.: Уриатубани (ურიათუბანო — поселение евреев), Могвта (მგვტა — поселение магов) и др. В М. были также общины греков, сирийцев, армян, турко- и ираноязычных кочевников, служащих наемниками картлийских царей. До христианизации страны в М., как и по всей Грузии, были распространены 2 письма: греческое и армазское (арамейское). О распространении грамотности среди среднего населения М. свидетельствуют обнаруженные письменные принадлежности в погребении II в. на территории Светицховели. Археологические находки из Большой М. подтверждают, что в М. значительно были развиты земледелие, виноградарство, производство стекла, златокузнечество. Высоким уровнем отличалось зодчество. Заслуживает внимания упоминание мцхетских главного художника и зодчего Аврелия Ахониса и старшего зодчего Ахилла в 2 греч. эпиграфических памятниках IV–V вв., обнаруженных на территории М. (*Каухчишвили*. 2004. С. 230, 256). Многочисленные римские, парфянские и сасанидские монеты, а также богатые изделия свидетельствуют о тесных контактах Картли и ее столицы с внешним миром.

Принятие христианства гос. религией Картли коренным образом изменило облик М. Средоточием столицы стал собор Светицховели, воздвигнутый на месте захоронения Хитона Господня. В М. хранилась еще одна из величайших святынь христ. мира — спячка прор. Илии. Строительство первых церквей в М. связано с местами деятельности св. Нины. Царь св. *Мириан* построил «Нижнюю церковь» (Светицховели) и назвал ее «Святая святых»; также с участием «многочисленного народа» из камня он построил «Верхнюю церковь» (Самтавро) «в ежевичной куце Нины» (Обращение Грузии // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 159–

160; То же. 1989. С. 57). С важными евангельскими местами связана топонимика окрестностей М. Так, на берегу Куры, где были крещены грузины, сохранилась пещера с развалинами церкви, называемой Бетлеми (т. е. Вифлеем). На правом берегу Куры, напротив М., с юж. стороны возвышается гора Табори (т. е. Фавор), на ней находилась ц. Преображения Господня, построенная в ознаменование крушения идолов св. Ниной. К северу от М., напротив Табори, находится гора Елеони (Елеонская, т. е. связавшая с Вознесением Господним). На расстоянии 8–9 км к юго-востоку от М. находится мол-рь Бетания (т. е. Вифанья). Река Арагви, омывающая М. с северо-востока, осмыслялась как нерусалимский ручей Кедрон, к-рый протекал в Гефсиманском саду: на левом берегу Арагви, напротив М., стоит высокая гора Голгофа, склон которой, обращенный к М., называется Гефсиманией. В центре Гефсимании находится считающийся целебным источник Дзудзус-цкаро (от ღუღუბ — грудь, и უჯბო — источник), символизировавший Овчую купель (см. ст. *Вифезда*). В Гефсимании также находилась ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. На горе Голгофа св. Мириан воздвиг крест св. Нины; позже здесь был построен храм Джвари (ჯვარბო — крест). С северной и южной сторон к храму примыкали маленькие церкви, отделявшиеся от него небольшим крытым двором. Северная называлась Голгофской церковью (*Кекелидзе*. 1957. С. 362–363). К ранним церковным строениям М. относятся также Антиохия, построенная не позже VI в. у слияния Куры и Арагви, и ц. св. Нины на Мта-Картли (V–VI вв.). О строительстве церквей приемниками св. Мириана повествуют древнегруз. летописи. Согласно «Обращению Картли», во 2-й пол. IV в. «азнауры выстроили в Мцхете святую ту церковь и с деревнями и поместьями в Картли подчинили ее большой церкви (не идентифицируется. — *Авт.*)», а в нач. V в., в царствование Арчила, «азнауры построили (церковь. — *Авт.*) святого Стефана на Арагви (Степанцмицда, иногда отождествляют с Антиохией. — *Авт.*)» (Обращение Грузии // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 92; То же. 1989. С. 28). Иеротопонимы Большой М. красноречиво свидетельствуют как о тесных контактах М. со Св. землей, так и о постепенном ос-

мыслении М. как «Второго Иерусалима» (*Чхартушвили*. 2009. С. 131–150; *Мгалоблишвили*. 2013. С. 8–41). Святыни М. являлись важнейшими центрами паломничества на раннехрист. Кавказе. Мцхетский Джвари в числе значимых центров ГПЦ упомянут во «Всеобщем послании» арм. католикоса *Авраама I Албатанец* арм. пастве, созданном после грузино-арм. церковного раскола (607/608): католикос запретил армянам, принявшим монофизитство, поклоняться груз. святыням, в т. ч. мцхетскому Джвари (Книга посланий. 1968. С. 122). В сер. VI в. сир. отцы, пришедшие в Грузию под предводительством прп. *Иоанна Зедазнийского*, основали в окрестностях Большой М. монастыри *Зедазени* и *Шиомгвие*. Однако обряд захоронения IV–V вв. на Самтаврском могильнике свидетельствует о том, что после офиц. крещения Картли язычники даже в М. долгое время сохраняли свою религию и обычаи (*Sagona*. 2010. P. 323).

Левобережная М. стала усыпальницей царей Картли. Во 2-й пол. V в., при царе св. *Вахтанге Горгасали*, М. стала резиденцией католикосов. На левом берегу Куры располагался также царский дворец. На правом берегу, в Армазисхеви, как и в первые века от Р. Х., сохранялась резиденция высших сановников — питиашей и спасетов. После перенесения столицы в Тбилиси (кон. V — нач. VI в.) М. осталась церковным центром страны. Долгое время она сохраняла экономическое и политическое значение, оставалась развитым и довольно густонаселенным городом, что подтверждают археологические исследования. С упразднением царской власти в Картли в нач. VI в. М. стала резиденцией персид. шахиства (от *შობ* — крепость, *შაჰო* — глава), в ведении которого находились как военные, так и адм. дела; здесь же располагался персид. гарнизон. О гонении на христиан источники не сообщают. Позволялся даже брак огнепоклонников с христианами. Однако персов, принявших крещение, жестоко карали. Одним из первых таких мучеников был мцхетский ремесленник *Евстафий Мцхетский*. М. стала идеологическим центром борьбы против владычества персов. По сообщению *Джуаншера*, «в Мцхетском епископате каждый вторник собираются и творят помяновение первомученика Стефана



и всех мучеников, что были закланы в пору великого засилья персов, и епископа Некресского Абиба (сщмч. Авива, сщ. Некресского, одного из 12 сщ. отцов. — *Авт.*)» (*Джуаншер Джуаншерияни*. 1955. С. 229; *Он же*. 2008. С. 107). Конец владычеству персов был положен визант. имп. *Ираклием* в 627 г. По его приказу в М., Тбилиси и Уджарме «все маги и служители огня или приняли крещение, или были истреблены» (Обращение Грузин // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 96; *То же*. 1989. С. 30; *Сумбат Давитисдзе*. 1955. С. 375; *Он же*. 2008. С. 223).

В сер. VII в. у границ Картли появились арабы. Хабиб ибн Маслама, по сообщению Аль-Балазури, выдал миру грамоту «жителям Тбилиси, (а также собравшимся. — *Авт.*) из Манджалиса (Манглиси. — *Авт.*), из Красного Джурзана», гарантируя «безопасность их церквей и келий, молитв и религий» (*Баладзори*. 1927. С. 12). Красный Джурзан (Кирмиз Джурзан) представляет искаженную форму словосочетания Армаз-Джурзан (Картли) (*Мухелишвили*. 1980. С. 23); у младшего современника Аль-Балазури, крупного исламского историка и теолога аль-Табари, в грамоте Масламы написано «население Тбилиси в Джурзане и земля ал-хУрмуз» (*Al-Tabari*. 1994. Р. 45–46), а у Якута — «От Хабиба ибн Маслама к населению Тбилиси, рустака Манджалиса и Армазского Джурзана» (*Якут*. 1964. С. 39). Армазский Джурзан, т. е. Картли, охватывал территорию Шида-Картли, преимущественно ее правобережье. Крепость Армази, выявленная в ходе археологических раскопок в 1960–1961 гг., локализуется на горе Мта-Картли и датируется ранним средневековьем (2-я пол. IV — 1-я пол. V в.); самые поздние слои относятся к VIII в. В 1-й пол. VIII в. «земля Армази» (Армазская Картли) как отдельная адм. область была упразднена и объединена с Зена-Сопели (В. Страной) (*Мухелишвили*. 1980. С. 26–28, 71).

Коренные изменения произошли в экономической жизни М. в VII–VIII вв., к этому времени город представлял собой полугарное поселение. Переломный процесс, к-рый начался в VI в., в груз. летописях описывается следующим образом: «Тогда Мцхета стала редеть, а Тбилиси — обстраиваться, Армаз стал падать, Кала — возвышаться» (Обращение Грузин // ПДГАЛ. 1963.

Т. 1. С. 95; *То же*. 1989. С. 29). Эти же сведения повторяют Джуаншер Джуаншерияни и Сумбат Давитисдзе. Окончательный удар М. как городского центру был нанесен арабами: походами Маслама ибн Абд аль-Малика (*Al-Tabari*. 1989. Р. 45) в 728–729 гг. и полководца Мервана ибн Мухаммада (Мурвана Глухого) в 736–738 гг. М. превратилась в маленькое поселение, охватывающее треугольный мыс у слияния Куры и Арагви. Согласно Вахушти Багратиони, М. «после Кру (Мурвана Глухого. — *Авт.*) пришла в запустение. Говорят, не возобновляли город по причине усиления магометаи, дабы они не овладели им и тем не осквернили святыни» (*Вахушти Багратиони*. 1904. С. 68; *Он же*. 1973. С. 349). Сведения Вахушти косвенно подтверждают археологические данные — на Самтаврском могильнике не было выявлено ни одного мусульманского погребения. Несмотря на господство арабов, церковная жизнь в М. не прекращалась: в 70-х гг. VIII в. католикос Картли (Мцхетский) *Климент* воздвиг на вершине г. Зедзени большую базилику во имя св. Иоанна Предтечи. После освобождения Шида-Картли от непосредственного владения арабами (2-я пол. IX в.) в М. и ее окрестностях были построены церкви в Калюбани во имя вмч. Георгия (IX–X вв.) и Карсани (IX–X вв.), отреставрирована ц. во имя св. Нины на Мта-Картли (IX–X вв.). В 888 г. таокларджетский кн. Адарнасе Багратиони, внук св. *Ашота I Великого* (Багратиони), восстановил царскую власть и принял титул «царя картвелов» (т. е. Вост. Грузии). Для легитимации этого акта он ездил в М. и короновался в Самтавро, о чем говорится в однострочной надписи на триумфальной арке кафедрального (Силогава. 2011. С. 20–30, 54–67). В этой связи интересно сообщение араб. историка X в. *Масуди*: столицей царства Джурзан (Вост. Грузия) он называет «Масджид дзил-Карнай», т. е. М. (*Minorsky*. 1958. Р. 160–161. Not. 3). Вслед за политическим объединением Грузии в М. был воздвигнут новый собор Светицховели (1010–1029) как символ единства нового гос-ва, также был основательно реконструирован и расширен кафедральный собор Самтавро (XI). К X–XI вв. относится строительство ц. во имя вмч. Варвары в зап. части М. Не позже XI в.

была воздвигнута церковь в Кодмани (сохранилась лапидарная надпись этого времени), на руинах которой в XVI–XVII вв. была выстроена ц. во имя вмч. Димитрия Солунского. В XII в. с посвящением Пресв. Богородице были основаны мон-ри Армази (у среднего течения Армазисхеви; сохранилась строительная надпись с упоминанием католикоса-патриарха всей Грузии *Николая I (Гулаберисдзе)*, 50-е гг. XII в.) и Ахалкалакури (на правой стороне Куры, значительно переделан в кон. XIX в.).

М. не теряла стратегического значения, т. к. через нее проходили дороги, связывавшие западные (Абхазия, Эгриси) и юго-западные (Таокларджети) провинции Грузии с восточными (Кахети и Эрети). Через М. горцы Грузии — гудамкарцы — гнали стада на пастбища Сагурамо (Представление гудамкарских жителей гр. Гудовичу от 28 марта 1807 г. // АКАВ. 1869. Т. 3. С. 108). Высоты и ущелья вокруг М. являлись прекрасными средствами обороны. Во время нашествия персов в 1625 г. одним из предложений военного совета грузин было «пустить кызылбашей до Мцхеты и напасть на них с высот, охватив с обеих сторон... Так как мы будем в защищенных местах, перебьем их из ружей» (*Парсадан Горгиджанидзе*. 1926. С. 26; *Он же*. 1990. С. 78). Пошлины, собираемые с мцхетской таможни и мцхетского моста, составляли важную статью доходов *Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата*.

М. жестоко пострадала вслед за походами Тамерлана (кон. XIV — нач. XV в.). Согласно груз. хроникам, «была в ту пору вся Грузия безотрадно разрушенной нечестивым Тимуром, полностью разоренной была столица Мцхета, большая святая соборная церковь, а также все церкви и крепости» (Парижская хроника. 1991. С. 26). В XVI–XVIII вв. М. оставалась важнейшим духовным центром Грузии, здесь короновали и хоронили царей Картли и Картли-Кахети. По некоторым сведениям, святыням М. поклонялись даже мусульм. правители. Согласно «Парижской хронике», в нач. XVII в. персид. шах Аббас I решил разрушить М., но законники отговорили его. Когда шах подошел к мцхетскому мосту, он «снял саблю, разулся и прошел от моста до Свети Цховели; обошел крепость и вошел в нее; заставил разложить свой ковер перед





в М. Научные археологические изыскания в М. стали проводить с 1874 г. Масштабные археологи-

Вид на Мцхету.  
Фотография Д. И. Ермакова.  
Кон. XIX в.

ческие раскопки в М. начались в 1930 г. Для развития М. большое значение имело строитель-

во железной дороги Тифлис—Поти (1872), а также Земо-Авчалской ГЭС (1923–1938). В 1959 г. недалеко от М., в Мухатгверди, был построен 1-й в Закавказье атомный реактор. Статус археологического и архитектурного заповедника в 1940 г. получили Армази с окрестностями, в 1957 г. — территория Древней М. между Арагви и Курой, в 1966 — вся М. В 1956 г. М. возвращен статус города, она стала районным центром, в 1968 г. объявлена городом-музеем. В наст. время М. — центр края Мцхета-Мтианети.

Ист.: Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. М., 1893. Т. 1. Вып. 1: Греческие писатели (на рус. и греч. яз.); Вахушти Багратиони. География Грузии / Введ., пер. на рус. яз., примеч.: М. Джапаридзе. Тифлис, 1904; он же. История царства Грузинского. Тб., 1973. (КП; 4); Парсадан Гордиджанидзе. История / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1926 (на груз. яз.); То же / Пер.: Р. Кикпадзе и В. Пуртуридзе, исслед., указ.: Р. Кикпадзе. Тб., 1990; Баладзори. Книга завоевания стран / Пер. на рус. яз.: Н. Жузе. Баку, 1927; Джуаншер Джуаншеридзе. Жизнь Вахтанга Горгасали // КП. 1955. Т. 1. С. 139–244; То же // Картели Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 75–134; Леонтий Мровели. Жизнь грузинских царей // КП. 1955. Т. 1. С. 1–71; То же // Картели Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 13–43; он же. Обращение Грузии св. Цинной // КП. 1955. Т. 1. С. 72–138; То же // Картели Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 44–75; Симбат Давитисдзе. История и повествование о Багратионах // КП. 1955. Т. 1. С. 372–386; То же // Картели Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 221–242; Клавдий Птолемей. Географическое руководство. Сведения о Грузии / Сост., пер. на груз. яз.: Н. Ломоурн // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тб., 1955. Т. 32. С. 39–65 (на греч. и груз. яз.); Страбон. География / Греч. текст, груз. пер.: Т. Каухчишвили. Тб., 1957 (на груз. яз.); То же / Сост.: Г. Стратановский. М., 1964; Иакут. Сведения Иакута о Грузии и Кавказе / Араб. текст, груз. пер.: Э. Сихарулидзе. Тб., 1964 (на араб. и груз. яз.); Дион Кассий. Сведения Диона Кассия о Грузии / Греч. текст, груз. пер.: Н. Ломоурн. Тб., 1966. С. 60 (на греч. и груз. яз.); Книга послааний / Сост., арм. текст, груз. пер.: З. Алексидзе. Тб., 1968 (на арм. и груз. яз.); Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер.: А. Абдаладзе. Тб., 1984 (на груз. яз.); Al-Tabari. The History of al-Tabari. Albany, 1994. Vol. 14: The Conquest of Iran / Transl., annot. G. Rex Smith;

Vol. 25: The End of Expansion / Transl., annot. Khalid Yahya Blankinship; Обращение Грузии / Пер. на рус. яз.: Е. Такашвили; сост.: М. Чхартушвили. Тб., 1989; Парижская хроника / Пер., коммент.: Г. Аласани. Тб., 1991; The Geography of Ananias of Sirak: The Long and Short Recensions / Introd., transl. and comment. R. Newsen. Wiesbaden, 1992; Каухчишвили Т. Корпус греческих надписей Грузии. Тб., 2004 (на груз. яз.); Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший / Тексты, пер., коммент.: А. Подосинов, М. Скржинская. М., 2011; Силогава В. Древнегрузинские надписи Самтавро. Тб., 2011 (на груз. яз.).

Лит.: Церетели Г. Армазская билингва. Тб., 1941; Кекелидзе К. К вопросу об иерусалимском происхождении Грузинской Церкви // Он же. Этюды. 1957. Т. 4. С. 358–363; Minor-sky V. A History of Sharvan and Derbend in the 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Cent. Camb., 1958; Меликишвили Г. К истории Древней Грузии. Тб., 1959; Климов Г. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964; Мухелишвили Д. Основные вопросы ист. географии Грузии. Тб., 1980. Т. 2 (на груз. яз.); Мгалоблишвили Т. Раннехристианская Картли (IV–V вв.) // Машне (Вестник). Сер. языка и лит-ры / АН Груз. ССР. Тб., 1988. Вып. 1. С. 102–117 (на груз. яз.); она же. Новые Иерусалимы в Грузии. Тб., 2013 (на груз. и англ. яз.); Лордкипанидзе О. Наследие Древней Грузии. Тб., 1989; Мцхета / Сост.: М. Булиа, М. Джанджалиа. Тб., 2000 (на груз. яз.); Чхартушвили М. Мцхета как Новый Иерусалим: Иеротопия «Жития св. Цинпо» // Новые Иерусалимы / Сост.: А. М. Лидов. М., 2009. С. 131–150; Sagona A. et al. Bridging two Continents: Renewed investigations at Samtavro, Georgia // Tüba-ar. Ankara, 2010. Vol. 13. P. 313–334; Каваградзе Г. О древнейшем местонахождении и наименовании Мцхеты // Шромели (Труды) / Ин-т истории и этнографии. Тб., 2010/2011. Вып. 10/11. С. 49–60 (на груз. яз.).

Г. Четишвили

**Археология.** Территория Вел. М. является наиболее крупным местом археологических раскопок в Грузии. Первые систематические и системные археологические работы в Грузии были проведены именно здесь (30-е гг. XX в.), большинство груз. археологов прошли школу полевых работ в М. и ее окрестностях.

О значимости мцхетских древностей еще в 30-х гг. XIX в. писал франц. исследователь Ф. Дюбуа де Монпер: «Сколько еще сокровищ таят в себе для археолога эти развалины, никем еще не посещенные» (Dubois de Montpereux. 1840. Vol. 4. P. 230). Первые крупные раскопки в М. были произведены на Самтаврском могильнике 1871–1877 гг. по инициативе Кавказского археологического комитета (с 1873 г. Об-во любителей кавказской археологии). Руководил раскопками сотрудник Кавказского музея австр. палеонтолог Ф. Байерн. Здесь же провели маломасштабные, контрольного характера, исследования франц. антрополог Э. Шантр

патриаршим престолом и помолился... Побыл там три дня: осмотрел Самтавро, Мгвиме, Джвари: понравившись ему мцхетские строения» (Парижская хроника. 1991. С. 56). Вслед, походов персов и турок, а также набегов лезгин большинство церквей и крепостей М. лежали в руинах (Вахушти Багратиони. 1904. С. 68, 70; Он же. 1973. С. 349). Европ. путешественники кон. XVIII–XIX в. описывали М. как маленькую деревушку.

Российские власти осознавали значение М.: сразу же после присоединения Вост. Грузии к Российской империи (1801) в М. и Гартискари были расквартированы российские войска. Их задачей являлось противостояние попыткам сына царя Карли-Кахети Ираклия II царевича Юлона и его братьев короноваться в М., а также защита Вост. Грузии от набегов лезгин (Письмо от царевича Юлона к генерал-майору Лазареву от 20 янв. 1801, из Мухрани // АКавАК. 1866. Т. 1. С. 232; Письмо царевича Давида к генерал-майору Лазареву от 18 янв. 1801 г. // Там же. С. 298; Всенподданнейший рапорт генерал-лейтенанта Кнорринга от 1 февр. 1801 г. // Там же. С. 321; Рапорт генерал-майора Лазарева генерал-лейтенанту Кноррингу от 8 апр. 1801 г. // Там же. С. 337). В мон-ре Самтавро был установлен карантин, однако вслед. протеста экарха Грузии митр. Варлаама (Эристави; 1811–1817) в 1813 г. пост перенесли из церкви (Письмо маркиза Паулуччи к генерал-лейтенанту Ртищеву от 10 янв. 1812 г., № 88 // АКавАК. Т. 5. 1873. С. 35; Письмо экарха Грузии митр. Варлаама к генералу Ртищеву от 6 мая 1813 г., № 309 // Там же. С. 403). При главнокомандующем Грузией А. П. Ермалове (1816–1827) был восстановлен мцхетский мост. В XIX — сер. XX в. М. имела статус селения.

В нач. XIX в. появились сообщения об археологических находках



и рус. археолог гр. Прасковья Уварова; в 1890 г. под рук. проф. Д. Бакрадзе и Е. Такашвили кратковременные и небольшие археологические исследования были произведены в Багинети; в 1902 г. Такашвили близ М. раскопал могильник IV–VIII вв.; в 1918 г. в Карсахи Г. Леммлейном были обнаружены и раскопаны остатки стеклотрунной мастерской.

На территории древнего города и окрестностей обнаружены памятники раннеземледельческого (V–IV тыс. до Р. Х.), раннебронзового (IV–III тыс. до Р. Х.), средне- и позднебронзового (I-я пол. II – I тыс. до Р. Х.) периодов; протогородские поселения (VII–VI вв. до Р. Х.); мцхетский акрополь – царская резиденция Армазихе (Армази, II–V вв.; ныне в 2 км от М.) на горе Багинети на правом берегу р. Кура, часто упоминающийся в летописях; древние районы Великой М. Севсамора (левый берег р. Арагви) и Саркиети; уникальная оборонная система Гартискари (III в. до Р. Х. – V–VI вв.); армазисхевская (Картлисхеви) резиденция и некрополь питавшейся – высших сановников (после царя) Картлийского царства (II–V вв.); поселение ремесленников в Карсисхеви и т. д.

**Дохристианский период.** Археологические исследования полностью подтвердили сведения исторических хроник о границах Вел. М.: с запада возвышенности Кодмани и Саркине; с востока гора Зедазени; с севера ущелье Гартискари по правому берегу р. Арагви и зап. склоны горы Зедазени по левому берегу р. Арагви; с юга гора Картли. На каждом из этих направлений были сооружены крепости, к-рые надежно защищали столицу. Две фортификационные системы – Зедазени и Гартискари – археологически изучены. Следы проживания людей на территории города относятся к V–IV тыс. до Р. Х.; интенсивное освоение района началось на рубеже IV–III тыс. до Р. Х., когда сформировались более или менее компактные поселения и образовались сопровождающие их могильники. Более активное освоение территории произошло в среднебронзовый период, позднебронзовую–раннежелезную эпоху, особенно в VIII–VI вв. до Р. Х. Именно в это время появились протогородские поселения, высокого уровня достигли почти все отрасли хозяйства (добыча и обработка бронзы

и железа, земледелие, животноводство, дифференцированные отрасли ремесла, торговля); на развитие института частной собственности указывают глиняные печати, найденные в жилых домах поселений данного периода (Самтавро I, Нареквави). Активизация и усиление указанных процессов вызвали определенный демографический взрыв; за ростом населения последовали создание ряда новых поселений и расширение уже существующих, что спустя 2 века привело к возникновению в Картли городов и формированию буд. столицы страны.

В III в. до Р. Х. – III в. царство Картли являлось высокоразвитым гос. образованием с многоотраслевым сельским хозяйством и ремеслами, с внешней и внутренней торговлей, активным градостроительством. Страбон писал, что страна «в большинстве так хорошо застроена городами и поселками, что там есть черепичные крыши, рыночные площади и другие сооружения, воздвигнутые по правилам архитектуры» (Strabo. Geogr. XI 3. 1). Несмотря на то, что Страбон не называет конкретных городов, можно полагать, что это описание относится в первую очередь к М., что подтверждают археологические изыскания. В античную эпоху М. представляла собой многорайонный полифункциональный урбанический центр, в к-ром вместе с автохтонным населением, грузинами, жили ассирийцы, иудеи,

фиксированных в письменных источниках, подтверждается и археологическими изысканиями (напр., Еврейский квартал); нек-рые, в т. ч. Ворота волхвов, еще не локализованы.

Центром Великой М. был акрополь Армазихе, где находились царская резиденция и правящие институты страны (эзосмодзгвари – управляющий царским двором и т. д.). Армазихе прошел неск. этапов развития и падения с IV–III вв. до Р. Х. до VIII в., полного разрушения в период нашествия на Грузию войск Мурвана Глухого. Археологически лучше изучен Армазихе II–III вв. Обнаружены значительные архитектурные комплексы: мощные оборонительные сооружения, 6-апсидный дохрист. храм с культовым винным погребом, арсенал, гражданские постройки разного типа, в т. ч. 3 башни разных размеров, построенные с полным соблюдением архитектурных законов того периода. Сохранились также неск. надписей на греч. языке, к-рые значительно расширили сведения об устройстве картлийского царского двора и о его образе жизни (хранятся в фондах Национального археологического музея-заповедника Вел. Мцхета). В Багинети был раскопан каменный саркофаг дочери картлийского царя, сохранивший образцы груз. и привозной художественной металлопластики (золотые серьги, браслеты и кольца, украшенные драгоценными камнями, в т. ч. геммами-инталиями и камнями, серебряная посуда для сервировки стола; особо выделяются серебряные ножки от погребального ложа со скульптурными изображениями грифонов); аксессуары жен. платья (остатки тканей тонкой работы, золотые инкрустированные поясные пластинки, золотые пуговицы, подвески); стеклянные флаконы для парфюмерии и масел для натирания тела; глиняная посуда, ожерелья. На Армазихе функционирует открытая археологическая экспозиция и в то же время продолжают исследования. Еще не обнаружены археологические слои раннего этапа Армазихе (IV–I вв. до Р. Х.), дворцы картлийских царей (I–III и IV–V вв.), в т. ч. дворцы царей св. Мириана и св. Вахтанга Горгасали.

В 1978–1984 гг. Мцхетская археологическая экспедиция обнаружила и изучила Гартискари – важнейший



Ожерелье из Мцхеты.  
II–III вв.  
(Национальный музей Грузии,  
Тбилиси)

армяне, иранцы, парфяне и представители др. этносов. Большей частью они селились компактно, и это нашло отражение в мцхетской топонимике, сохранившейся в фольклоре и летописях: Еврейский квартал (ქაბაჯულის კვარტალი), Ворота волхвов (ძუგვთა კარი) и др. Существование нек-рых из этих районов, за-



участок единой оборонительной системы Великой М. III в. до Р. Х. — V–VI вв., представляющий собой комплекс мощных фортификационных сооружений, к-рый защищал с севера (по обоим берегам р. Арагви) 2 важнейших района столицы: Севсамору и собственно М. Ширина стен, воздвигнутых из сырцового кирпича на основе булыжного камня и укрепленных деревянными балками, достигала 3 м. Через каждые 50–55 м были встроены 4-угольные в плане 2-этажные башни (7×7 м по внешнему периметру, 4,5×4,5 м — внутреннее пространство), которые были выдвинуты из стены подобно контрфорсам. Фортификационный комплекс, открытый «на северной окраине Мцхеты, идентифицируется с неприступным укреплением на конечном участке дороги, следовавшей, по Страбону, из северных областей кочевников вдоль Арагви» (Мцхета: Итоги археол. исследований. 1978. Т. 2. С. 36). Стратегически выгодное положение Гартискари способствовало тому, что царь Грузии и в последующие века использовали его, в XIX в. он служил оборонительным пунктом армии Российской империи.

В 1937–1946 гг. было проведено археологическое исследование поселения питнахшей в Армазисхеви, выявившее эталонные движимые и недвижимые памятники, к-рые обогатили археологию Грузии и стран бассейна Средиземного м. В их числе дворцовый комплекс с жилыми и общественными зданиями. Особо следует отметить баню с гиппокаустической системой (22×3,8 м) и винохранилище (45×90 м) с 50 пилюфосами разных размеров; многообразные артефакты, как привозные из вост. стран и Римской империи, так и изготовленные местными мастерами, в т. ч. предметы разного назначения, выполненные в технике клуазон: ножи (золотая обивка ножен от кинжала питнахша Аспаруга, украшенная вставками разноцветного стекла, 1-я пол. II в.); золотое ожерелье с золотой коробочкой, инкрустированной разноцветными камнями (гранаты, бирюза; 2-я пол. II в.); железный кинжал со вставленными в золотую рукоятку камнями (красный алмаз и зеленой пастой из погребения питнахша Берсуми (2-я пол. III в.) и т. д. Здесь же были обнаружены греческие и арм. надписи,



Колье из Мцхеты.  
II–III вв.  
(Национальный музей Грузии,  
Тбилиси)

которые помогли по-новому представить устройство Картли, значительно расширили ономастикон (перечень личных имен) царского двора и высших чиновников. Было установлено, что институт питнахшей появился в Картли не позже II–III вв., а не в V в., как считалось ранее. Кроме обилия высокохудожественных и исторически значимых изделий, раскопки Армазисхеви выявили песк. памятников, не лишенных эмоциональной окраски. Напр., в обнаруженном в усыпальнице молодой аристократки золотом кулоне с крышечкой, украшенной драгоценными камнями, лежал молочный зуб младенца. В 2-язычной греко-арм. эпитафии, высеченной на надгробном камне и написанной от лица Серафиты, дочери Зеваха,

1941). На гемме-инталии с портретными (профиль) изображениями молодой женщины и мужчины сохранилась греческая надпись: «Зевах, моя жизнь, Карпак» (перевод проф. Т. Каухчишвили: Древнегреч. источники... 1976. С. 250).

В 1975–1977 гг. у северо-вост. подножия горы Армази (Картли) были исследованы поселение и могильник ремесленников Карснисхеви: жилые здания, гончарные мастерские, в к-рых зафиксированы длинные подчетыреугольные печи для обжига разного рода керамических изделий — от столовой посуды до черепицы; винодельня с винодавательней и погребом. В плане 4-угольные, с каменными стенами на глиняном растворе и с глинобитным полом, жилые здания состояли из 2 отсеков: собственно жилья с очагом в центре и пристройки хозяйственного назначения, также имевшей очаг. Часть зданий была перекрыта плоской желобчатой черепицей. На могильнике, за исключением одного плитового ящика, раскопаны только погребения, сконструированные плоской желобчатой черепицей.

В Картли античного периода, и в первую очередь в столице, был довольно высокий уровень жизни, на что указывает содержимое могильников в неск. районах Великой М. с многочисленными захоронениями представителей всех слоев общества, с довольно богатым инвентарем (принадлежности одежды, украшения, глиняная, стеклянная, серебряная и бронзовая посуда разного назначения и т. д.).

В отношении Колхиды античных времен в древнегреч. лит-ре зафиксирован образный эпитет «златообильная Колхида»; в какой-то мере эта оценка соответству-



Чернильный набор из Мцхеты.  
III в.  
(Национальный музей Грузии,  
Тбилиси)

младшего питнахша царя Парсмана, жены Иодмангана, содержатся слова: «Горе, горе тебе... красивая была, что никто не был ей подобен по красоте. И умерла на 21-м году» (Церетели.

ет Картлийскому царству II–III вв. и в первую очередь его столице. Находки (надписи, комплекты письменных принадлежностей и др.) свидетельствуют также о высоком уровне образования и книжности в Великой М. Уникальны (не только для Грузии и Кавказа, но и для Европы) письмен-



ные принадлежности, найденные в погребении 60-х гг. III в. (раскопки 2001 г.) у внешней стены апсиды Светицховели: серебряный футляр для стилосов с рельефным изображением муз, расположенных в 3 фриза, с серебряными стилосами и золотой чернильницей, помещенной в позолоченный серебряный футляр (Национальный музей Грузии, Тбилиси).

**Культовые сооружения дохристианской эпохи.** На территории Великой М. обнаружены остатки культовых сооружений эллинистической и позднерим. эпох. В 1953 г. во время археологических исследований на внутренней территории крепости одного из районов Великой М. было открыто неск. интересных памятников, среди к-рых выделяется круглое в плане здание, построенное из тщательно обработанных и связанных между собой 2 креплениями каменных квадров. Не исключено, что это храм божества Заден (Апакидзе. 1968. С. 190–198). Четвертый царь Картли Парнаджом «построил крепость Задени, создал идола именем Заден, воздвиг его на Задени» (*Леонтий Мровели*. 1955. С. 29). В VI в. предводитель сир. отцов прип. Иоанн Зедазнийский основывал мон-рь Зедазени именно здесь, поскольку на этом месте «язычники и бесы сильно обосновались» (цит. по: Апакидзе. 1968. С. 197). В Гартискари, на территории внутреннего периметра фортификационного комплекса, была раскопана модельная эллинистической эпохи, напоминающая храмовые комплексы Картли того же времени (Дедонлис-Мицдори, Самадло). Трехчастное строение занимало 100 кв. м. В центральном нефе прослеживается 4-угольный с закругленными сторонами алтарь высотой 0,8 м и шириной 0,6 м. Пол боковых нефов на 20 см выше, чем пол центрального нефа (Николаишвили, Нариманашвили. 2006. С. 45).

В Армазцixe-Багинети был раскопан 6-апсидный 4-угольный в плане языческий храм с культовым выпуклым погребом. Он был выстроен из сырцового кирпича на основе тщательно обработанных каменных квадров и покрыт красной в красный цвет плоской желобчатой черепицей. В центре главного зала стояла орнаментированная каменная база — основа колонны, к-рая заканчивалась капителью, украшенной волютами. В углах апсид зафиксированы капители малых размеров

(Кипиани. 2006. С. 211–234; Николаишвили. 2011. С. 28–30). По археологическим данным, храм функционировал в первые века от Р. Х. и был разрушен в 1-й пол. IV в.

Из источников известно, что деятельность св. Нины была направлена в первую очередь на те места, где находились главные религ. центры столицы и царства: гору Картли, где стояли изваяния высшей божественной триады языческого пантеона царства Армази, Гацц и Гаима (ныне на этом месте находится зальная церковь св. Нины), а также на место, находящееся в непосредственной близости от кафедральных соборов Самтавро и Светицховели, где до Крещения Грузии с большей долей вероятности функционировали дохрист. храмы (*Бибилури*. 1999. С. 75–80). В частности, в интерьере храма Самтавро во время археологических раскопок, связанных с реставрационными работами, были обнаружены остатки круглого в плане храма типа ротонды, относящегося к позднерим. эпохе, радиус которого достигал 15 м, ширина дверного проема составляла 5 м. Отдельные архитектурные детали этого храма были использованы при строительстве христ. базилики IV в. (Кипиани. 2009. С. 733–789).

По сведениям груз. летописей, близ того места, где в 1-й пол. IV в. был построен Светицховели, стоял языческий храм. В сирийско-копт. хрониках уточнялось, что это храм солнца Аполлона (*Bibiluri*. 2009).

**Погребальные сооружения и погребальный обряд.** На сегодняшний день проведены археологические исследования общегородского некрополя на Самтаврском поле и локальных могильников отдельных кварталов столицы: в Камарахеви (в Цицхмурн-Севсамора; IV–III вв. до Р. Х.), Мухатгверди (IV–III вв. до Р. Х.), Армазцixe-Багинети (I–III вв.), Армазисхеви (II–V вв.), Каренисхеви (I–III вв.), на т. н. могильнике Могвтакари (II–III вв.), в Туиакочора в Кодмани (II–III вв.), Ахали-Армази (III–IV вв.), Авчалискари (кон. III — IV–V вв.) и т. д. Раскопано более 2,5 тыс. погребений. Удивляет разнообразие могильных сооружений (ямные, с перекрытием из каменных плит, деревянных брусьев, черепицы; каменные ящики; кувшины; черепичные; плитовые; саркофаги, высеченные из цельного камня; склепы с двускатным перекрытием). В позд-

нерим. период появился подтип каменных гробниц с двускатным перекрытием, предназначенных для усопших высокого социального статуса или имевших особое экономическое положение. Таковыми являются саркофаг царевны из Армазцixe-Багинети, погребения знатных особ в Армазисхеви, каменный саркофаг на общегородском некрополе Самтавро и др.

Археологические раскопки могильников подтверждают существование единой религии у грузин в дохрист. период на территории Картли. Так, распространенный способ погребения усопших в позе эмбриона головой к западу в VI–IV вв. до Р. Х. (Нерон-Дереси, Шори, Кавтисхеви, Сапххе, Модинахе, Асуреги, Бешташени, Уплисцixe), в эллинистический период (Бамбеби, Катланисхеви, Сапххе, Цнисисхеви, Самадло, Трели) и еще чаще в I–IV вв. (Армазисхеви, Каренисхеви, Агависшири, Жинвали, Ахали-Жинвали, Эрцо, Модинахе, Клеети, Череми, Ничбисисхеви и т. д.) был преобладающим. Даже после провозглашения христианства гос. религией в Картли данный способ захоронения наблюдался еще неск. веков (до V–VIII вв.), особенно в горных и предгорных районах страны (Модинахе, Ахали-Жинвали, Бетания, Цхваричама, Рачисубани, Сапта, Гантиади), что связывают с сохранением в этих местах элементов языческого погребального обряда. Примечательно, что в погребениях высшего сословия, датируемых 1-й пол. IV в., т. е. относящихся к периоду после Крещения Грузии, мужчин хоронили исключительно христ. способом — на спине, в вытянутом положении, головой на запад, а женщин — в полном соответствии с дохрист. груз. погребальным обрядом. Данные археологических исследований полностью подтверждают сведения груз. летописцев о том, что Крещение приняли в первую очередь все, кто занимал гос. должности (питнахши, управляющие провинциями, военачальники и т. д.).

Наряду с погребальными обрядами автохтонного населения, на могильниках I в. до Р. Х. — I–IV вв. зафиксированы погребения, обустроенные по религиозным канонам др. этносов либо последователей иных религ. конфессий, проживавших в Картли. В письменных источниках не раз упоминается квартал и храм





зороастрийцев на территории Великой М.; в наст. время только одно погребение со вторичным захоронением, принадлежащее питиахшу Берсуме, можно с полной уверенностью связать с маздеизмским погребальным обрядом. Особенно часто встречаются захоронения, принадлежавшие иудейскому и греческому погребальным обрядам.

Среди погребального инвентаря интересны изделия, связанные с конкретным погребальным обрядом. Так, в захоронениях автохтонного груз. населения зафиксированы в основном глиняные, стеклянные, реже серебряные и бронзовые сосуды разного назначения; принадлежности одежды, золотые, серебряные, бронзовые и железные (в основном перстни с резными камнями) украшения (серьги, кулоны, браслеты, перстни; ожерелья, изготовленные из разного рода минералов, стекла, фаянса). Из предметов, связанных с дохристианскими религиозными воззрениями, можно отметить подвески с изображениями птиц, животных (собака, баран и т. д.), бронзовые колокольчики с железным язычком. Монеты, зафиксированные в погребениях (в основном имп. Августа и парфянских царей Готарза и Артабана), с большой долей вероятности связаны с культом Харона. В погребениях с греч. способом захоронения встречаются монеты Харона, листки золотых погребальных венков, наглазники и нагубники, геммы-инталии с изображением богов греко-римского (Афина, Аполлон, Артемиды и др.) и египетского (Исида) пантеонов. Особенно часто встречаются резные камни с изображением Тихе-Фортуны — греко-рим. богини судьбы, случая, счастливого и злого рока. В евр. погребениях преобладают бальзамарины для ароматных масел и благовоний.

**Христианский период.** Существование раннехрист. общины в Великой М. до Крещения Картли доказывают предметы, найденные в погребальных комплексах 2-й пол. III в., расположенных на общегородском могильнике и близ Светицховели: якорь между 2 рыбами, рыбы, дельфины и т. д. (Бибилури. 1983. С. 78–85). Несмотря на неблагоприятные обстоятельства, связанные с переносом столицы Картли из М. в Тбилиси, в М. по-прежнему наблюдались высокий уровень строительного мастерства и сохранялся статус цент-

ра зодчества. Так, в IV и последующие века в М. функционировал институт главного художника и зодчего Картли (греч. ἀρχιζώγραφος καὶ ἀρχιτεκτών). Об уровне строительного дела свидетельствует городская оборонительная система V–VII вв., отдельные участки к-рой были раскопаны в 50-х, 60-х и 90-х гг. XX в. Изучены остатки жилых домов и кварталы М. IV–VII вв., к-рые показывают жизнь полиэтнического города. К югу и западу от Светицховели был раскопан плотно населенный и довольно благоустроенный квартал (дома, покрытые черепицей, погреба, водопровод, канализационный коллектор, мощеные булыжником улицы и т. д.), в 1 км к югу от собора был открыт Еврейский квартал. Помимо жилых кварталов, о численности и плотности населения свидетельствуют могильники, раскопанные в разных районах города, в первую очередь общегородской некрополь на Самтаврском поле. Найденный здесь материал показывает, что в М. на высоком уровне сохранялись такие ремесла, как гончарное дело, златокузнечество, художественная обработка минералов, серебра и бронзы, производство стеклянных изделий. Существенную роль играли как внутренняя, так и внешняя торговля.

В христ. погребениях этого периода все чаще встречаются артефакты с христ. символикой (крест, рыба, павлин, голубь, олень и др.). Особенно следует выделить каменное погребение с черепичным полом с Самтаврского могильника (IV–V вв.). На одной из черепиц были выцарапаны крест и монограмма из греч. букв (Ткешелашвили. 1955. С. 11). Также интересно погребение из Цицамури (Севсамора), имеющее на вост. поперечной стене рельефное изображение болнисского креста (Абутидзе, Глonti. 1999. С. 27–28), который пачиная с V в. использовался в Грузии наравне с крестом св. Нины.

В XI–XII вв. в Грузии наступила эпоха, к-рая известна как Грузинское Возрождение (ქართული აღორძინება — Ш. Нуцубидзе, Э. Хонигман, А. Ф. Лосев, Ш. Хидашели). В стране в целом и в частности в М. произошло много позитивных изменений. В М. археологически исследованы памятники этой эпохи. Так, были раскопаны жилые дома горожан, мостовая, отдельные участки водо-

провода; стеклодувная мастерская; остатки впечатляющих размеров дворца католикоса-патриарха всей Грузии *Мелхиседека I* (ок. 1010–1033).

Ист.: Dubois de Montpéroux F. Voyage autour du Caucase. P., 1840. Vol. 4; *Джугашев Джугашев-риани*. Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 139–244; *Леонтий Мровели*. Жизнь грузинских царей // Там же. С. 1–71; *Кауцхчишвили Т.* Древнегреческие источники истории Грузии. Тб., 1976 (на груз. яз.).

Лит.: *Навров А.* Мцхет и его собор Светицховели: Ист.-археол. описание. Тифлис, 1900; *Церетели Г.* Армазская билингва: Двухязычная надпись, найденная при археол. раскопках в Мцхета-Армази. Тб., 1941; То же // Вестник / Ин-т языка, истории и материальной культуры АН Груз. СССР Тб., 1943. Вып. 13. С. 1–85 (на груз. яз.); *Ткешелашвили О.* Памятники материальной культуры раннефеод. эпохи с Самтаврского могильника: Канд. дис. Тб., 1955 (на груз. яз.); Мцхета: Итоги археол. исследований. Тб., 1958–1996. 11 т.; *Алакидзе А. М.* Города и городская жизнь в Древней Грузии. Тб., 1963 (на груз. яз.); он же. Города Древней Грузии. Тб., 1968; он же. Культура Грузии античной эпохи // Очерки истории Грузии. Тб., 1970. Т. 1. С. 393–447; *Лордкипанидзе О.* Античный мир и Древняя Колхети: Об истории торгово-эконом. и культ. отношений в VI–II вв. до н. э. Тб., 1966 (на груз. яз.); он же. Наследие древней Грузии. Тб., 1989; *Ломтадзе Г.* Бронзовые кинжалы и мечи из древнейших погребений Самтаврского могильника. Тб., 1974 (на груз. яз.); *Мачабели К.* Позднеантичная торевтика Грузии. Тб., 1976; *Лежава Г.* Архит. памятники Грузии античного периода: Альбом. Тб., 1978 (на рус. и груз. яз.); *Бибилури Т.* Истоки христ. религии в Грузии. Тб., 1983; он же. Плиньевые погребения на территории Грузии позднеантичной эпохи: Дис. Тб., 1983; он же. Могильник картлийских питиахшей в Армазисхеви // Вопросы истории и теории культуры. Тб., 1998. Вып. 5. С. 33–39 (на груз. яз.); он же. Обращение Грузии в христианство: Реально-исторические и художественно-лит. сюжеты // Там же. 1999. Вып. 6. С. 75–86; *idem.* The Apollo Temple in Didi Meskheta // Georgian Art in the Context of European and Asian Cultures: 1st Intern. Symp. of Georgian Culture: Proc. Tbilisi, 2009. P. 71–76; *Дридуа Г.* Монетное дело и монетное обращение Грузии в античную эпоху (VI до н. э. — IV н. э.): Дис. Тб., 1982; *Абутидзе А., Глonti Н.* Раскопки в Цицамури: Сб. науч. сессии, посвящ. полетным археол. исследованиям в 1998 г. Тб., 1999 (на груз. яз.); *Бибилури Т., Новикова Е.* Серьги позднеантичной эпохи из Самтаврского могильника // Вопросы истории и теории культуры. Тб., 2003. Вып. 14. С. 11–17; *Бибилури Т., Глonti Н.* Археол. памятники Самтаврского могильника II–IV вв. н. э. // Великая Мцхета и ее страна. Тб., 2004. Т. 1 (на груз. и англ. яз.); *Китиани Г.* Новые находки в древней столице Грузии Мцхета // Археология Кавказа. 2006. Вып. 1. С. 211–234 (на груз. яз.); он же. Базилика царя Мириана // Византология в Грузии: Сб., посвящ. памяти акад. Г. Церетели. Тб., 2009. Т. 2. С. 733–789 (на груз. яз.); *Николашвили В., Нариманашвили Г.* Северные ворота Древней Мцхеты // Вопросы теории и истории груз. архитектуры. Тб., 2006. Вып. 2 (25). С. 43–47 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г. Н.* Армазская сокровищница: Опыт худож. характеристики предметов из некро-





поля питахшей в Армази. Тб., 2007; *Николаишвили В.* Армазихе: Резиденция Картлийского царства. Тб., 2011 (на груз. яз.).

*Т. Бибилури*

**МЦХЕТСКАЯ БИБЛИЯ** — см. в ст. *Сулхан-Саба (Орбелиани)*.

**МЦХЕТСКИЙ (ВОСТОЧНО-ГРУЗИНСКИЙ) КАТОЛИКОСАТ** [Картлийский Католикосат, Картлийская Церковь; груз. *მცხეთის საკათოლიკოსო*] Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (60-е гг. V в.— 1811), древняя правосл. Церковь на территории Вост. Грузии с кафедрой в патриаршем соборе *Светицховели* во имя 12 апостолов в древнегруз. столице Грузии *Мцхете*.

**Управление М. К.** осуществлялось посредством адм. аппарата, к-рый назывался Мцхетским домом. Служилые люди центрального аппарата М. К. были выходцами из мелкого дворянства и составляли категорию мцхетишвили (*მცხეთიშვილები* — дети Мцхеты), число к-рых не превышало 12. Все руководящие должности М. К., относящиеся к богослужению, миссионерской деятельности, делопроизводству, хозяйственным делам, финансам, организации военного дела, судопроизводству и др., были распределены среди мцхетишвили. За службу мцхетишвили в качестве наследственного бенефиция получали в управление земли М. К. Они считались корпоративными владельцами имущества Католикосата, но не собственниками, несмотря на то что каждый имел наследственные права на переданную ему в правление часть земель. Кроме доходов от этих земель, мцхетишвили получали также  $\frac{1}{12}$  общих доходов М. К. (исключая доход Мцхетского католикоса-патриарха). Мцхетишвили составляли корпоративную общность, члены к-рой находились друг с другом в деловых и родственных отношениях. Когда один из родов мцхетишвили вырождался, католикос-патриарх выбирал нового из ряда своих азнауров. Кандидатуру обсуждали на собрании мцхетишвили и после их формального согласия предлагали царю, к-рый утверждал нового мцхетишвили жалованной грамотой. Однако царь мог и без чего-либо согласия самолично жаловать кому-либо этот статус. Мцхетишвили отличались высоким уровнем образованности, знанием законодательства, медицины, хозяйства. В их распоряжении находилось мно-

жество местных чиновников М. К., к-рые выполняли хозяйственные и фискальные функции. Институт мцхетишвили просуществовал до упразднения М. К.

**Территории и владения М. К.** Католикосат был крупным землевладельцем. Образование его обширной территории происходило на протяжении неск. веков. Главным источником приобретения земель и крепостных была царская власть: пожалования царей собору Светицховели (т. е. Мцхетскому католикосу, М. К.) имели публично-правовой характер и выражали их офиц. политику по отношению к Церкви. В виде завещаний и вкладов Светицховели получал земли от представителей феодальной знати, от католиков (католиков-патриархов) и священнослужителей разного ранга. Храм занимался также покупкой земель, хотя они составляли наименьшую долю.

Точные сведения о владениях М. К. в раннее средневековье отсутствуют; однако нек-рые косвенные данные источников и свидетельства документов более позднего времени дают возможность проследить, какие обстоятельства способствовали увеличению владений М. К. как в Картли, так и за ее пределами. В отличие от епархий, адм. границы к-рых совпадали с определенными географическими образованиями, в отношении М. К. этот принцип был нарушен: Католикосат (кроме близлежащих Мцхете сел, крепостей и угодий) включал нек-рые отдаленные горные зоны. Так, М. К. принадлежали земли в исторических провинциях Триалети, Джавахети, Квемо-Картли, Кахети, а также пограничные территории на юго-западе (Тао-Кларджети) и юго-востоке Грузии (Эрети). Такая структура владений была продиктована задачами внутренней и внешней политики гос-ва, в процессе решения к-рых царская власть нуждалась в активной поддержке институтов католикоса и М. К. Сложившаяся по этому принципу политическая география М. К., естественно, часто меняла очертания в зависимости от внешних или внутренних факторов. Напр., юж. часть провинции Кларджети неоднократно (в IV–V, VII–VIII вв.) находилась под властью Византии, но когда груз. цари ее отвоевывали, вновь входила в М. К. Распирение географических границ М. К. в период раннего средневе-

ковья соответствовало политическим стремлениям картлийских эрисмтаваров (вел. князей) восстановить царство Картли в его прежних границах. Т. о., юрисдикция М. К. распространялась на присоединенные регионы. Такие случаи в период араб. господства (VII–X вв.) имели этнозодический характер; в кон. VIII в., когда М. К. лишился политического покровительства эрисмтаваров и на территории бывш. царства Картли было образовано неск. политических единиц, возможности М. К. закрепить свое присутствие на периферии были ограничены.

Более подробные сведения о масштабе владений М. К. относятся к XI в. По свидетельству католикоса-патриарха свт. *Мелхиседека I*, в связи с возведением нового здания Светицховели он лично пожертвовал собору 135 селений, наименование к-рых привел, соблюдая географический принцип и принцип последовательности объединения груз. земель Багратом III, начиная с юго-запада: с. Зедкареки в Тао; с. Орта в Дзаглисьеви; с. Схлуани в Кларджети; села Диди-Схლობани и Нагвареви в Шавшети; с. Тонтио (ныне Каурма) в Джавахети; с. Диди-Оротани в Коле; с. Махарони в Панавре; села Накалакеви и Бердлазор в Сакорети; мон-рь Палавра, села Цукити, Кинцвиси, Курбити, Чочети, Зеганта, Шидари, половина с. Шиндеби в Картли; села Ахатани и Носорна в Кахети; церковь Катехи в Эрети; с. Знари в Какх и др. (Корпус груз. 1984. Т. 1. С. 25–26). Согласно ктиторским надписям эпиграфических памятников, Мелхиседек I и его преемник *Иоанн V Окропири* (1033–1049) в 1029–1049 гг. приобрели много сел в Джавахети и выстроили церкви в Хвиранио (ныне Диди-Хорения), Карнети, Шока, Тонтио (Джавахети. 2000. С. 39, 41; *Джоджуа*. 2011. С. 154, 161). Аналогичные ктиторские надписи тех же католиков-патриархов были найдены в селениях Саче и Оромани в Триалети и Квемо-Картли, что может свидетельствовать о распространявшейся здесь юрисдикции М. К. еще при таширо-дзоракертских (армянских) царях (*Бердзенишвили*. 2005. С. 57, 59, 85). В XI в. в юрисдикцию М. К. входили поселения центральных регионов Сев. Кавказа, о чем сообщается в ктиторской надписи Мелхиседека I в Тхаба-Ерды (*Гамбашидзе*. 1987. С. 9).





Мцхетские документы XII–XIII вв. практически не сохранились, однако свидетельства более поздних источников (XIV–XVI вв.) не оставляют сомнений, что в этот период могущества единой груз. монархии М. К. представлял собой внушительное политическо-географическое формирование. Так, в одной из грамот кон. XV в. упоминаются пожалованные М. К. царем св. Давидом IV Строителем кахетинские села Джимити, Цврилихеви, Цнори, Чиабертислесиа (Корпус груз. 2015. С. 298); из грамоты 1281/82 г. католикоса-патриарха *Николая III* (1250–1282) известно, что М. К. возвратил отнятые в пользу азнауров кларджетские владения, в т. ч. с. Шеубани (Там же. 1984. С. 177–178).

В грамотах XVI в., возобновляющих старые пожертвования М. К., часто упоминаются владения М. К. в Тао-Кларджети, к-рые могли сформироваться гораздо раньше, в период единой монархии (XI–XIII вв.). Так, в этот период М. К. принадлежали: ц. во имя Апостолов и могила царя св. *Ашота I Великого* († 826) в г. Тухариси, села Схалта, Квакрили, Гиоргицминда в Кларджети; Артануджская крепость и села Ахалдаба, Цихисдзири, Долискана, Саванети, Нигозети, Джвари, Агара в Артануджи; села Хева, Ахалубани, Агара в Тао; села Земо-Чинчари, Квемо-Чинчари, Джвари (с 40 дымами), гора Корошети, ц. во имя св. Иоанна Предтечи в с. Кола в Артаани; села Тавипаравани, Нока близ Ахалкалаки, Оками, Толопи на берегу Куры, Гормаке в Джавахети (НА Грузии. Ф. 1449. Д. 1588). Эпиграфические памятники XIII–XIV вв. подтверждают принадлежность М. К. сел в Джавахети: Тамалиа, Тагвети, Тези, Бешкенашени. На юго-востоке даже в период владычества монголов М. К. сохранял обширную паству: в Иорском ущелье в Эрети ему принадлежали приграничные поселения Цахури, Как-Элисени, Куми, Лекаре, Знари, Вардиани, Ганухи, Хишнухи, Варташени (Колофон 1310 г. Магалашвилиевского Четвероевангелия // *Кекелидзе*. 1945. Т. 2. С. 315). В грамотах сохранились сведения о владениях М. К. в Квемо-Картли и Триалети (села Сабацминда, Цкаротравали, Цицубани, Пудземарги, Квелта, Мтаварангелози), в Лори (села Амучи, Дисарги); в Ахтале М. К. имел 10 дымов армян и с. Вардисубани, мон-рь во имя вмч. Георгия

близ Сиони, села Тавмргвала, Гогна, Аластани, Земо-Гоми, Диешы, Бнела, Коранта (НА Грузии. Ф. 1449. Д. 1312).

Более последовательные сведения о состоянии владений М. К. сохранились в грамотах XIV–XV вв. В 1355 г. царь Грузии Давид IX (1346–1360) закрепил за Светицховели села в зап. части Шида-Картли — Хведурети и Имерхеви (Корпус груз. 2013. С. 47). Царь Грузии Георгий VII в 1393 и 1399 гг. возобновил Светицховели пожертвованные собору ранее владения в Шида-Картли — села Метехи и Цихебдави. Сразу же после 6-го нашествия Тамерлана в 1401 г. цари и знать Картли, а также мелкие землевладельцы, отдельные церковные деятели, частные лица возобновили пожертвования на восстановление утраченного имущества М. К. Обращает на себя внимание увеличение числа малых пожертвований (виноградники, 2–3 дыма, небольшие земельные участки и т. д.) (Корпус груз. 2013. С. 65, 71, 74, 79, 80, 81, 89, 104).

Значительную материальную помощь оказал М. К. царь Грузии Александр I: в грамотах, изданных царем, перечислено множество сел, церквей, крепостей, торговых лавок, крепостных, ремесленников, купцов, таможен, новых домов азнауров. В 1424 г. царь передал М. К. 2 мон-ря из пуст. *Гареджи* и половину доходов от 17 селений, ранее принадлежавших гареджийским мон-рям. Это решение было подтверждено грамотой 1428 г. (КГН. 1980. Т. 2. С. 133, 151). Стараниями Александра I и знати к сер. XV в. в распоряжении М. К. находились 37 сел, 142 дыма с крепостными, 2 крепости, 9 мон-рей, таможня у крепости Армази. Наследовавшие трон цари увеличивали владения М. К.: согласно грамоте царя Георгия VIII от 1447 г., число пожалованных Мцхете сел в пределах Картли и Кахети достигало 37 (Корпус груз. 2014. С. 39–40).

После распада единой Грузии (кон. XV в.) владения М. К. оказались в пределах разных политических образований: царств Картли и Кахети, княжества Самцхе-Саатабаго. В XVI в. М. К. защищал имущество от посягательств частных феодалов и правителей Самцхе-Саатабаго, возобновляя старые грамоты, в к-рых было зафиксировано все недвижимое имущество Католикосата по отдельным регионам. По грамоте, со-

ставленной ок. 1516 г., в княжестве Самцхе-Саатабаго, правители к-рого не желали подчиняться царю Картли, в ведении М. К. все же оставались 25 крупных владений с церквами, мон-рями, землями и крепостными, а также мон-ри *Ошки* и Вардзиа (Материалы по истории Юж. Грузии. 1961. С. 31–36). Документ был подписан 2 представителями атабагского дома и утвержден печатью Мцхетского католикоса-патриарха (предположительно *Дорофея II* (1503–1505, 1511–1516)). В XVI в. вслед. почти непрерывавшихся войн между Ираном и Османской империей, интересы к-рых столкнулись в т. ч. на территории Картли и Самцхе-Саатабаго, владения М. К. значительно пострадали, многие села обезлюдели. В 1545 г. Османская империя захватила зап. часть Самцхе-Саатабаго и М. К. утратил свою паству и владения в этом регионе. В Картли в этот период, согласно грамоте 1559 г. царя Симона I (1556–1600), М. К. насчитывал 80 сел, однако ко мн. наименованиям было добавлено слово «пустошь» (ПГП. 1965. Т. 2. С. 263–268).

В XVI в. в сравнительно благополучном состоянии оставалось царство Кахети, где М. К. имел хорошие доходы, однако местные князья часто нарушали межевые границы мцхетских земель, что побуждало царей Кахети выдавать возобновительные грамоты. В грамоте М. К. 1589 г. царя Кахети Александра II (1574–1605) подробно перечислены формально находившиеся в собственности Католикосата села, мон-ри, крепости и земельные угодья — всего ок. 120 объектов; также были точно определены межевые границы каждого объекта (ПГП. 1965. Т. 2. С. 197–202).

В 10-х гг. XVII в. вслед. нашествий персид. шаха Аббаса I владения М. К. в Картли и Кахети были опустошены или расхищены. В 1618 г. были начаты действия по возрождению хозяйственной жизни М. К. Так, ставленник шаха в Картли Баграт-хан даровал Светицховели 2 деревни и освободил крепостных храма от таможенных пошлин. Стараниями католикоса-патриарха Захарии М. К. вернул утраченные в Шида-Картли селения Дзегви, Цихедиди и Сапурцле (Аннотированный словарь. 1993. Т. 2. С. 213). В 1648 г. царь Ростом пожертвовал Светицховели местность Кисисхеви в Кахети, возобновил утраченные к этому времени гаред-





жийские села, крепостных в Тбилиси и Цхинвали, церковь *Метехи* в Тбилиси (Аннотированный словарь. 1991. Т. 1. С. 348–349). Более последовательным стал для М. К. процесс возвращения земель и восстановления хозяйства во 2-й пол. XVII в., при католикосах-патриархах *Доментии III (Мухранбатони)* и *Николае IX (Амилахвари)*. В этот период в пределах картлийских владений М. К. были построены или восстановлены церкви Мчадиджвари, Коджори, Дзетви, Салхино, Метехи, отреставрирован тбилисский храм Анчисхати, приобретены и заселены 6 новых сел, построены мосты и множество сооружений хозяйственного назначения (ПГП. 1970. Т. 3. С. 335).

В XVII в. обострилось положение в Кахети: после уничтожения царской власти (1648) кахетинские земли, в т. ч. земли М. К., были зачислены в гос. диван Ирана. Земли М. К. присваивали как отдельные кахетинские князья, так и епархии. Для восстановления юрисдикции М. К. в Кахети католикосы-патриархи вынуждены были обращаться к персид. правительству, что означало вступление в долговую и часто бесперспективную тяжбу с местными феодалами. В период кратковременного правления в Кахети Арчила II (1664–1675) католикос-патриарх Доментий III после тяжбы все же сумел вернуть неск. деревень — Пашаани, Ведзисхеви, Бердзенаули (Аннотированный словарь. 1993. Т. 2. С. 94–95), но в посл. М. К. опять утратил приобретенное (Там же. 2004. Т. 3. С. 299). Кахетинские земли удалось вернуть М. К. при католикосе-патриархе *Доментии IV (Багратиони)*, к-рый в 1707–1708, 1713 и 1714 гг. лично получал фирманы от персид. шаха. На свои средства Доментий IV восстановил принадлежавшие М. К. тбилисские церкви *Анчисхати* и *Метехи*. В годы османского (1723–1735) и иранского (1735–1748) господства в Вост. Грузии царства Картли и Кахети претерпели значительные разрушения: историк Пануна Орбелиани писал, что из-за непрекращающихся войн и непомерной дани Надир-шаха крестьяне рубили собственные сады и виноградники, бросали земли и покидали родину (*Пануна Орбелиани*. 1981. С. 48).

Новое возрождение М. К. началось с восшествием на престол католикоса-патриарха *Антония I (Багратио-*

*ни*; 1744–1755 1764–1788). От царей Теймураза I и Ираклия II он получил подтверждения старых владений Светицховели в Картли и Кахети и на основании их стал собирать земли и разыскивать беглых крепостных Католикосата. В распоряжении М. К. к концу предстоятельства Антония I находились ок. 70 сел в Картли и Кахети, пахотные земли, виноградники, торговые лавки в Тбилиси, доля в таможенных пошлинах г. Гюри. Объем главных доходов М. К. составлял ок. 2,9 тыс. пудов пшеницы, 395 пудов вина и 3980 р. серебром (*Бубулашвили*. 2002. С. 25).

**История. Учреждение М. К.** восходит к образованию после Крещения древнегруз. царства Картли (ок. 326) Мцхетского епископства. Первым Мцхетским епископом был присланный рим. имп. равноап. *Константином* свящ. *Иоанн I (Леонти Мровели)*. 1955. С. 115), который освятил храм Светицховели: согласно концепции источника, это событие знаменовало символическое двуединство церковной и светской властей, которое легло в основу гармоничного сотрудничества Мцхетских представителей с картлийскими царями.

Кто хиротонисал Мцхетских епископов до учреждения М. К., неизвестно. Нек-рые ученые, основываясь на 2-м прав. II Вселенского Собора, полагают, что до IV Вселенского (Халкидонского) Собора (451), определившего канонические связи Поместных Церквей со Вселенской Церковью, Мцхетского епископа хиротонисали по «обыкновению отцов», т. е. иерархи соседних стран, в случае Картли — Армении или Сирии (*Болотов*. Лекции. 1913. Т. 3. С. 221; *Кекелидзе*. 1957. С. 343–345; *Тархшшвили*. 1994. С. 135). Большинство исследователей (П. *Иоселиани*, Ф. *Жордания*, А. Натроев, И. Лолашвили, Б. Ломинадзе, З. Абашидзе и др.), опираясь на косвенные указания ряда источников, склонны считать, что Мцхетское епископство в раннее время относилось к юрисдикции Антиохийского престола (*Абашидзе*. 1997. С. 28). Следует также учесть, что постоянное соперничество Ирана с Римской империей (позже — Византией) за обладание странами Закавказья оказывало сильное давление на Мцхетское епископство. В 373 г. царство Картли было поделено на сферы влияния Рима и Ирана, со 2-й пол. V в.

оно было полностью подчинено Ирану, поэтому нельзя исключить возможности того, что Мцхетскими епископами становились ставленники несторианского толка *Церкви Востока*, распространявшие в груз. пастве официально гонимые в Византии еретические учения (Жизнь Вахтанга Горгасала. 1992. С. 59; *Мамулия*. 1992. С. 12–16). Напр., в 40-х гг. V в. по приглашению вдовствующей царицы Сагдухт, матери царя св. *Вахтанга Горгасала*, на Мцхетский престол был хиротонисан визант. свящ. *Михаил I* (50-е — кон. 60-х гг. V в.), к-рый велел уничтожить еретические сочинения предыдущего еп. *Глопнокора*, поставленного из Сирии (ок. 40-х гг. V в.) (Жизнь Вахтанга Горгасала. 1992. С. 59).

При Михаиле I царский престол занял св. Вахтанг, с именем к-рого связано учреждение М. К. Будучи вассалом и военным союзником Ирана, св. Вахтанг при военной поддержке персов сумел отвоевать у Византии территории, утраченные царством Картли в Зап. и Юж. Грузии, в т. ч. историческую пров. Кларджети, после чего резко сменил политический курс в сторону союза с Византией. Активная деятельность царя, направленная на объединение груз. земель, нуждалась в более независимой церковной политике, построенной по образу симфонии Церкви и гос-ва в Византии: с помощью этой политики можно было в едином культурном пространстве закрепить завоевания царя. Результатом дипломатических усилий св. Вахтанга, несмотря на то что царство Картли по-прежнему оставалось в поле политического влияния Ирана, стало учреждение М. К.

Точная дата учреждения М. К. неизвестна, ученые определяют ее по-разному, в пределах 60-х — 80-х гг. V в. (*Алексидзе*. 1976. С. 103; *Джавахишвили*. 1979. Т. 1. С. 341–348; *Ломинадзе*. 1999. С. 15–16). В последнее время большую поддержку находит мнение, что М. К. был основан после издания в 482 г. «Энотикона» визант. имп. *Зинона*, обращенного к клиру и верующим Александрийского Патриархата и предлагавшего варианты компромиссного решения для конфликтующих после Халкидонского Собора партий монофизитов и дифизитов. В знак преданности визант. церковной политике св. Вахтанг в обход действующего Мцхетского еп. Михаила I попросил К-польского





патриарха поставить католикосом на Мцхетский престол греч. священника из Понта Петра (см. *Петр I*), с к-рым царь познакомился, когда участвовал в персид. военной кампании (Жизнь Вахтанга Горгасала. 1992. С. 70–71, 89; *Esbroeck*. 1975. Р. 299–300; *Метревели*. 1976. С. 79–81; *Гюладзе*. 1991. С. 195; *Мгалоблишвили*. 1991. С. 185–188; *Мухелишвили*. 2003. С. 180). Согласно источнику, св. Вахтанг просил хиротонисать 12 священников, а также свящ. Самуила (см. *Самуил I*) во архиереев для Картлийской Церкви. К-польский патриарх, следуя установившемуся после Халкидонского Собора порядку Вселенской Церкви, отправил Петра и Самуила к Антиохийскому патриарху с просьбой «благословить этих двух, требуемых Картлийским царем, и еще двенадцать епископов, коих сам (Антиохийский патриарх.— *Авт.*) выберет». Патриарх хиротонисал всех и отправил их в К-поль, где они получили благословение К-польского патриарха и вместе с дочерью императора царевной Еленой, невестой св. Вахтанга, с многочисленными дарами отправились в Картли (Жизнь Вахтанга Горгасала. 1992. С. 90–91). Как считают исследователи, на основе этих сведений можно говорить о предоставлении нек-рых автокефальных прав М. К., к-рый возглавили Мцхетский католикос и 12 епископов. Число 12, по мнению ученых, здесь также не случайно: именно столько архиереев требовалось для созыва Поместного Собора самостоятельной Церкви (*Ломоури*. 1990; *Ломинадзе*. 1999. С. 20–27). На месте деревянной мцхетской церкви Светицховели был сооружен каменный храм, к-рый по аналогии с иерусалимским Сионом получил название Великий Сион. В нем воссел Мцхетский католикос, а кафедрой Мцхетского архиерея, главы Мцхетской епархии, стал храм *Самтавро* (Жизнь Вахтанга Горгасала. 1992. С. 91).

Следующим шагом в расширении автокефальных прав М. К. стало поставление во католикоса архиереев-грузин. В 30-х гг. VI в. М. К. получил от визант. имп. *Юстиниана I* право поставлять католикоса из представителей 2 мцхетских аристократических семейств. Известно имя 1-го Мцхетского католикоса груз. происхождения: им стал *Савва I* (кон. 20-х — 30-е гг. VI в.) (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 94). В условиях возрас-

тавшего политического давления Ирана, когда в 1-й трети VI в. в Картли была упразднена царская власть, груз. этническая составляющая церковной иерархии М. К. обрела решающее значение для самоопределения роли Картлийской Церкви в качестве главного фактора в политической и культурной жизни страны.

**М. К. в раннее средневековье (VI — кон. VIII в.).** В VI в. была в основном завершена христианизация Вост. Грузии. Наряду с мцхетскими кадагами (груз. ჯადგამი — проповедник, заимствовано из персид. языка), Картли просвещали 12 *сирийских отцов*, к-рые во главе с прп. *Иоанном Зедазийским* пришли в Грузию из Антиохии. Они направлялись в труднодоступные горные регионы страны, оказывая сильное сопротивление наступавшему зороастризму, поддержанному иран. марзпанами. В том же веке появились признаки конфликта М. К., придерживавшегося визант. халкидонизма, с проирански настроенной Армянской Церковью. В 568 г., после неск. тщетных попыток распространить под покровительством Ирана в соседних Картли и *Албании Кавказской* монофизитство, Армянский католикос Ованнес II Габелеанци (557–574) направил послов в Мцхету, но их не приняли, что стало свидетельством проявления напряженности между Церквями, за к-рой последовала открытая конфронтация (*Алексидзе*. 1974. С. 105). Окончательный разрыв с Армянской Церковью произошел во время предстоятельства Мцхетского католикоса *Кириона I* (ок. 599–614/6) (Книга посланий. 1968. С. 142–164, 187, 228–230). Несмотря на то что в ходе победоносной войны Ирана против Византии персид. шах Хосров II недвусмысленно объявлял себя покровителем монофизитства, позиция М. К. в этом вопросе оставалась бескомпромиссной, непоколебимостью Мцхетского католикоса ясно свидетельствовала о том, что в этот период религиозно-культурная идентичность груз. народа была прочно связана с халкидонизмом. В 614 г., после взятия Иерусалима, Хосров II предпринял ряд жестких действий, направленных против халкидонитов: в частности, по его распоряжению все христиане, проживавшие в подвластных шаху странах, в т. ч. и в Картли, должны были признать «армянскую ве-

ру», т. е. монофизитство. Персы сменили власть в Картли и, по всей вероятности, значительно потеснили халкидонитов. Однако визант. имп. *Ираклий*, разгромив в 628 г. Иран, подверг репрессиям и картлийских огнестолбников, и монофизитов (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 95–96). Жесткую религ. политику продолжал и провизантийски настроенный правитель Картли эрисмтавар Степаноз II (*Джуаншер Джуаншеряни*. 1955. С. 228), которого, очевидно, поддерживал Мцхетский католикос *Варфоломей* (90-е гг. VI в.).

В сер. VII в. груз. земли (за исключением западногруз. царства Эгриси) были завоеваны арабами. «Защитная (охранная) грамота» (დაცვობ ზოგჯერი), выданная араб. военачальником Степанозу II, ограничивала активность как в политической жизни, так и в церковной сфере (*Сихарулидзе*. 2001. С. 10–12). М. К. платил арабам дань, церковное строительство было запрещено. С 60-х гг. VII в. на протяжении почти столетия судьбу закавказских стран определяла борьба между Арабским халифатом, Хазарским каганатом и Византийской империей. Однако даже в такой политической ситуации М. К. пользовался каждым удобным случаем, чтобы распространить свое влияние за пределы Картли. Так, воспользовавшись выступлением в 697 г. визант. патрикия в Эгриси *Сергия Барнукис-дзе* против Византии (*Георгий Кедрене*. 1963. С. 29), что дало возможность эрисмтавару Картли Степанозу III присоединить Эгриси к Картли (*Абрамишвили*. 1977. С. 36), М. К. (очевидно, в этот же период) включил в свою юрисдикцию вост. епархии Зап. Грузии — Питунтскую (Пицундскую), Эгрисскую, Фасисскую, Абазгийскую. Считается, что в то время они входили в юрисдикцию К-польского Патриархата, однако нек-рые исследователи полагают, что эти кафедры могли изначально быть частью ГПЦ (*Адоны*. 1908. С. 219; *Анания (Джанапидзе)*. 2011. С. 6–9, 277–278, 642–645). Активную политику вел М. К. и на территории Албании Кавказской, где пересеклись интересы Картлийской и Армянской Церквей. Так, на рубеже VII и VIII вв. Албанский католикос *Нерсес*, к-рый, по всей вероятности, был ставленником М. К., распространил среди своей паствы халкидонскую веру. В период правления в Картли царя мч.





св. *Арчила* († 744 или 761) в христианство были обращены горцы исторических провинций Шаки в Кахети и Цукети в Албании (*Джуаншери Джуаншериани*. 1955. С. 244; *Мусхелишвили*. 2003. С. 384–385; *Пануашвили*. 2008. С. 38–39).

В посл. трети VIII в. положение М. К. ухудшилось — арабы учредили Тбилисский эмират Арабского халифата, к-рый охватывал центральную и юж. части Картли, включая Мцхету с ее окрестностями. В 786 г. был упразднен институт эрисмтавара Картли (*Аласания*. 2007. С. 11; *Она же*. 2008. С. 164), что способствовало появлению новых княжеств на периферии бывш. царства Картли; в это же время в Зап. Грузии было образовано Эгрис-Абхазское царство. В лице эрисмтавара Мцхетский престол лишился покровительства гражданской власти, ослабли коммуникационные связи с периферийными церковными центрами и паствой, что привело к нарушениям в области канонических прав Мцхетского католикоса. Так, во 2-й пол. IX в. арабский эмир в обход католикоса поставил на Анчийскую кафедру своего кандидата Цкири, а влиятельный самецкийский азнаур Мирпан сумел склонить архиепископов Самцхе избрать католикосом его сына — свт. *Арсения I Великого* (860–887) и т. д. (ПДГЛ. 1963. Т. 1. С. 286, 305).

По сведениям при *Ефрема Мцире* (кон. XI в.), к-рый в свою очередь ссылался на несохранившуюся летопись X в. «Антиохийский хронограф», начиная с VII в. из-за непрекращающихся на Ближ. Востоке военных действий Мцхетских католикосов стали рукополагать в Картли без благословения Антиохийского патриарха (*Ефрем Мцире*. 1959. С. 9). Из того же источника известно, что Антиохийский патриарх *Феофилакт бар Канбара* (744–750) на созванном им церковном Соборе признал легитимной такую практику М. К. и специальным документом подтвердил право М. К. созывать Поместный Собор для избрания и поставления католикоса Мцхетского. В этот же период М. К. дважды получал от Иерусалимских патриархов *Сергия I* (834–859) и *Илии III (IV) ибн Мансура* (ок. 880 — ок. 907) подтверждение права на варение мира в Мцхете (*Hieros. Patr. iver.* 24–25; ПДГЛ. 1963. Т. 1. С. 290; *Габидзашвили*. Словарь ГПЦ. 2007. С. 97).

**М. К. в период феодальной раздробленности (кон. VIII — кон. IX в.) и расцвета единой Грузии (X — 40-е гг. XIII в.).** В IX в., с ослаблением Арабского халифата, груз. княжества и царства начали тяготеть к объединению груз. земель. М. К. оказывал идеологическую и дипломатическую поддержку эгрис-абх. царям, к-рые вели наиболее последовательную политику за объединение груз. земель и, по всей видимости, не без содействия М. К. поочередно заменяли в Зап. Грузии греч. кафедры в юрисдикции К-польского Патриархата на грузинские, способствуя формированию *Абхазского (Западногрузинского) Католикосата* ГПЦ.

В X в. М. К. возобновил политику распространения дифизитства в соседних с Грузией странах. Очевидно, при покровительстве М. К. примерно в 40–50-х гг. X в. царьца Динар (см. в ст. св. *Динар*) из дома таокларджетских Багратиони обратился в дифизитство «от армянской ереси» (монофизитства) население царства Эрети (Матiane Картлисai. 1955. С. 264–266, 298; *Вахушти Багратиони*. 1973. С. 126). С объединением на рубеже X и XI вв. груз. царств и княжеств под управлением царя единой Грузии Баграта III статус главы М. К. повысился: к титулу католикоса был прибавлен титул патриарха. М. К. в этот период распространял дифизитство на Сев. Кавказе, доказательством чему могут служить основанные здесь храмы, выстроенные согласно нормам груз. зодчества: Датупа (Дагестан) и Тхаба-Ерды (Ингушетия). В последнем сохранилась лавиарная строительная надпись католикоса-патриарха Мцхетского свт. Мелхиседека I (ок. 1010–1033): «Господи, возвеличь патриарха всего Востока Мелхиседека, аминь» (*Нущубидзе, Чаншвили*. 1993. С. 41–44; *Гамбашидзе*. 2006. С. 47). С именем свт. Мелхиседека I связано также возведение нового собора Светицховели, к-рый стал символом объединенной груз. монархии. Из духовного завещания католикоса-патриарха известно, что он неоднократно бывал в К-поле и получал драгоценные иконы и церковную утварь для украшения Светицховели от 3 визант. императоров: *Василия II Болгаробойцы* (976–1025), *Константина VIII* (1025–1028) и *Романа III Аргира* (1028–1034). Особой щедростью отличался Василий II, передавший

в дар мон-рь Кесторний (Кесторион близ К-поля, метох мон-ря *Хора*, в к-ром в XI в. вместе с греками подвизались грузины) со 105 селениями (*Клдиашвили*. 2012. С. 515). Для полноценного функционировавшая М. К. большое значение имело освобождение Светицховели от уплаты налогов, что было закреплено иммунитетной грамотой царя Баграта III на принадлежавшие М. К. деревни. Аналогичные иммунитетные права получил католикос-патриарх от тбилисского эмира Али на торговые ряды в Тбилиси. Из того же завещания следует, что католикос-патриарх пожертвовал храму 135 селений, приобретенных им в разных местах Грузии (Корпус груз. 1984. Т. 1. С. 23–27).

Политическое объединение Грузии сопровождалось многочисленными прениями со стороны Византии, к-рая манипулировала царской оппозицией внутри страны. Существенную поддержку груз. царской власти оказывал Мцхетский католикос-патриарх. Так, Мелхиседек I неоднократно осуществлял функции посла, в 1033 г. он сопровождал мать Баграта IV царьцу Мариам, к-рая просила у имп. Романа III Аргира перемирия и «подобающего» титула для молодого царя (Матiane Картлисai. 1955. С. 282, 294). Но Мцхетский предстоятель не всегда мог преодолеть разрозненность общества, с помощью которой внешние и внутренние силы стремились разрушить политическое единство гос-ва. В ходе политических событий 2-й пол. XI в. в лагерь противников царской власти были вовлечены и некие церковные иерархи, родственными узам связанные со знатными феодальными родами. Часто при назначении архиепископов нарушался возрастной ценз, происходили случаи симонии и т. д., мн. архиереи ни по образованию, ни по духовным качествам не соответствовали званию пастыря (ПДГЛ. 1967. Т. 2. С. 162). В 60-х гг. XI в. в результате череды неурожаев наступил голод и обнищание народа, страну опустошали турки-сельджуки, при султани Мелик-шахе (1072–1092) они подчинили Грузию, что имело разрушительные последствия для страны (Жизнь царя царей Давида. 1955. С. 319–320). В таких тяжелых условиях на груз. престол возшел царь св. *Давид IV Строитель* (1089–1125), к-рый начал последовательное преобразование всех сфер





жизни, в т. ч. и церковной. В 1105 г. царь созвал *Руис-Урбнисский Собор*, прошедший под председательством католикоса-патриарха *Иоанна VI*. На Соборе были лишены сана недостойные иерархи, их заменили «богоугодными» и заслуженными архиереями (Жизнь царя царей Давида. 1955. С. 327; Уложение Руис-Урбнисского Собора. 1978). Решения Собора, посвященные устройству Церкви, были основаны на законах Великого Номоканона, перевод к-рого был завершён при *Арсением Икалтойским* незадолго до этого. Благодаря им были совершены значительные преобразования в церковной жизни, восстановлен авторитет Церкви, возрождена симфония Церкви и царской власти (*Абашидзе*. 2010. С. 44, 66). Приблизительно в тот же период была учреждена должность *мцигнобартухуцеси* (великого везира, канцлера), к-рую занимал митрополит Чкондидский, благодаря чему в одном лице, находившемся на 2-м месте после царя, были объединены светская и церковная власть. Чкондидел-мцигнобартухуцеси был главным советником царя по вопросам Церкви, мог вносить изменения в епархиально-адм. систему М. К., ему подчинялись царские мон-ри и церкви и т. д. Институт чкондидел-мцигнобартухуцеси в определенной степени умалял политическое значение и участие в решении гос. дел Мцхетского католикоса-патриарха, что в начале царствования св. *Тамары* проявилось в поведении католикоса-патриарха *Михаила IV (Мирианисдзе)* (1178–1187), к-рый испросил для себя у царицы должность чкондидел-мцигнобартухуцеси (*Басили Эзосмодзгвари*. 1959. С. 118, 122; История и восхождение венценосцев. 1959. С. 48). Однако после подавления придворного мятежа св. Тамара вновь определила на эту должность архиеп. Антония (Сагирисдзе). Со 2-й пол. XIII в., в период монг. господства, влияние чкондидел-мцигнобартухуцеси стало уменьшаться, Мцхетский католикос-патриарх вернул себе место 1-го советника царя.

В XII–XIII вв., когда росло политическое влияние Грузии на Сев. Кавказе, М. К. возобновил успешную миссионерскую деятельность среди горцев (*Басили Эзосмодзгвари*. 1959. С. 147; *Шавахелишвили*. 1963. С. 54, 93, 94). В юж. пределах страны после присоединения Сев. Армении к Грузии М. К. стремился проводить мяг-

кую политику в отношении монофизитов, но вместе с тем увеличивал численность армянской халкидонитской и груз. паствы, строил православные монастыри и церкви (напр., в *Ани*) (*Степнядзе*. 1974. С. 70). Согласно пространной грузиноязычной надписи, обнаруженной Н. Я. *Марром* во время раскопок Ани, в 1218 г. католикос-патриарх всей Грузии *Епифаний* (1210–1220) посетил город с целью разбора тяжбы, возникшей между священнослужителями и правосл. паствой из-за чрезмерной платы за требы (*Марр*. 1934; ПГП. 1970. С. 153–154), что может говорить о непосредственном подчинении в то время правосл. паствы Ани Мцхетскому католикосу-патриарху. Очевидно, уже позже была основана Анийская епархия в юрисдикции М. К.: впервые Анийский епископ по имени Давид упоминается в источнике 1222–1245 гг. (Ответ Римскому папе Гонорию III (1216–1227)) (*Тамарашвили*. 1995. С. 475).

В XII – 1-й пол. XIII в. политическая мощь Грузии в сочетании со значительными достижениями в области христ. культуры и просвещения определила высокий международный авторитет М. К. В этот период Церковь возглавляли высокообразованные предстоятели, прошедшие духовную школу в крупных центрах правосл. мира. Среди них было немало известных писателей, деятелей культуры, они (напр., католикосы-патриархи Грузии свт. *Николай I (Гулаберисдзе; 50-е гг. XII в.)*, *Арсений IV (Булмаисимисдзе; 1241/42 – 1249/50)* и др.), переосмысливая концепцию христианизации Грузии и значение национальных святынь, ставили идеологические задачи, соответствующие роли могущественной державы. Напр., свт. Николай I в своем произведении «Чтение на Животворящий Столп» в один ряд ставит Божий Промысел о предназначении Грузии стать уделом Божией Матери, деятельность просветительницы Грузии равноап. Нины и царствование св. Тамары, обосновывая этим исключительность и мессианскую роль груз. народа (*Сулава*. 2003. С. 280–283). По всей видимости, к этому времени относится и факт закрепления за ГПЦ 6-го места в диптихах Вселенской Церкви, о чем свидетельствует подтвержденная запись католикоса-патриарха *Николая III* (1250–1282) на акте

пожертвования 1260 г., в к-ром предстоятель называет себя 6-м после предстоятелей 5 древних Патриархатов, а Светицховели упоминает наравне с Иерусалимом и Антиохией (Корпус груз. Т. 1. С. 155). Почетное место среди правосл. мира Мцхетские предстоятели сохраняли еще долгое время. На заседании Ферраро-Флорентийского Собора (1439) представители Мцхетского католикоса сидели на 6-м месте после представителей Римской, К-польской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей (*Табаква*. 1984. С. 101).

**М. К. в период монгольского господства (40-е гг. XIII – кон. XV в.).** Нашествие монголов надолго приостановило развитие Грузинского гос-ва, общества и Церкви. Мцхетские католикосы для утверждения своих полномочий и иммунитетных прав были вынуждены просить у монг. ханов ярлык, подтверждавший право Церкви на укрепление владения и позволивший сохранить систему управления и судопроизводство (*Жамтаагмцерели*. 1959. С. 224). Однако церковная политика монголов разрушала симфонический принцип сотрудничества Церкви с царской властью и порождала определенную отчужденность между ними. Это явление хорошо иллюстрирует жалоба, составленная высшим духовенством ГПЦ на Поместном Соборе 1263 г., в к-рой было высказано недовольство политикой царя Грузии Давида VII (1247–1270). Царь в целях спасения той части феодального сословия, к-рая была вынуждена продавать свои земли для уплаты значительных налогов, установленных монголами, без ведома Церкви решил передать часть церковных земель неимущим азнаурам (дворянам). Церковный Собор потребовал «остановить бесчинства», угрожая опечатать церкви, прекратить совершение литургии, крещения и отпевания (Корпус груз. 1984. Т. 1. С. 174). Однако царь отверг ультиматум Церкви, т. к. это была единственная возможность спасти азнауров. Большая часть розданных земель принадлежала М. К., поскольку он всегда являлся главным адресатом царских пожертвований и был богаче епархий. Спустя некоторое время М. К., не смирившийся с потерей земель, начал процесс возвращения утраченного имущества (Там же. С. 177–178).





В этих сложных обстоятельствах католикосы-патриархи, вытесненные из политической жизни, стремились сохранить хотя бы моральное воздействие на представителей гос. власти. Историк монг. эпохи, условно именуемый Жамтаагмццери (ᠵᠠᠮᠲᠠᠭᠮᠴᠢᠷᠢ — анонимный летописец), с сожалением отмечал падение христ. правов в высших слоях общества, укоренение многоженства. Так, царь мч. *Димитрий II Самопожертвователь* имел 3 жен; католикос-патриарх Николай III (1250–1282) избивал его, но, убедившись в своей бессилии, удалился от престола (*Жамтаагмццери*. 1959. С. 224). Его преемник католикос-патриарх *Авраам I* (1282–1310) в 1289 г. сопровождал царя, обвиняемого в заговоре против нового хана Аргуна, по пути в Орду. Суд приговорил Димитрия II к смерти. Авраам I тайно выкупил тело мученика и при помощи тбилисских купцов привез на родину, где в Светицховели царя предали земле (Там же. С. 288). Авраам I также принимал участие в сложных переговорах между монголами и восставшим против них царем Давидом VIII (Там же. С. 303). Вопреки неблагоприятной внутренней и внешней политической обстановке М. К. не оставлял без внимания периферийные центры ГПЦ и усиливал там свое влияние. Так, согласно колофону 1310 г. Магалашвилевского Четроевангелия, католикос-патриарх *Евфимий III* (10-е — 2-я пол. 30-х гг. XIV в.) посетил в этом году находящиеся в груз. исторической пров. Эрети Антиохскую и Курмухскую епархии и передал Курмухскому архиеп. Кириллу (Донаури) Четроевангелие. По указанию председателя свящ. Иессей (Китиашвили) и его 12 учеников переписали Четроевангелие для церквей, мон-рей епархии и организованных при мон-рях 7 школ (*Кекелидзе*. 1945. Т. 2. С. 315).

В 30-х г. XIV в. царь Грузии Георгий V Блистательный (1318–1346) освободил страну от монг. ига и вновь объединил Зап. и Вост. Грузию. Начался период возрождения в области гос. и церковной жизни. По сведениям Вахушти Багратиони, царь созвал церковный Собор, на к-ром присутствовали Западнотуркский (Абхазский) католикос и Мцхетский католикос-патриарх. На Соборе таким образом было утверждено церковное единство страны во главе с М. К.

(*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 259). Католикос-патриарх Евфимий III вместе с царем Георгием V принимал активное участие в создании законодательства для горного региона Мтиулети, где в результате слабых институтов управления имели место систематические правонарушения. Судопроизводство в Мтиулети в области церковного и частично гражданского права вошло в ведение М. К. (ПГП. 1963. Т. 1. С. 401).

В кон. XIV в. в Вост. Грузию вторгся Тамерлан, его нашествия сильно повлияли на историю страны. Во время 6-го похода (1400) орды Тамерлана сожгли и разграбили церкви, захватили церковные ценности и архив патриаршего собора Светицховели, разрушили купол и верхние части его стен. Восстановление Светицховели началось при католикосе-патриархе *Елиозе (Гобирахисдзе; 90-е гг. XIV в. — 1419)*, значительную материальную помощь оказала феодальная знать. Наибольший вклад в восстановление церквей внес царский дом: царь Александр I Великий (1412–1442) в 1425 г. учредил налог мали, к-рый был упразднен в 1440 г., сразу же после завершения восстановительных работ. Стараниями царя М. К. смог возродить разрушенное хозяйство и восстановить экономику, церковная жизнь вошла в обычное русло.

**М. К. после распада единого Грузинского царства (кон. XV–XVI в.).** После смерти царя Александра I в 1442 г. процесс распада единой Грузии стал необратимым. Падение К-поля, отсутствие союзников среди соседних стран, изолированность от внешнего мира, аграрная экономика, стагнация феодального общества и др. взаимосвязанные факторы породили феодальный сепаратизм, главными действующими лицами которого были правители княжества Самцхе-Саатабаго в Юж. Грузии. При их поддержке с XV в. сепаратистские тенденции проникли и в церковные структуры. Это выразилось в том, что Ацкурские архиереи стали присваивать себе каноническое право Мцхетского престола хиротонисать др. архиереев на южногруз. кафедры. Для предотвращения такого явления Мцхетские католикосы-патриархи брали у самцхийских архиереев т. н. клятвенные грамоты, в к-рых были расписаны обязательные условия их служения: самцхийские архиереи должны были прини-

мать хиротонию только от Мцхетских католикосов-патриархов, поминать груз. царей и Мцхетских католикосов-патриархов, не поминать Антиохийских патриархов (поскольку они поддерживали самцхийский сепаратизм), ежегодно преподносить Мцхетскому католикосу-патриарху как сюзеренному владыке дар, символизирующий вассальное служение со стороны епископа (Материалы по истории Южной Грузии. 1961. С. 89). Атабаг Самцхе Кваркваре II (1451–1498), демонстрируя неуважение Мцхетскому престолу, присвоил себе принадлежавший М. К. мон-рь *Вардзиа* и без благословения католикоса-патриарха поставил неск. самцхийских архиереев. В ответ католикос-патриарх *Давид IV (Чавчавадзе; 1443/47 — 1459)* посетил Самцхе и в мон-ре *Сапара* предал анафеме епископов, поставленных Кваркваре II (Там же. С. 92). Действия главы Церкви, поддержанные значительной частью сторонников единой груз. монархии и Церкви из числа местных феодалов, заставляли правителей Самцхе-Саатабаго на нек-рое время воздерживаться от подобных поступков.

В 1474 г. М. К. был вынужден примириться с отложением Абхазского (Западнотуркского) Католикосата, к-рый почти одновременно с отделением царства Имерети стал независимым от Мцхетского престола. Инициатором этих действий был царь Баграт III (имеретинский в 1464–1466; картлийско-имеретинский в 1466–1678), к-рый отобрал власть у последнего царя единой Грузии Георгия VIII (1446–1465). Воспользовавшись присутствием в Зап. Грузии Антиохийского патриарха *Михаила IV*, Баграт III в обход Мцхетского католикоса-патриарха добился от Михаила IV поставления на престол католикоса-патриарха Абхазского (Зап. Грузии) еп. Цаншско-Бедийского *Иоакима* (подробнее см. в статьях *Абхазский (Западнотуркский) Католикосат, Грузинская Православная Церковь*).

В 1503 г. правитель Самцхе-Саатабаго Мзечабук возобновил попытки своих предшественников отделить Церковь в Юж. Грузии от Мцхетского престола. По его требованию Антиохийский патриарх *Дорофей II ибн ас-Сабуни* (сент. 1497–1522/23) даровал наиболее значительному в Самцхе Ацкурскому архиерею право хиротонисать епископов без



ведома Мцхеты (ПГП. 1970. Т. 3. С. 240–241). Нет сведений относительно конкретных действий в Мцхете против Мзечабука, но известно, что вскоре он принял постриг, а его преемники проявляли большую лояльность к Мцхетскому престолу, признавая древние юридические права М. К. на южногрузинской территории (Материалы по истории Юж. Грузии. 1961. С. 31–36). В 1555 г. по решению Амасийского мирного договора Иран и Османская империя разграбили сферы своего влияния на Кавказе: Картли, Кахети и вост. часть Самцхе-Саатабаго вошли в ведение Ирана, а зап. часть Самцхе-Саатабаго — Османской империи. Последняя сохранившаяся грамота верности самцхийского архиерея — Тбетского еп. Саввы католикосу-патриарху *Доментию I* (ок. 1556–1560) — датируется 1556 г. (ПГП. 1970. Т. 3. С. 262).

Тенденции к церковному сепаратизму проявлялись и в др. груз. царствах. Так, с 60-х гг. XVI в. клятвы верности Мцхетскому католикосу-патриарху приносили архиереи царства Кахети — Алавердские епископы (КГН. 1989. Т. 3. С. 248; ПГП. 1970. Т. 3. С. 268). Возникали сложности и со стремлением местных феодалов присвоить себе владения М. К. С целью предотвращения подобных стремлений католикос-патриарх *Авраам II Абалаки* (ок. 1492–1497) в сопровождении большой свиты, в к-рую входили Алавердский епископ, служилые люди католикоса-патриарха, а также картлийские и кахетинские вельможи, объехал все кахетинские владения, заново обозначил границы и составил подтверждающий юридические права М. К. письменный документ с подписями сопровождавших его лиц (КГН. 1989. Т. 3. С. 298–299). В отличие от Самцхе-Саатабаго, в Кахети М. К. всегда пользовался поддержкой кахетинских царей.

В период распада Грузии М. К. оставался единственной силой в Вост. Грузии, способной удержать свои канонические права в едином церковном пространстве, для чего Мцхетский престол использовал своеобразную систему «разбросанных земель», на владение которыми он, помимо исторического аргумента, имел все юридические доказательства и, главное, опирался на многочисленную паству, к-рая традиционно идентифицировала себя со

своим церковным сюзереном. Осознание такой исторической задачи, поставленной перед М. К., было отражено в новой титулатурной формуле католикоса-патриарха, к-рая появилась в последние десятилетия XVI в., впервые была приведена в грамоте (НЦРГ. Ад 77) католикоса-патриарха всей Грузии *Николая VIII (Багратиони; 1584–1589)* и была составлена по аналогии с титулатурой царей единой Грузии: «Католикос-патриарх (Владыка, Божий пастырь) всей Грузии, освяtitель (благословитель — მკურთხეველი) Картли, Кахети и Самцхе-Саатабаго» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 489, 579, 600, 618, 620, 626).

Картлийские цари Луарсаб I (1527–1556) и Симон I (1556–1600), кахетинский царь Александр II (1574–1605), считая себя правопреемниками царей единой Грузии и сознавая значение М. К. в деле объединения груз. земель, активно поддерживали политику Мцхетских католикосов-патриархов, направленную против церковного сепаратизма. Во 2-й пол. XVI в. по инициативе Мцхетских католикосов-патриархов было издано множество сводных грамот, в к-рых детально перечислялись все владения М. К. в царствах и княжестве Самцхе-Саатабаго. В списки были внесены земли М. К., как фактически существующие, так и давно утраченные, в грамотах подчеркивалась историческая справедливость канонических и юридических прав М. К. Такие грамоты, несмотря на то что они часто не совпадали по содержанию с реальным положением вещей, издавались от имени картлийских и кахетинских царей и закреплялись их подписями. Примечательны идентичные по содержанию 2 грамоты (сохр. копии), выданные М. К. царем Картли *Симоном I* в 1592 г. и царем Кахети *Александром II* в 1598 г. (НА Грузии. Ф. 1449. Д. 1312, 1588) и составленные в период кратковременного владычества османов в Вост. Грузии (1590–1603). По всей вероятности, они были подготовлены с целью защиты интересов М. К. в предстоящем рассмотрении вопроса о юрисдикции М. К. в системе Османской империи. Однако с 1604 г., когда персидский шах Аббас I (1587–1629), возобновив войну, вторгся в Вост. Грузию и османские войска были вынуждены уйти, вопрос о признании турками юрисдикции М. К. по-

терял актуальность (*Сургуладзе. 2015/2016. С. 104*).

**М. К. в период персидского и турецкого владычества (XVII в. — 1744).** Завоевания персид. шаха Аббаса I в 10-х гг. XVII в. имели тяжелые политические и материальные последствия для царств Вост. Грузии, значительные потери понес М. К.: принадлежавшие ему села были опустошены, кахетинское население угнано в Иран, хозяйственное управление расстроено. В 1614 г. войска шаха разграбили Картли и похитили сокровища Светицховели. Мцхетский католикос-патриарх *Иоанн IX* (1612–1617), к-рый сопровождал укрывшегося в Зап. Грузии кахетинского царя Теймураза I, вывез с собой часть драгоценной церковной утвари и передал ее на хранение католикосу-патриарху Зап. Грузии (Абхазскому) *Малахии II (Гуриели; 1616–1639)* (*Качарава. 2002*). Католикос-патриарх *Иоанн IX* скончался в изгнании, ценности Светицховели в Мцхету были возвращены при Мцхетском католикосе-патриархе *Захарии (Джорджадзе; 1623–1632)*. Однако убытки Церкви оставались настолько большими, что Теймураз I и католикос-патриарх *Захария* через посланника *Никифора Ирбаха (Ирубакидзе-Чолокашвили)* просили у Римского папы *Урбана VIII* пожертвовать им церковные облачения и необходимую утварь для совершения богослужения (*Тамарашвили. 1995. С. 221*).

С 1632 по 1744 г. Картли управляли принявшие ислам цари из династии Багратиони, что значительно уменьшило роль католикоса-патриарха в гос-ве. При 1-м царе-мусульманине Ростоме (1632–1658), воспитанном в Иране, усилилось влияние персид. культуры, насаждались персид. обычаи. По словам царевича Вахушти, христ. нравы были позабыты (*Вахушти Багратиони. 1973. С. 439, 453–455*). В 1642 г. часть груз. феодальной знати устроила против Ростомы заговор, в нем принимал участие католикос-патриарх сщмч. *Евдемон I (Диасамидзе; 1632–1642)*. Заговор был раскрыт, Ростом наказал всех участников, но с особой жестокостью расправился с предстоятелем, повелев сбросить его с башни (Там же. С. 422). Ночью христиане похоронили тело католикоса-патриарха в тбилисской церкви Анчисхати. В том же году Ростом, следуя советам приближенных, поставил на



католикосский престол *Христофора II (Урдубегисдзе-Амилахвари; 1642–1660)*, кандидатуру к-рого утвердил шах Сефи (1629–1642). Также шах назначил предстоятелю ежегодное жалованье (*Хубуа. 1949. Т. 1. С. 10*). Такая субординация сохранялась до сер. XVIII в. Груз. летописец Бери Эгнаташвили писал, что Христофор II «был человеком великодушным, но больше походил на мирянина, чем на духовное лицо» (*Бери Эгнаташвили. 1959. С. 425*). В 1648 г. Ростом одержал окончательную победу над своим соперником Теймуразом I (царь Картли и Кахети в 1623–1632); посредничество католикоса-патриарха позволило Теймуразу I мирно отступить в Зап. Грузию. Под влиянием супруги, царицы Мариам Даднани, Ростом проявлял заботу о Церкви, восстанавливал храмы, а также разрушенный купол Светицховели, сведения о чем сохранились в надписи на храме 1656 г. (*Иоселиани. 1843. С. 205*), оказывал собору материальную помощь. Однако гос. и общественные функции М. К. по-прежнему оставались ограниченными, католикос-патриарх был отстранен от участия в гос., общественных, школьных делах и т. д.

При Вахтанге V Шах-Навазе (1658–1676) католикосом-патриархом по избранию церковного Собора 1660 г. стал двоюродный брат царя Доментий III (Мухранбатони; 1660–1676), «человек достойный и многое сделавший для укрепления веры» (*Бери Эгнаташвили. 1959. С. 440*). Пользуясь покровительством царя, Доментий III старался возродить в обществе христ. веру и поднять на должную высоту моральные устои (*Вахушти Багратиони. 1973. С. 454*). После смерти Доментия III (1676) Патриарший престол оставался вдовствующим в течение 2 лет. В 1678 г. католикосом-патриархом был избран Николай IX (Амилахвари; 1678–1688, 1692–1695), ставленник царя Картли Георгия XI (1676–1688, 1703–1709). Предстоятель был деятельной личностью и хорошим организатором, он продолжил начатое предшественником возрождение М. К., многое сделал для упорядочения управления и материального обеспечения Церкви, восполнил б-ку М. К., заново зарегистрировал архивные документы (ПГП. 1970. Т. 3. С. 589–592). Католикос-патриарх был сподвижником Георгия XI, который проводил независимую от

Ирана политику: стремился соединить груз. земли, собирал единомышленников, вел тайные переговоры с папой Римским *Иннокентием XI (1676–1689)*, одновременно в пользу своего брата, бывш. царя Имерети Арчила II, налаживал отношения с Османской империей. Николай IX присутствовал при встрече царя с кахетинскими тавадами (князьями), к-рые присягнули царю на верность (НЦРГ. Нд 2159), отправил письмо патриарху Московскому и всея Руси *Иоакиму (Савёлову; 1674–1690)*, где сообщил о бедствиях страны и просил оказать помощь Арчилу II (*Татишвили. 1959. С. 185*).

В 1688 г. шах лишил Георгия XI картлийского трона и отдал его выросшему в России кахетинскому царевичу Ираклию I (1688–1703; в России был известен как царевич Николай). Николай IX был смещен с престола, на его место посадили дядю нового царя со стороны матери, Руставского митр. *Иоанна X (Диасамидзе; 1688–1691, 1695–1700)*. В 1692–1695 гг. Георгий XI отвоевал трон, и Николай IX ненадолго вернулся на Патриарший престол. Предстоятельством в период царствования Ираклия I католикосы-патриархи Иоанн X и *Евдемон II (Диасамидзе; 1700–1705)* не проявили себя как гос. и церковные деятели; в М. К. скопилось множество нерешенных дел, касавшихся организационной и материальной сфер, школьного дела и кахетинского вопроса, осложнившегося после нашествий шаха Аббаса II.

В 1703 г. персид. шах Султан Хусейн (1694–1722) помирился с Георгием XI, отстранил Ираклия I и управляющим (джанишином) Картли утвердил племянника Георгия XI царевича *Вахтанга VI (1703–1712; царь Картли в 1716–1724)*. В 1705 г. Вахтанг VI созвал церковный Собор, на котором был смещен Евдемон II и на Мцхетский престол поставлен брат Вахтанга VI высокообразованный, талантливый и деятельный Доментий IV (Багратиони; 1705–1741) (*Вахушти Багратиони. 1973. С. 481*). Католикос-патриарх активно участвовал во всех начинаниях Вахтанга VI, направленных на возрождение страны: в установлении правопорядка в гражданской и церковной жизни, в развитии науки и культуры. При личном участии католикоса-патриарха Вахтанг VI составил свод законов (Законы Вахтанга).

Ок. 1689 г. Доментий IV, находясь в Иерусалиме, познакомился с митр. Унгро-Влахийским сщмч. *Антимом Ивриану (1708–1716)*, ученик к-рого в 1709 г. основал в Тбилиси 1-ю груз. типографию (1709), где печатались гл. обр. богослужебные книги для груз. священнослужителей. Доментий IV особое внимание уделял наставлению, укрепляя ее проповедями о христ. образе жизни. Одной из своих главных задач католикос-патриарх считал заботу об улучшении материального положения М. К. Он добился возвращения кахетинских владений Светицховели, что в первую очередь означало восстановление церковного единства царств Картли и Кахети, а затем рост экономических возможностей, без к-рых М. К. не мог продолжать свою культурно-просветительную деятельность.

С 1712 по 1719 г. Вахтанг VI находился в Иране на положении почетного пленника, начатые им в Картли преобразования были приостановлены. После возвращения царя закавказские страны стали предметом интереса различных политических сил, в число к-рых вошла Российская империя. Вахтанг VI вел тайные переговоры с рос. императором *Петром I Алексеевичем* по поводу совместного выступления против Ирана. Политический выбор Вахтанга VI не был единодушно одобрен его сподвижниками, в числе к-рых оказался и католикос Доментий IV. По косвенным данным источников, католикос-патриарх более реалистичным считал союз с Османской империей, к-рая также предлагала Вахтангу VI довольно выгодные условия. Сохранившийся на тур. языке документ 1722 г. позволяет заключить, что Доментий IV устанавливал связи с Османской империей, просил К-польского патриарха о посредничестве перед султаном в борьбе против набегов джиганцев. В ответ султан приказал эрзурумскому паше принять меры (НА Грузии. АгТур. Ф. 1453. Д. 78).

В 1723 г. тайные планы Вахтанга VI стали известны, тур. армия вошла в Тбилиси, и до 1735 г. в Картли сохранялось тур. господство. Вахтанг VI выехал в Россию, а Доментий IV в 1725 г. был вызван в Стамбул, где его приняли с почестями (*Вахушти Багратиони. 1973. С. 508*). Доментий IV надеялся добиться от Великой Порты утверждения для себя статуса католикоса-патриарха всей Грузии



включая Самцхе-Саатабаго. Спустя 3 года (8 дек. 1727) на основании допоса от картлийского папы Доментий IV был обвинен в антиосманской деятельности и выслан на о-в Тенедос, где оставался 9 лет (Там же. С. 508–509). В 1735 г. Вост. Грузия оказалась под влиянием Ирака, в 1738 г. Доментий IV вернулся на родину и вновь занял Патриарший престол.

В XVII–XVIII вв. основной заботой Церкви стала борьба с продажей грузин своими соотечественниками (часто родственниками) в рабство, поощряемая Ираном и гл. обр. османами. Католикосы-патриархи вели активную деятельность проповедью, угрозой отлучения от Церкви, вынесением различного рода наказаний, конфискацией земель и т. д.; по мере возможности они на личные средства выкупали пленных и на льготных условиях селили их на территориях, принадлежавших М. К. (НА Грузии. Ф. 1448. Д. 1287; Ф. 1449. Д. 1181; ПГП. 1970. Т. 3. С. 695).

**М. К. при царях-христианах (1744–1811).** В 1744 г. персид. шах Надир-шах был вынужден позволить кахетинскому царевичу Теймуразу II занять престол Картли, в Кахети к власти пришел сын Теймураза II Ираклий II. Торжественное помазание царей было совершено в Светицховели молодым католикосом-патриархом Антонием I (Багратиони; 1744–1755, 1764–1788). Этот факт был воспринят груз. народом как величайшее событие политической и культурной значимости: после почти полуторавекового перерыва в Картли и Кахети на трон взошли царь-христиане (*Папуна Орбелиани*. 1981. С. 48). Антоний I, крупный гос. деятель, хорошо разбиравшийся в политических и культурно-образовательных проблемах Церкви и гос-ва, вернул былое влияние Мцхетскому престолу после длительного периода непрекращающихся войн и насилия, во время к-рого ГПЦ оставалась изолированной от остального христ. мира, духовенство не обладало достаточными богословскими и научными знаниями, чтобы защититься от усилившейся пропаганды арм. монофизитства, мн. церкви и мон-ри, в т. ч. центры образования, были разорены и закрыты. Сознывая значение сильной царской власти для возрождения гос-ва и Церкви, католикос-патриарх, сам принадлежавший к картлийской вет-

ви правящего царского дома Багратиони, демонстративно поддерживал Теймураза II и Ираклия II, принадлежавших к кахетинской ветви и сначала довольно враждебно встреченных в Картли. Все решения Антония I, направленные на качественное улучшение организации церковной жизни, были приняты совместно с царями. Также оба царя присутствовали на церковном Соборе 1748 г., где было принято 27 постановлений, касающихся чинопоследования совершения богослужения (ПГП. 1970. Т. 3. С. 798–804). Особое внимание католикос-патриарх уделял организационным и хозяйственным проблемам М. К.: на основании архивных документов он четко определил границы всех епархий, чем положил конец меж-евым ссорам между М. К., епархиями и мон-рями. Для преодоления отставания в образовании духовенства по инициативе католикоса-патриарха была восстановлена сгоревшая в 1723 г. тбилисская типография (*Папуна Орбелиани*. 1981. С. 155). При поддержке Ираклия II Антоний I открыл духовные семинарии в Тбилиси (1755) и в Телави (1782), начал сбор рукописей, большинство к-рых (7 тыс.) было помещено в б-ку Светицховели (*Жордания*. 1991. С. 68).

Антоний I оставил М. К. в сравнительно благополучном с организационной и материальной т. зр. состоянии. Его преемником стал молодой царевич митр. Алавердский **Антоний II (Багратиони; 1788–1811)**. Состояние Вост. Грузии было в то время более или менее стабильным: пустующие земли заселяли крестьяне, возрождалось хозяйство, налаживалось образовательное дело, церковный сепаратизм сошел на нет, культурно-образовательная деятельность Церкви заняла ведущее место. Католикос-патриарх принимал активное участие в гос. дипломатических переговорах, положение М. К. окончательно упрочилось. В 1792 г. по поручению Ираклия II Антоний II посетил с дипломатической миссией Имерети, где уладил конфликт между 2 претендентами на имеретинский трон и местными иерархами и помазал на престол внука Ираклия II св. **Соломона II (1789, 1790–1810) (Бубулашвили**. 2002. С. 12). После разорения Вост. Грузии персид. шахом Агай Мохаммед-ханом в 1795 г. католикос-патриарх руководил восстановительными работами в Тбилиси.

Антоний II в начале своего пред-стоятельства разделял политические приоритеты сторонников про-российской ориентации политики Вост. Грузии с учетом условий Георгиевского трактата 1783 г. Однако после 1801 г., когда Российская империя с нарушением трактата присоединила Вост. Грузию, католикос-патриарх усомнился в правоте своей позиции. Начиная с 1805 г. генералы П. Д. Цицианов и И. В. Гудович в целях выравнивания положения управлявшейся Синодом РПЦ и возглавляемой католикосом-патриархом Грузинской Церкви стали проводить политику ограничения полномочий католикоса-патриарха: был установлен контроль над церковным имуществом и доходами, запрещено отчуждение церковных земель, из-под церковного управления выведены торговые ряды, таможни; крепостные, сельские священники закреплены за казенными учреждениями и т. д. (подробнее см. в ст.: *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви (Бубулашвили*. 2002. С. 25). Антоний II, оставшись без средств, в 1810 г. был вынужден покинуть родину и уехать в С.-Петербург. В 1811 г. автокефалия ГПЦ была упразднена, М. К. прекратил свое существование.

**Предстоятели М. К.: католикосы Картли (Мцхетские):** Петр I (60-е гг. V в.); Самуил I (70–90-е гг. V в.); Гавриил I (505–507); Тавпечаг I (10-е гг. VI в.); Чирмаг I (10-е гг. VI в.); Савва I (кон. 20-х – 30-е гг. VI в.); Евлалий I (30-е гг. VI в.); Макарий (30-е гг. VI в.); Самуил II (40–60-е гг. VI в.); Симеон II (60–70-е гг. VI в.); Самуил III (575–582); Самуил IV (80–90-е гг. VI в.); Варфоломей (90-е гг. VI в.); Кирион I (ок. 599–614/6); Иоанн II (20-е гг. VII в.); Вавила (30-е гг. VII в.); Фавор (Табори; 30-е гг. VII в.); Самуил V (30-е гг. VII в.); Евнон (40-е гг. VII в.); Тавпечаг II (50–60-е гг. VII в.); Евлалий II (664–668); Нойль II (668–670); Самуил VI (670–677); Георгий I (677–678); Кирион II (678–683); Изид-Бозиди (683–685); Феодор I (685–689); Петр II (689–720); Мамай (720–744); Иоанн III (40–60-е гг. VIII в.); Григорий II (760–767); Климент (70-е гг. VIII в.); Сармеан (Сармеане) (70-е гг. VIII в.); Талале (70-е гг. VIII в.); Михаил II (774–780); Самуил VII (780–784); Кирилл I (784–802); Григорий III (802–814); Самуил VIII (814–826); Георгий II (826–838); Гавриил II (30–50-е гг. IX в.); Иларион (50-е гг. IX в.); Арсений I Великий (860–887); Евсуки (887–914); Василий II (914–930); Михаил III (930–947); Давид I (947–955); Арсений II (955–980).





**Католикосы-патриархи всей Грузии:** Иоанн IV Окромпир (980–1001); Симеон III (1001–1010); Мелхиседек I (ок. 1010–1033); Иоанн V Окромпир (1033–1049); Евфимий I (1049–1055); Евстафий (50-е гг. XI в.); Георгий III Таойский (50–60-е гг. XI в.); Гавриил III Сапарский (1065–1080); Димитрий (1080–1090); Василий III (1090–1100); Иоанн VI (нач. XII в.); Симеон IV (Гулаберисдзе; нач. XII в.); Савва II (40–50-е гг. XII в.); Николой I (Гулаберисдзе; 50-е гг. XII в.); Михаил IV (Мирнанисдзе; 1178–1187); Феодор II (1188–1204/05); Василий IV (нач. XIII в.); Иоанн VII (1205/06–1210); Епифаний (1210–1220); Евфимий II (1220–1222); Арсений III (20–30-е гг. XIII в.); Георгий IV (30-е гг. XIII в.); Николой II (30-е гг. XIII в.); Михаил V (40-е гг. XIII в.); Арсений IV (Булмансимисдзе; 1241/42–1249/50); Николой III (1250–1282); Авраам I (1282–1310); Евфимий III (10-е - 2-я пол. 30-х гг. XIV в.); Василий V (2-я пол. 30-х - 60-е гг. XIV в.); Дорофей I (60-е гг. XIV в.); Шно I (1356–1364); Николой IV (70-е гг. XIV в.); Георгий V (80–90-е гг. XIV в.); Елиоз (Гобирахисдзе; 90-е гг. XIV в. – 1419); Михаил VI (1419–1426); Давид II (Багратиони; 1426–1428); Феодор III (1429–1435); Давид III (1435/36–1438/39); Шно II (1439–1443/47); Давид IV (Чавчавадзе; 1443/47–1459); Марк (1460–1466); Давид V (1466–1479).

**Католикосы-патриархи Восточной Грузии (Мцхетские):** Николой V (1479–1481, 1482–1488); Шно III (1481–1482); Евагрий (1488–1492, 1500/03); Авраам II Абалаки (ок. 1492–1497); Ефрем I (1497–1503); Дорофей II (1503–1505, 1511–1516); Иоанн VIII (1505–1509); Дионисий (1510–1511); Василий VI (1517–1528, 1529–1531); Мелхиседек II (Багратиони; 1528–1529, 1540–1545, 1548–1552); Малахия (1532–1534); Герман (1535–1540); Николой VI (40-е гг. XVI в.); Симеон V (1547–1548); Зебеде I (1552–1556); Доментий I (ок. 1556–1560); Николой VII (Бараташвили; 1561–1584); Николой VIII (Багратиони; 1584–1589); Дорофей III (1589–1595); Доментий II (1595–1610); Зебеде II (1610–1611); Иоанн IX (1612–1617); Христофор I (1617–1622); Захария (Джорджадзе; 1623–1632); Евдемон I (Днасамидзе; 1632–1642); Христофор II (Урдубегисдзе-Амцлахвари; 1642–1660); Доментий III (Мухранбатоли) (1660–1676); Николой IX (Амцлахвари; 1678–1688, 1692–1695); Иоанн X (Днасамидзе; 1688–1691, 1695–1700); Евдемон II (Днасамидзе; 1700–1705); Доментий IV (Багратиони; 1705–1741); Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили; 1724–1737); Кирилл II (1737–1739); Николой X (Херхеулидзе; 1741–1744); Антоний I (Багратиони; 1744–1755, 1764–1788); Иосиф (Джадждери; 1755–1764); Антоний II (Багратиони; 1788–1811).

Ист.: Хубуа М. Персидские фирманы и хокмы из Государственного музея Грузии. Тб., 1949. Т. 1 (на груз. яз.); Джуншьер Джуагшериши. Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 139–244; Жизнь царя царей Давида // КЦ. 1955. Т. 1. С. 318–364; Леонти Мровели. Жизнь грузинских царей // Там же. С. 1–71; Матиане Картелис // КЦ. 1955. Т. 1. С. 249–317; Басили Эзосмодзвари. Жизнь царицы царей Тамар // КЦ. 1959. Т. 2. С. 115–150; Бери Эматашвили. Новая Картелис Цховреба // Там же. С. 326–442; Ефрем Мцире. Известия о причинах обращения грузин и кнгах, в коих оно упоминается / Сост., предисл., словарь: Т. Брегадзе. Тб., 1959 (на груз. яз.); Жамтаазмцирели. Столетние летопись // КЦ. 1959. Т. 2. С. 151–325; История и восхваление вепеносцев // Там же. С. 1–144; Материалы по истории Юж. Грузии: XV–XVI вв. / Сост.: К. Шаранидзе. Тб., 1961 (на груз. яз.); Георгий Кедрене. Обзорение истории // Георгика. Тб., 1963. Т. 5. С. 7–82 (на груз. яз.); Книга посланий / Сост., исслед., пер. с арм. яз., коммент.: З. Алексидзе. Тб., 1968 (на груз. и арм. языках); Вахушти Багратиони. История царства Грузинского. Тб., 1973. (КЦ: 4); Стетиадзе Дж. Политические отношения Грузии с кавказскими народами в XII в. Тб., 1974 (на груз. яз.); Уложение Рус-Урбинского Собора: Филол.-текстол. исслед. / Сост.: Э. Габидзашвили. Тб., 1978 (на груз. яз.); Папуна Орбелиани. История Грузии / Сост.: Е. Цагареншвили. Тб., 1981 (на груз. яз.); Табагуа И. Грузия в архивах и книгохранилищах Европы: XIII–XVI вв. Тб., 1984. Т. 1 (на груз. яз.); Аннотированный словарь исторических лиц: По груз. ист. документам XI–XVII вв. Тб., 1991. Т. 1; 1993. Т. 2; 2004. Т. 3; 2007. Т. 4 (на груз. яз.); Мгалоблишвили Т. Кларджетский Многоглав. Тб., 1991 (на груз. яз.); Жизнь Вахтанга Горгасали / Пер. с древнегруз.: Г. Цулая. М., 1992; Тамарашвили М. Грузинская Церковь от начала и до сегодняшнего дня. Тб., 1995 (на груз. яз.); Сулава Н. Грузинская гимнаграфия XII–XIII вв. Тб., 2003 (на груз. яз.); Папуашвили Т. Очерки истории Сангилло. Тб., 2008 (на груз. яз.); Сургуладзе М. Сводные грамоты Мцхетского Католикосата // Грузинское источниковедение XVII–XVIII вв. Тб., 2015/2016. С. 99–107 (на груз. яз.); Лит.: Йоселиани П. Краткая история Грузинской Церкви. СПб., 1843; Адоны Н. Г. Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908; Марр П. Я. Анти. Книжная история города и раскопки на месте городища. Л.: М., 1934; Кекелидзе К. К истории груз. культуры в период монг. владычества: Этюды из истории груз. литературы // Он же. Этюды. 1945. Т. 2. С. 314–324; он же. Капоинский строй в Древней Грузии // Там же. 1957. Т. 4. С. 329, 344–345, 357; Тапишвили В. Грузины в Москве. Тб., 1959; Шавхелишвили А. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами: С древнейших времен до XV в. Грозный. 1963; Алексидзе З. О религиозной ситуации на Кавказе в VI в. // Матне: Сер. истории. Тб., 1974. Вып. 1. С. 103–110 (на груз. яз.); он же. По поводу конфликта между Вахтангом Горгасали и архиеп. Михаилом // Разыскания из истории Грузии и Кавказа. Тб., 1976. С. 43–44 (на груз. яз.); Esbroeck M.-J., van. Les plus anciens homéliaires géorgiens: Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve. 1975; Метрели Е. Новый труд о грузинском Многоглаве // Матне: Сер. языка и лит-ры. Тб., 1976. Вып. 4. С. 67–88 (на груз. яз.); Абрамидзе Г. Фресковая надпись Степана Мамнали в Агени Спони. Тб., 1977 (на

груз. яз.); Джавахишвили И. Труды. Тб., 1979. Т. 1: История груз. народа (на груз. яз.); Тамбашидзе Г. К вопросу о культурно-исторических взаимоотношениях Грузии с кавказскими народами // Археол. памятники феод. Грузии. Тб., 1987. Т. 5. С. 5–15 (на груз. яз.); он же. Ландарная надпись католикоса-патриарха Мелхиседека из христ. храма Ткоба-Ерды (Ингушетия) // Всемирный культурно-исторический процесс и Грузия по археол. данным: Тез. докл. науч. сессии. Тб., 2006. С. 47 (на груз. яз.); Ломоури Н. Объявление государственной религией христианства в Грузии // Джвари вазиса (Крест из виноградной лозы). Тб., 1990. Вып. 3. С. 45–52 (на груз. яз.); Гобладзе В. Вахтанг Горгасали и его историк. Тб., 1991 (на груз. яз.); Жордания Ф. Антоний I, католикос Грузии и архиеп. Владимирский и Перапольский // Богословский сб. Тб., 1991. Вып. 1. С. 31–33 (на груз. яз.); Мамулия Г. Картелисая Церковь в V–VI вв. Тб., 1992 (на груз. яз.); Пичубидзе П., Чачишвили Г. Церковь Датуня: Церковь X–XI вв., находится в Дагестане // Дзеглис мегобари (Друзья памятников культуры). Тб., 1993. Вып. 89. С. 41–44 (на груз. яз.); Тарпишвили М. Пронскождение и развитие Грузинской Церкви // Он же. Письма: Сб. / Сост., исслед.: Т. Чумбуридзе. Тб., 1994. С. 135–136 (на груз. яз.); Абашидзе З. Сергей Горгадзе – исследователь истории Грузинской Церкви: АКД. Тб., 1997 (на груз. яз.); он же. Диархия Давида Стронтеля. Тб., 2010; Лошиадзе Б. Административная организация Грузинской Православной Церкви в V в. // Вопросы истории феод. Грузии. Тб., 1999. Вып. 7. С. 14–43 (на груз. яз.); Джавахети: Ист.-архит. руководство / Сост.: Д. Бердзенишвили. Тб., 2000 (на груз. яз.); Сихарулидзе Э. Вариант «Охранной грамоты» Хабиба ибн Масламы в сочинении Абу 'Убайда «Китаб ал-амвал». Тб., 2001 (на груз. яз.); Бубулашвили Э. Католикос-патриарх всей Грузии Антоний II: Жизнь и деятельность. Тб., 2002 (на груз. яз.); Качарави Э. К вопросу о деятельности католикоса Домения: XVIII в. // Апхаты. Тб., 2002. Вып. 1. С. 34–40 (на груз. яз.); Мухелишвили Д. Грузия в IV–VIII вв. Тб., 2003 (на груз. яз.); Бердзенишвили Д. Очерки. Тб., 2005 (на груз. яз.); Аласания Г. Исторический сборник. Тб., 2007 (на груз. яз.); она же. Грузины и доисламские турки. Тб., 2008 (на груз. яз.); Апанис (Джапаридзе), митр. Епископские кафедры в Лазике. Тб., 2011 (на груз. яз.); Джоджуа Т. Материалы для истории феодального рода Сикапеллидзе: XIII–XIV вв. // Шромели / Ин-т истории ТГУ. Тб., 2011. Вып. 4. С. 147–193 (на груз. яз.); Кидиашивили Д. Константинопольские митры в груз. источниках 20–30-х гг. XI в. // Кавказ между Востоком и Западом: Сб. посв. 75-летию З. Алексидзе. Тб., 2012. С. 515 (на груз. яз.).

М. Сургуладзе

**МЦХЕТСКО-ТБИЛИССКАЯ ЕПАРХИЯ** [груз. მცხეთა-თბილისის ეპარქია; до 1936 Мцхетско-Тифлисская] Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с кафедрами в городах Мцхета и Тбилиси. Образована на 2-м Соборе ГПЦ (27 июня – 7 июля 1920) путем слияния Мцхетской и Тифлисской епархий ГПЦ, восстановленных в числе других 13 древних епархий в сент. 1917 г.





на 1-м после провозглашения автокефалии ГПЦ Соборе. Управляют М.-Т. е. Глава ГПЦ Католикос-Патриарх всей Грузии, Архиепископ Мцхетско-Тбилисский, и его викарии (хорепископы).

М.-Т. е. граничит со следующими епархиями ГПЦ: Сагареджойско-Ниноцминдской на востоке, Гардабанско-Марткопской на юго-востоке, Самтависско-Каспской на западе, Цилканско-Душетской и Тианетско-Пшав-Хевсуретской на севере, Манглиско-Тетрицкаройской на юго-западе. Территория М.-Т. е. включает г. Тбилиси и его окрестности, г. Мцхета и поселения муниципалитета Мцхета, кроме сел Цилкани и Мисакциели на севере (относятся к Цилканско-Душетской епархии).

**История.** После Крещения древнегруз. царства *Картли* и объявления христианства гос. религией (ок. 326 г.) в древней столице царства Мцхете была образована первая кафедра ГПЦ — Мцхетская, ставшая церковным центром страны. В 60–80-х гг. V в. царь Картли св. *Вахтанг Горгасали*, основавший Тбилиси, провел церковные реформы: был образован *Мцхетский (Восточно-грузинский) Католикосат*, имевший определенные автокефальные права, в его составе были учреждены 12 епархий, в т. ч. Тбилисская. Глава ГПЦ стал носить титул католикоса. Мцхетский архиерей стал называться архиепископом Картлийским, епископом Самтавройским; он занял в церковной иерархии 1-е место после католикоса, его кафедрой был определен мцхетский храм *Самтавро*. Территория Мцхетской епархии охватывала в то время земли между реками Рехула и Диди-Лиахви. Т. о., с V в. в Мцхете находились кафедры 2 архиереев: предстоятеля Церкви католикоса (позже — католикоса-патриарха) и Картлийского архиепископа, управлявшего Мцхетской епархией. Очевидно, в юрисдикционном подчинении католикоса была только Мцхета, а Картлийский архиепископ распространял свою власть на окрестности города. Кафедра Тбилисского архиерея с древности находилась в построенном приблизительно в 60-х гг. V в. *Тбилиском Сиони*.

С перенесением столицы Картли в Тбилиси Мцхета потеряла свое значение политического центра страны, но сохранила статус церковного

центра и кафедры главы ГПЦ. Кроме того, Тбилисский архиепископ не всегда мог сохранять свое преимущественное положение перед Мцхетским и др. архиереями, поскольку в периоды нашествий на Картли трудности в первую очередь отражались на состоянии Тбилиси как столицы гос-ва, к-рую неоднократно завоевывали и разоряли, в результате чего Тбилисская епархия периодически слабела и вдовствовала. Так, в памятнике XIV в. «Распорядок царского двора» указано, что в то время архиепископ Мцхетский занимал 4-е место в церковной иерархии, а Тбилисский — 29-е, между Харчашинским и Цалкским архиереями (Об освящении святого мира и о распорядке дарбазоба (приема) // ПГП. 1965. Т. 2. С. 49). В 1628 г. архиеп. Тбилисскому Елисею понадобилась жалованная грамота царя Картли Свимона (Симеона) II на получение кафедры и возвращение своих бывш. имений (царь утвердил его на кафедре, а поместья пожаловал в Сабараташвило) (Там же. С. 311). В кон. XVII в., при царе Картли Ираклии I (1688–1703) и католикосе-патриархе Вост. Грузии (Мцхетском) *Иоанне X (Диасамидзе)* (1688–1691; 1695–1700), Тбилисский архиерей получил титул митрополита. В 1749 г. по решению царя Картли Ираклия II и католикоса-патриарха Вост. Грузии (Мцхетского) *Антония I (Багратиони)* Тбилисскому митрополиту в церковной иерархии было определено 4-е место (после католикоса-патриарха и митрополитов Алавердского и Кизикского и перед Ниноцминдским архиереем). Картлийский (Самтавройский) архиерей в этот период не упоминается — очевидно, территория Мцхетской епархии находилась в непосредственном подчинении католикосу-патриарху (Там же. С. 401). В кон. XVIII в. был составлен список епархий, подвластных католикосу-патриарху Вост. Грузии (Мцхетскому) *Антонию II (Багратиони)*. Под его личным управлением находились храм Самтавро и приходы на территории между реками Рехула и Диди-Лиахви (т. е., земли, которые входили в Самтавройскую (Мцхетскую) епархию, возглавляемую архиепископом Картлийским): очевидно, в это время кафедра архиепископа Картлийского продолжала вдовствовать и управлялась непосредственно католикосом-патриархом.

В 1811 г., после упразднения автокефалии ГПЦ и включения ее в состав РПЦ в виде *Грузинского Экзархата*, епархии были укрупнены и территории Мцхетской, Тбилисской и др. епархий Картли вошли в состав Мцхетско-Карталинской (Мцхетско-Тифлиско-Карталинской) епархии Экзархата, 30 авг. 1814 г. — в состав Карталинской. 28 дек. 1818 г. все епархии Вост. Грузии были объединены в *Карталино-Кахетинскую епархию*, к-рой управлял экзарх Грузии.

Восстановленные в 1917 г. Мцхетская и Тифлисская епархии заняли в церковной иерархии ГПЦ 1-е и 2-е места соответственно. Католикосы-патриархи Грузии управляли М.-Т. е. с помощью викариев (хорепископов). Первым викарием М.-Т. е. 28 мая 1922 г. был назначен еп. Манглисский Христофор (Цицкишвили; впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Христофор III*), хиротонисанный во архиерея 18 марта 1922 г. (НА Грузии. Ф. 2100. Оп. 1. Д. 9. Л. 2). 13 июня 1922 г. он был назначен епископом Урбнисским; с 12 янв. 1923 г. по 23 февр. 1925 г. в связи с арестом католикоса-патриарха всей Грузии исп. *Амвросия (Хелаи)* и др. членов Католикосского совета исполнял обязанности местоблюстителя главы Церкви (*Каллистрат (Цинцадзе)*, патриарх. 2001. С. 244). 23–26 февр. 1925 г. Католикосский совет постановил освободить митр. Христофора от должности временного заместителя католикоса-патриарха, дать ему месячный отпуск, а управление М.-Т. е. и Урбнисской епархией поручить еп. Цилканскому Павлу (Джапаридзе), к-рый управлял епархиями до конца апреля (Архив Грузинской Патриархии. Оп. 1. Д. 34. Л. 48, 51, 55). 30 окт. 1925 г. на Католикосском совете постоянным преемником католикоса-патриарха был избран *Каллистрат (Цинцадзе)*; впосл. католикос-патриарх), возведенный в сан митрополита и назначенный на Ниноцминдскую кафедру (*Гамбахария*. 2012. С. 223). В 1925–1927 гг., когда католикос-патриарх исп. Амвросий часто болел, выполнение своих обязанностей и управление М.-Т. е. он доверял митр. Каллистрату. 12 янв. 1927 г. митр. Каллистрат был освобожден от должности Ниноцминдского архиерея и преемника католикоса-патриарха (*Каллистрат (Цинцадзе)*, патриарх. 1994. С. 79). 27 марта архим. Ефрем (Си-



дамонидзе; в посл. католикос-патриарх *Ефрем II* был хиротонисан во епископа на Манглисскую кафедру и назначен хорепископом католикоса-патриарха (НА Грузии. Ф. 1698. Оп. 1. Д. 39. Л. 6), 4 июля был переведен на Ниноцминдскую кафедру и определен временным главой Сухумско-Абхазской епархии (Архив Грузинской Патриархии. Оп. 1. Д. 1804. Л. 2). 4 окт. 1928 г. еп. Ефрем был освобожден от должности хорепископа (НА Грузии. Ф. 1699. Оп. 1. Д. 72. Л. 6). 16 дек. во епископа Ниноцминдского был хиротонисан настоятель (с 8 дек. 1916) тифлисского собора во имя Св. Троицы прот. Иерофей Аивазшвили, также он был назначен хорепископом католикоса-патриарха (Архив Грузинской Патриархии. Оп. 1. Д. 1823. Л. 166). 23 мая 1943 г., после кончины еп. Иерофея (28 окт. 1942), во епископа был хиротонисан прот. Димитрий Лазаршвили († 8 нояб. 1947), он получил в управление Ниноцминдскую кафедру и стал хорепископом католикоса-патриарха (*Жвашия*. 1994. С. 63–64). В 1947–1952 гг. должность хорепископа была вакантной (Календари Грузинской Патриархии за 1948–1952 гг.). 14 июня 1952 г. католикос-патриарх Грузии *Мелхиседек III (Пхаладзе)* постриг в монашество Давида Иапшвили с наречением ему имени Димитрий; на 2-й день он был хиротонисан во архиерея, возведен на Ниноцминдскую кафедру и назначен хорепископом. С 1953 г. еп. Димитрий управлял Бодбийской епархией, в 1957–1958 гг. — также и Алавердской (*Мачуришвили, Тогонидзе*. 2012. С. 489). В 1959–1963 гг. хорепископом католикоса-патриарха был еп. Урбинско-Маргветский Давид (Девдариани; впоследствии католикос-патриарх Грузии *Давид V (VI)*) (Календари Грузинской Патриархии за 1959–1963 гг.). 25 авг. 1963 г. католикос-патриарх Ефрем II (Сидамонидзе) хиротонисал во архиерея архим. Илию (Гудушаури-Шиолашвили; ныне Католикос-Патриарх всей Грузии *Илия II*) и назначил его руководителем Батуми-Шемокмедской епархии и своим хорепископом (исполнял эту должность до 1 сент. 1967 г.) (Личное дело Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II* // Канцелярия Грузинской Патриархии). В 1967–1971 гг. должность хорепископа была вакантна, с 26 марта 1972 г. до 15 февр. 1978 г.

обязанности хорепископа католикоса-патриарха исполнял митр. Цилканский Гайи (Гайоз) (Кератишвили). С 28 июля 1978 г. до 14 окт. 1980 г. хорепископом и управляющим М.-Т. е. был митр. Кутаисско-Гаенатский Шио (Авалишвили); с 14 окт. 1980 г. до 21 окт. 1996 г. — митр. Батуми-Шемокмедский Константин (Меликидзе); с 21 окт. 1996 г. до 10 июня 2003 г. — митр. Руисско-Урбинский Иов (Акиашвили); с 10 июня 2003 г. до 25 янв. 2005 г. — еп. Зугдидский и Цаишский Герасим (Шарашенидзе, в наст. время митрополит). Ныне М.-Т. е. возглавляет Католикос-Патриарх Илия II, к-рый имеет 3 хорепископов: митр. Ахалцхского и Тао-Кларджетского Феодора (Чуадзе; с 25 янв. 2005 управляет М.-Т. е.); еп. Бодбийского Иакова (Иакобшвили; с 9 мая 2010); митр. Сенакско-Чхороцкусского Шио (Муджир; с 15 авг. 2010).

По состоянию на 1 янв. 2017 г. клир М.-Т. е. составляли 958 чел.: 3 схиархимандрита, 65 архимандритов, 2 схиигумена, 40 игуменов, 2 иеросхимонаха, 47 неромонахов, 24 иеродиакона, 5 схимонахов, 85 монахов, 1 протопресвитер, 277 протосиереев, 157 иереев, 1 архидиакон, 1 протодиакон, 55 диаконов, 3 схиигумении, 15 игумений, 2 схимонахини, 173 монахини. Число клириков постоянно растет и на данный момент достигает 1 тыс. чел.

**Монастыри.** В М.-Т. е. в наст. время действуют 85 мон-рей (из них 17 — ставропигиальные) и ок. 180 церквей. **Монастыри в Тбилиси и его окрестностях:** ставропигиальный муж. мон-рь *Самеба* (во имя Св. Троицы) с кафедральным патриаршим собором Самеба (2002), жен. мон-рь в честь Преображения Господня в Авлабари (1821–1822), жен. мон-рь во имя св. прор. Илии в Грузинской Патриархии (1978), жен. мон-рь *Дидубе* в честь Боголюбской и «Взыскание погибших» икон Божией Матери (1992), жен. мон-рь в честь Рождества св. Иоанна Предтечи в Авчале (1994), жен. мон-рь Цхнети в честь Успения Пресв. Богородицы (1996, с. Квемо-Цхнети), муж. мон-рь в честь Иверской иконы Божией Матери на горе Махата (2002), муж. мон-рь в честь Преображения Господня на горе Табори (2002) и др.; **в Мцхете и ее окрестностях:** муж. мон-рь *Джвари* с кафоликоном VI в., жен. мон-рь Антиохия во имя первомч. Стефана

(сер. VI в.), жен. *Ольгинский мон-рь* (Ахалкалакури) (VI в.) с кафоликоном во имя вмч. Екатерины (XI–XII вв.), жен. мон-рь Самтавро во имя св. Нины (1820) с кафоликоном XI в. и др.; **в муниципалитете Мцхета:** муж. мон-рь *Шиомгвие* (VI в.), муж. мон-рь *Зедазени* во имя прп. Иоанна Зедазнийского (VI в.), мон-рь Бзиани (с. Ахалсопели) с кафоликоном VIII в., мон-рь Абулети с кафоликоном во имя вмч. Георгия XI в. (с. Сатовле), муж. мон-рь Бетания в честь Рождества Пресв. Богородицы (не позднее XI в.), жен. мон-рь Дзегви во имя прп. Георгия Святогорца (2001, с. Дзегви), ставропигиальный муж. мон-рь Цхваричама в честь Вознесения Господня (2003, с. Цхваричама) с кафоликоном Патара Сакдари (VIII–IX вв.) и др.

**Церкви. В Тбилиси:** патриарший кафедральный собор Тбилисский Сиони (V–VII вв.), самая древняя тбилисская ц. *Анчисхати* в честь Рождества Пресв. Богородицы (V в.), церкви во имя вмч. Георгия в Диди Дигми (VII–VIII вв.), во имя Андрея Первозванного (Лурджи-Монастери, XII в.), во имя Св. Троицы рядом с Национальной парламентской б-кой Грузии (XIII в.), *Метехи* в честь Рождества Пресв. Богородицы (не позднее XIII в.), Верхний и Нижний Бетлеми в честь Рождества Христова (ул. Бетлеми), Капвети во имя вмч. Георгия (VI, XIX вв.), русская во имя блгв. кн. Александра Невского (XIX в., ул. И. Джавахишвили), Мамадавители (во имя прп. Давида Гареджийского) на горе Мтацминда (XIX в.), во имя вмч. Варвары, в честь Вознесения Господня в Сабуртало, в честь Вознесения Господня на Вознесенской улице и др.; **в Мцхете и окрестностях:** патриарший кафедральный собор Светицховели (Животворящий Столп) во имя 12 апостолов (XI в.), церкви Барбарети (во имя вмч. Варвары; X–XI вв.), во имя Св. Троицы (XI в.), во имя вмч. Георгия в Калоубани (XII в.), во имя Пресв. Богородицы (XII в.) в историческом монастыре *Армази* и др.; **в муниципалитете Мцхета:** 3-нефная базилика (V–VI вв., с. Ксани), церкви Дзвели-Сакдари (VIII в., в с. Дзалиси), Кехиджвари (VIII в., с. Церовани), во имя Пресв. Богородицы (VIII–IX вв., с. Глдани), Укугма (VIII–IX вв., с. Сасхори), в честь Честного Креста (VIII–IX вв., с. Ксоврис), комплекс



Веджини (VIII–IX вв., с. Глдани), церкви во имя свт. Григория Богослова (IX–X вв., с. Глдани), во имя Пресв. Богородицы (IX–X вв., с. Карсани), Вантеди (IX–X вв., с. Земо-Ничбиси), Адгурис-Сакдари (IX–X вв., с. Сагурамо), Бодзис-Сакдари (X в., с. Дзегви), Киколаант-Сакдари (X в., с. Квемо-Ничбиси), Онагир во имя вмч. Георгия (X в., с. Дигоми), вмч. Георгия (X–XI вв., с. Дигоми), во имя вмч. Георгия (XII–XIV вв., с. Дигоми), Дзвели-Сакдари (XII–XIV вв., с. Лелоби), во имя свт. Николая (XVI–XVII вв., с. Квемо-Ничбиси), в честь Фомина воскресенья (1669 г., с. Схалтба), во имя Пресв. Богородицы (1676–1700 гг., с. Дзегви), во имя Пресв. Богородицы (1692 г., с. Ахалубани), во имя Архангелов (1704 г., с. Сасхори), во имя Пресв. Богородицы (1716 г., с. Дзегви), во имя вмч. Георгия и во имя Пресв. Богородицы (XVII–XVIII вв., с. Тхинвали) и др.

Ист.: *Каллистрат (Цинцадзе), патр.* Моп воспоминания. Тб., 2001 (на груз. яз.).

Лит.: *Жвания З.* Католикосы-патриархи и архиеп. Грузии с 1917 г. Кутаиси, 1994 (на груз. яз.); *Каллистрат (Цинцадзе), патр.* Квашветская церковь св. Георгия в Тифлисе. Тб., 1994 (на груз. яз.); *Гугушвили Г.* Мцхетско-Тбилисская епархия. Тб., 2006 (на груз. яз.); *Гамхара Дж.* Святой несповедник Амвросий (Хелая): К 150-летию годовщины. Тб., 2012 (на груз. яз.); *Мачуришвили Г., Тогоидзе Л.* Жизнь и деятельность духовных лиц в XVIII–XX вв. Тб., 2012. Т. 1 (на груз. яз.).

*Г. Гугушвили*

**МЧАДИДЖВАРИ**, во имя Архангелов мон-рь — см. в ст. *Цикласская епархия* Грузинской Православной Церкви.

**МЫГЛИЖСКИЙ МОНАСТЫРЬ** [болг. Мыглижкят манастир], во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь Старо-Загорской епархии Болгарской Православной Церкви. Находится на берегу р. Мыглижка, на склонах горы Стара-Планина, в 2 км к северу от г. Мыглиж (Болгария). Согласно преданиям, обитель возникла в нач. XIII в., в период Латинской империи на Балканах. В пользу этой версии ранее приводили греч. запись на кадилынице, которой владел игум. Кирилл (Христов; 1882–1922), упоминающую 1233 г.; однако впоследствии было уточнено, что в записи речь идет о 1733 г. В тексте на памятной доске, расположенной при входе в мон-рь, отражена легенда, согласно которой он был основан в честь покровителя воинов на месте, где в 1197 г.

болг. царь *Калоян* выиграл битву с лат. крестоносцами, но иных известий об этой битве не сохранилось. В письменных болгарских источниках М. м. впервые упоминается в Четвероевангелии, переписанном в 1574 г. болгарским писцом Превулом во время правления валашского воеводы Александру II Мирчи и украшенном каллиграфом Радулом Грамматиком (НБКМ. № 873. Л. 736). В нем под 13 янв. описывается нападение отряда янычар во главе с «сильным Склавом», направленного султаном Мехмедом (вероятно, Мехмедом III, 1566–1603) для сбора «кровной дани» — мальчиков в возрасте от 5 до 10 лет с целью пополнения янычарского корпуса. Когда родители прятали детей рядом с обителью, турки «взяли в плен монастырь» и убили монахов и настоятеля нером. Гервасия. Сообщаются имена еще 3 монахов и указывается спорное число захваченных детей — 80 или 13 (в лит-ре фигурирует и маловероятное число детей — 8013, и более реальное — 813). Приписку обычно датируют 1623 г., т. к. этот год имеется в др. записи, расположенной рядом с этим текстом, где тем же почерком написаны год и имя тогдашнего Тырновского митр. Гавриила I (1611–1626). Однако 1623 г. не согласуется с временем правления султана Мехмеда III. Бесспорно, это указание является важным источником сведений о положении болг. обителей в эпоху османского владычества. Не случайно приписка заканчивается советом бежать от «сильного Склава», как только станет известно о его приближении — образ, ставший символом жестокости янычарства. М. м. также упоминается в приписке 1777 г. в печатной Постной Триоди из храма вмч. Георгия Победоносца в г. Априлци (Болгария).



русско-тур. войны 1877–1878 гг. и уничтожения богатой б-ки: он начал ремонт М. м. и возведение жилищных и хозяйственных зданий. В жилых корпусах были устроены 2 часовни — во имя арх. Михаила и апостолов Петра и Павла.

*Мыглижский мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца*

Как аргумент о существовании мон-ря в XV в. ранее приводили датировку 1490 г. на мраморной плите с образом свт. Николая, но недавно эта плита была датирована XVII в. В 1792 г. нером. Спиридон Габровец в «Истории во кратце о болгарском народе словенском» рассказал, что в XV в. при очередном нападении осман на Мыглиж благодаря чуду свт. Николая на врагов опустилась мгла и сбила их с дороги, что позволило местным жителям укрыться в безопасном месте. В эпоху болг. возрождения игум. Харитон (Халачев), управлявший М. м. в 1866–1870 гг., участвовал в национально-освободительном Апрельском восстании (1876); игумен Плаковский мон-ря Сергей скончался в М. м. от ран, полученных во время Велчова восстания (Велчова заверша 1835); возможно, здесь укрывался и болг. революционер В. Левский.

Между 1821 и 1831 гг., при игум. Феофане, в монастыре было открыто уч-ще для мальчиков и девочек, в 1870 г. оно было преобразовано в гимназию. В 1834 г., при нером. Пахомии, была построена Никольская однефная церковь без купола с открытой галереей с западной стороны. В 1857 г. деятель болг. возрождения переводчик Захарий Княжески, принявший российское подданство, передал в М. м. часть книг, собранных в России для просвещения болгар, и создал здесь 1-ю в Болгарии общественную б-ку. М. м. упоминается в записках путешественников В. Г. Григоровича-Барского и австрийца Ф. Ф. Каница. Архим. Калиник, к-рый был игуменом обители в 1873–1878 гг., стал свидетелем ее сожжения турками во время

русско-тур. войны 1877–1878 гг. и уничтожения богатой б-ки: он начал ремонт М. м. и возведение жилищных и хозяй-

ственных зданий. В жилых корпусах были устроены 2 часовни — во имя арх. Михаила и апостолов Петра и Павла.

В 1922 г. мон-рь был преобразован в женский. Действовал на протяжении всего XX в. С 1956 г. в нем жила мон. Симфроза (Мечкова, † 1992), которая в нач. 50-х гг. XX в. была арес-

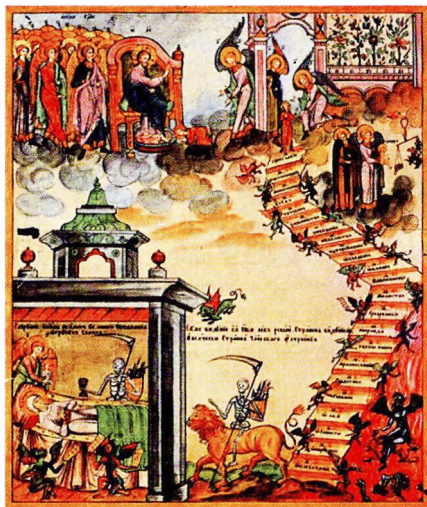


тована за то, что кормила неимущих (Валентина (Друмева), *игум.* Български свещеномъченици от най-ново време, София, 2007. Т. 1. С. 109–117). М. м. объявлен памятником культуры.

Лит.: Спиридон, иеросхим. История во кратце о болѣ народѣ славенскомъ / Превод: В. Н. Златарски. София, 1900. С. 99; Стоянов М., Кодов Х. Опис на ръкописните и старопечатните книги на Народната б-ка в София. София, 1964. Т. 3. С. 42–46; Чавръков Г. Български манастири. София, 1974. С. 312–314; Пешев Г. Български до възрожденски културно-наследности средина. София, 1977. С. 233–236; он же. Български манастири през вековете. София, 2006. С. 113–114; Павел (Стефанов), иером. Нови данни за Енипа и Мъгличкия манастир през XVIII в. // Векове, София, 1979. Кн. 1. С. 64–66; Кожухарова М. Руски пътници за българските земи XVII–XIX в. София, 1986. С. 245; Каниц Ф. Дунавска България и Балканът. София, 1995<sup>2</sup>. С. 288–289; Гяхова Д. Мъгличка света обител. Ст. Загора, 1996; Вапирев Н. Сб. статии и мат-ли за историята на град Мъглич. София, 2008. Т. 1. С. 29–52.

**МЫТАРСТВА** [греч. *τελώνια*; от др.-рус. мытарь (*τελώνης*) – сборщик податей; мыто – пошлина, налог], испытанія, к-рые постигают *душу* после смерти. Представление о М. возникло в контексте христ. учения о загробной участи людей. М. рассматриваются как элемент частного суда Божия (см. в ст. *Страшный Суд*), т. е. суда над отдельным человеком в отличие от общего суда, который наступит в конце времен. Основная идея М. заключается в обличении, выявлении грехов, совершенных человеком при жизни. Для описания этого процесса использован хорошо знакомый людям древности образ взимания пошлин и налогов. Сборщики податей, вытребывая деньги, нередко прибегали к силе; подобным образом демоны истязают душу, предъявляя ей грехи как долговые обязательства, требующие уплаты.

В Свящ. Писании нет указаний на М. в том виде, какой они приобрели к нач. II тыс. христианства. В НЗ в связи с рассказом синоптических Евангелий о призвании ап. Матфея упоминается *τελώνιον* (Мф 9. 9; Мк 2. 14; Лк 5. 27) в изначальном смысле как место сбора пошлин (церковнослав. *мытница*), где работал буд. апостол. О мытарях в НЗ сообщается неоднократно и всегда в прямом значении слова. Мытари устойчиво ассоциируются с людьми нечестивыми; так их характеризуют и фарисеи (напр., Мк 2. 16), и Господь



Смерть св. Феодора  
и видение мытарств души.  
Лубок. 2-я пол. XIX в.

(Мф 5. 46; 18. 17 и др.). Как пример раскаявшегося грешника Христос приводит мытаря в притче о мытаре и фарисее (Лк 18. 10–14). «Начальник мытарей» *Захей*, дом к-рого решил посетить Христос, по общему мнению толпы, следовавшей за Учителем, был человек грешный (Лк 19. 2–10). На словесное оформление учения о М., вероятно, оказало влияние ассоциирование грехов с долгами, представленное в самой авторитетной молитве христианства, Молитве Господней: «...и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф 6. 12). Безусловное влияние на учение о М. оказало представление о нахождении демонов в воздушном пространстве: «И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по [воле] князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления» (Еф 2. 1–2). Князем мира сего в Евангелии называется диавол (Ин 12. 31; ср.: Ин 16. 11). В контексте учения о М. особое звучание приобрели слова Христа, сказанные незадолго до крестной смерти: «...идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего» (Ин 14. 30). Эти и нек-рые др. места из Свящ. Писания (напр., Лк 12. 20; 16. 22; 1 Петр 5. 8) рассматривались христ. писателями как евангельское подтверждение идеи об исследовании души после выхода из тела воздушными демонами-мытарями на предмет наличия у них долгов-грехов.

В завершенном виде сюжет М. в христ. лит-ре включает неск. элементов. Душа после смерти восхо-

дит на небо, на пути ей препятствуют бесы, названные мытарями, к-рые поэтически задерживают ее и предъявляют обвинения в грехах. Душе надлежит в каждом случае оправдаться, т. е. засвидетельствовать принесенное при жизни покаяние в содеянных грехах и представить добрые дела, которыми искуплены грехи. В этом душе помогают ангелы. В случае успеха душа достигает небесных обителей, в противном случае бесы захватывают душу и увлекают ее в ад. С учетом проблемы датировки ряда сочинений св. отцов, в к-рых упоминаются М., время появления их описаний, содержащих все указанные элементы, может быть определено рубежом IV и V вв. До и после этого времени в сочинениях церковных и нецерковных христианских авторов рассеяно немалое число сведений о посмертной участи души, имеющих прямое или косвенное отношение к М. Так, в «Изречениях Секста», раннехрист. памятнике, написанном не позже 1-й пол. III в., говорится, что у человека, прожившего нечестиво свою жизнь, «после разлучения от тела требует отчета злой демон до тех пор, пока не отберет последнего кодранта» (Sent. Sext. 39; ср.: Мф 5. 25–26). Тема взимания демоном долга дополняется также идеей о препятствиях, которые чинят злые духи на пути восхождения души на небо: «Блажен муж, душу которого никто не захватит, когда она отходит к Богу» (Sent. Sext. 40); «Верной и благой душе на пути Божиим не воспрепятствуют злые демоны» (Ibid. 349). *Тертуллиан* († 1-я пол. III в.) в соч. «О душе» замечает, что после смерти душа освобождается от оков плоти, прозревает, как бы проснувшись от сна: «Тогда душа и возвещает, и видит, тогда ликует или трепещет, в зависимости от того, какое уготовано ей пристанище». О своей участи душа догадывается тотчас же «по самому лику ангела, вызывателя душ» (Tertull. De anima. 53. 6). Сохранившийся фрагмент слова «Против эллинов и против Платона», написанного в 1-й пол. III в. и принадлежащего, вероятно, *Иннокентию Римскому*, содержит повествование о загробной участи человека в ожидании всеобщего суда. Согласно автору сочинения, души и праведных и неправедных содержатся в аду, в некоем необустроенном подземном месте, праведники — на



«Лоне Авраамовом», а грешники — в томлении и ожидании ввержения в огненное озеро. В повествовании, в целом соответствующем описанию загробной участи праведника и грешника в евангельской притче о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31), особо отмечена роль ангелов. У врат обителей праведников стоит архангел с воинством. Ангелы ведут души по дорогам загробного мира. Праведных сопровождают ангелы, «приставленные к их душам», а другие ангелы восхваляют их на пути; грешников же против воли увлекают «ангелы-истязатели... произнося хулы и грозя устрашающим взором» (РГ. 10. Col. 797; см.: *Ипполит Римский, сирич.* Фрагмент из «Слова против еллинов», или «О всеобщей причине: Против Платона» / Пер., предисл., примеч.: А. Р. Фокин // *АиО.* 1997. № 2(13). С. 96–103).

Ориген († ок. 254) говорит о М. более определенно. В «Толковании на Евангелие от Луки», комментируя слова: «Пришли и мытари креститься, и сказали ему: «Учитель! что нам делать?»» (Лк 3. 12), Ориген предлагает читателю возвыситься над букв. содержанием эпизода и подумать над тем, кто такие мытари. По его словам, при исходе из мира человека встречаются мытаридемоны, к-рые тщательно исследуют, нет ли у него ч.-л. принадлежащего им, т. е. грехов. В этом смысле Ориген называет мытарем «князя мира сего», имея в виду слова Христа «идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего» (Ин 14. 30). Также в связи с этим Ориген приводит слова ап. Павла: «Итак, отдавайте всякому должное: кому подать — подать; кому оброк — оброк; кому страх — страх; кому честь — честь. Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон» (Рим 13. 7–8). Всякий человек, который не уплатил долга, заключается в тюрьму и становится рабом, также и нераскаявшийся грешник будет схвачен демонами. Ориген сокрушается: «Сколь многим из нас предстоит быть задержанными мытарями этого рода!» (*Orig. Fragm. in Luc.* 23. 5–6).

В характерном значении не единожды упоминаются мытари в апокрифической лит-ре. В сир. «Деяниях ап. Фомы» (нач. III в.) содержится молитва Фомы в темнице

в ожидании казни о защите от сил зла при переходе от земли на небо: «Презрение приобрел я на земле, вознаграждение сделай мне на небе. Да не приметят меня сильные, правители против меня не умышлят, мытари (*maksā*) да не найдут меня, и сборщики налога меня не притеснят, не осмеют меня худородные и злые... не отважатся встать предо мною, ибо сила Твоя победоносная, о Иисус, окружает меня... Радость и мир да поддержат меня, и я предстану пред славой Твоей; и Дьявол на меня не взглянет, но пусть ослепнут глаза его от света Твоего, в котором я пребываю, и пусть закроются уста его лживые, дабы он не осквернял меня» (*Acta Thomae.* 1962. P. 144–145, 296–297). Слово *maksā*, имеющее значение «сборщик податей», регулярно используется в *Пешитте*, сир. переводе Библии, для передачи греч. *τελώνης*.

В «Апокалипсисе Павла» из б-ки *Наг-Хаммади* (II — нач. III в.) обычные для егип. религии привратники, охраняющие врата загробного царства, получили специфическое название «сборщики податей»; они задерживают души на пути их восхождения на небо. В апокрифе описывается восхождение ап. Павла на 10-е небо. Каждое небо отделено от другого вратами, при которых стоят привратники-мытари. Эти привратники испытывают проходящих и в случае, если души оказываются недостойны, возвращают их обратно на землю для реинкарнации: «...я видел в четвертом небе... ангелов, имеющих сходство с богами, ангелов, приносящих душу из земли мертвых. Они поместили ее в ворота четвертых небес. И ангелы хлестали ее. Душа говорила: «Какой это был грех, что я совершила в мире?» Сборщик платы (копт. *τελωνης*), кто пребывает на четвертых небесах, ответил, говоря, «Не было [у тебя] права совершать все беззакония, что ты совершила в мире мертвых». Душа ответила, говоря, «Приведите свидетелей! Позвольте им показать вам, какие беззакония совершила я в теле. Вы принесете книгу, чтобы читать из [нее]». Во время произнесения свидетельств и обличения беззаконий души она «печально смотрела вниз». Затем она была свергнута с неба и «вошла в тело, которое было приготовлено для этого» (*The Apocalypse of Paul.* 20. 4–21. 20 // *NHS.* 1979. Vol. 11. P. 55–57).



Мерило праведности.  
Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны.  
Ок. 1350 г.

Сцена истязания души на 4-м небе имеет близкие параллели в иудейской апокалиптической лит-ре, особенно в «Завещании Авраама» (см. в ст. *Завещания Апокрифические*). Авраам возносится арх. Михаилом к вратам небесным, «чтобы посмотрел он там на суды и воздаяние» (*Test. Abraham.* 10 (пространная версия)). Здесь производится 1-й суд над душами грешников. Авель, сын Адама, зачитывает грехи и добродетели каждой души из книги, лежащей перед ним на сияющем престоле. Справа и слева от Авеля стоят 2 ангела и ведут запись добродетелей и грехов; тот, что справа, записывает добродетели, тот, что слева, — грехи. Здесь же стоят архангел с весами, на которых взвешиваются грехи и добрые дела, а также архангел с огнем в руках, к-рым испытываются людские дела, «и если чье дело сгорает в огне, тотчас хватает того человека ангел и от суда уносит его в место наказания грешников, горше которого нет». Если же человек выдерживает испытание огнем, то «берет его ангел праведности и относит ко спасению, в удел праведников» (*Test. Abraham.* 13 (пространная версия)).

«Первый апокалипсис Иакова» из б-ки *Наг-Хаммади*, происходящий, вероятно, из среды сирийских иудеохристиан гностического толка, датируется не ранее 2-й пол. II в. (*Schoedel W. R. Introduction* // *NHS.* 1979. Vol. 11. P. 67). Здесь записаны



наставления Господа Иакову о том, как пройти через М.: «Иаков, я открою тебе твоё искушение. Когда тебя схватят, и ты пострадаешь, многие восстанут против тебя, так что [они] смогут схватить тебя. И в особенности трое из них схватят тебя — те, которые сидят [там] как сборщики пошлины (**τελωνισ**). Они не только требуют плату (**τελος**), но они также воровством отбирают душу. Когда ты будешь в их власти, один из них, их страж, скажет, «Кто ты или откуда ты?» Ты скажи ему, «Я — сын, и я — от Отца». Он [спова] скажет тебе, «Ты сын какого рода, и какому отцу принадлежишь?» Ты скажи ему, «Я — от Предсущего Отца и сын Предсущего». После перечисления правильных ответов на вопросы мытарей Господь подытоживает: «...если ты скажешь эти слова, ты избежишь их нападок» (The (First) Apocalypse of James. 32. 23 — 34. 20 // Ibid. P. 84–89).

В сочинениях церковных авторов IV в. встречаются более явные упоминания М. В Житии прп. *Антония Великого* († ок. 356), написанном свт. *Афанасием I Великим* вскоре после кончины преподобного, в числе др. преданий о св. старце пересказываются 2 видения, в к-рых ему было открыто, что следует за смертью человека. Душа, восходя к Богу, сталкивается с препятствиями: «...в воздухе же стоят какие-то угрюмые и страшные лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению» и требуют отчета, не подлежит ли душа к.-л. ответственности перед ними, т. е. не имеет ли греха, и намереваются «учинить расчет» (**συνῶρα** λόγους; ср. употребление этого словосочетания в НЗ: «Посему Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитать с рабами своими» (Мф 18. 23); «По долгом времени, приходит господин рабов тех и требует у них отчета» (Мф 25. 19)) от самого рождения. В отношении прп. Антония, «поскольку обвинители не могли уличить его, свободен и невозбранен сделался ему путь» (*Athanas. Alex. Vita Antonii*. 65). В контексте этого видения в Житии истолковываются неск. фраз из Писания: «И тогда пришло ему на память, что в этом именно смысле сказал апостол: по князю власти воздушныя (Еф 2. 2). Ибо враг имеет в воздухе власть вступать в борьбу с проходящими по оному, покушается преграждать им путь. Поче-

му наипаче и советовал Апостол: примите вся орудия Божия, да можете противиться в день лют (Еф 6. 13), чтобы посрамился враг, ничтоже имея глаголати о нас укорно (Тит 2. 8)» (*Athanas. Alex. Vita Antonii*. 65). В др. видении прп. Антоний, наблюдая за восхождениями душ на небо, увидел безобразного



Исход души праведного.  
Миниатюра из Синодика.  
Коп. XVIII в.  
(ЦМАП. КП 39/45/47/6)

великана, который препятствовал им подниматься. «Тогда отверзся ум его и уразумел он, что это есть прехождение душ, что стоящий великан есть враг, завидующий верным, и он подпадших власти его удерживает и взбраняет им идти далее, но не может задержать непокорившихся ему, потому что они проходят выше его» (Ibid. 66). С несколько отличными подробностями рассказ прп. Антония о видении «черного великана», улавливавшего души на пути их восхождения, содержится в Лавсаике (*Palladius. Lausiac*. 21). Свт. Афанасий Великий в «Слове о воплощении Бога Слова» задается вопросом, почему Христос претерпел крест, а не ч.-л. другое. В числе прочих объяснений он предлагает следующее: «Господь же без причины претерпел крест; ибо вознесённый на нем очистил воздух от диавольской и всякой бесовской козни». По мысли свт. Афанасия, диавол, пав с неба, блуждает по воздуху и, властвуя здесь над другими демонами,

обольщает людей и «намеревается задерживать восходящих». Господь же Своим вознесением в теле на небо «проложил всем путь и к восхождению на небо» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi*. 25).

Свт. *Василий Великий* († 379), не называя М., говорит о посмертном исследовании души человека демоном в комментарии на слова 7-го псалма: «Господи, Боже мой! на Тебя я уповаю; спаси меня от всех гонителей моих и избавь меня; да не исторгнет он, подобно льву, души моей, терзая, когда нет избавляющего» (Пс 7. 2–3); «Думаю же, что о мужественных Божиих подвижниках, которые чрез всю свою жизнь довольно боролись с невидимыми врагами, когда избежат всех их гонений, находясь при конце жизни, князь века сего изведывает, чтобы удержать их у себя, если найдутся на них раны, полученные во время борьбы, или какие-нибудь пятна и отпечатки греха. А если будут найдены неуязвленными и незапятнанными, то как необходимые, как свободные будут упокоены Христом; «И сие можешь узнать от Самого Господа, Который пред страданием говорит: «Грядет... сего мира князь и во Мне не имать ничево» (Ин 14. 30). Но Он, не сотворивший греха, сказал: «Не имать ничево»; для человека же довольно, если осмелится сказать: «Грядет сего мира князь и во мне имать не многое и маловажное»» (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 7. 2–3*). О М. говорится в приписываемом прп. *Ефрему Сирину* († 373) «Слове на почивших о Христе» (CPG, 4028). Когда придет время душе переселиться в вечные обители, «скоро приидут божественные изыатели (**ἐκσπλενταί**), появ душу, восходят по воздуху, где стоят начальства, власти и миродержители противных сил. Это — злые наши обвинители, страшные мытники (**τελωνισ**), описчики, данники; они встречаются на пути, описывают, осматривают и вычисляют грехи и рукописания всего человека, грехи юности и старости, вольные и невольные, совершенные делом, словом, помыслением... чтобы не дать ей (душе. — Д. А.) взойти на небо, поселиться во свете живых, вступить в страну жизни» (*Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia* / Ed. J. S. Assemani. R., 1746. T. 3. P. 265–266; TCOPP. 1850. T. 15. C. 224–225). В сир. «Слове о девстве» прп. Ефрем



говорит, что, подобно тому как на долговых расписках мытарей (*maksā*) имеются подписи, так если человек кается и затем снова грешит, то само его покаяние становится как бы подписью на долговой расписке, свидетельствующей о неоплаченном греховном долге, к-рый будет истязан при исходе души из тела (A Discourse of S. Ephraim on Virginité // Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan / Ed. C. W. Mitchell. L.; Oxf., 1921. Vol. 2. P. LXXXIII, 175). Выразительное изображение демонов-мытарей и их работы содержится в Макариевском корпусе: «Как сборщики податей (τελώναι), сидя в проходах, останавливают и допрашивают проходящих — так и демоны наблюдают и задерживают души, и если души не совершенно очистились, то, при исшествии своем из тела, не получают позволения войти в небесные обители и встретиться с Владыкой их, но уносятся вниз лукавыми духами — воздушными демонами» (Macar. Aeg. I 14. 15 = II 43. 9; ср. также: Idem. II 16. 13; 27. 2; 44. 6; 47. 13).

Феофил I, архиеп. Александрийский († 412), в проповеди «На исход души и о суде» (CPG, N 2618) говорит о М. как о суде с традиц. элементами судопроизводства: обвинительной и оправдательной сторонами. Эта краткая проповедь хорошо известна благодаря включению ее как изречения Феофила в алфавитный сборник *Apophtegmata Patrum* (PG. 65. Col. 200–201). «Предстают перед ней (душой. — Д. А.) все начала и власти тьмы и о всех согрешениях, ведомых и неведомых — от рождения и до того последнего часа, когда она покидает тело, — напоминают ей и рьяно ищут обвинения. А ангельские силы стоят лицом к лицу со врагом, приводя в оправдание те или иные добрые дела, если душа их совершала... Таков срок ее терзаний — до тех пор, пока праведный Судия не вынес ей приговор». В рукописной традиции эта проповедь бытовала вместе с другой краткой гомилией — «О стоянии человека на судилище Христовом и о часе смертном» свт. Кирилла, архиеп. Александрийского († 444). Вместе оба текста, написанные именем свт. Кирилла, появляются в «Выдержках из Св. Писания и творений св. отцов» прип. Иоанна Дамаскина (Ioan. Damasc. Sacra parall. // PG. 96. Col. 156). Существует также текст,



лишение чужой красотой); на 3-м — грехи слуха (лесть); на 4-м — грехи обоняния (услаждающие благовониями); на

Мытарство  
сребролюбия и скупости.  
Фрагмент росписи  
ц. Рождества  
Пресв. Богородицы  
Рильского мон-ря, Болгария.  
40-е гг. XIX в.  
Мастер З. Зограф

5-м — грехи осязания. Также упоминаются др. М. в неупорядоченном виде, но в целом, говорит автор Слова, «всякая ду-

шевая страсть и всякий грех имеет своих представителей и истязателей» (Ibid. Col. 1076). По прохождении М. душу ожидает приговор. Если душа оправдана, она беспрятственно продолжает свое восхождение к Богу в радости и без к.-л. печали. В противном случае она предается в руки демонов, которые мучают ее и свергают в геенну, где души «взывают и сокрушаются — но никто не оказывает милости и сострадания... воззовут ко Господу — и не услышит их» (Ibid. Col. 1080). Сформировавшееся описание М. содержится также в «Аскетиконе» («Словах») аввы Исаии (вероятно, Исаии Скитского (Нитрийского) († 1-я пол. V в.); см. в ст. Исаия Газский). Это сочинение отражает жизнь египетского монашества на рубеже IV и V вв. и близко по содержанию к др. сборникам егип. монашеской аскетической лит-ры этого периода. Авва Исаия наставляет: «Каждодневно имейте пред очами смерть и заботливо помышляйте о том, как имеете выйти из тела, миновать власти тьмы, встречающие нас в воздухе, и беспрепятственно предстать пред Бога, простирая взор и ко страшному дню последнего суда Его и воздаяния каждому за дела, слова и помышления» (Isaias Gaz. 1. 4). В Слове «О радости, бывающей в душе, желающей работать Богу» описываются М.: «...когда изыдет душа из тела, ей спешествуют Ангелы: навстречу же ей выходят все силы тьмы, желая схватить ее, и изыскивая, нет ли в ней чего, принадлежащего им. Тогда не Ангелы борются с ними, а дела, содеянные душою, ограждают ее, как стеною, и охраняют ее от них, чтоб не касались ее».



Далее автор Слова перечисляет М. злобы, сребролюбия, ненависти, зависти, гордости, клеветы, лжи и нечистоты. «Все сие покушается схватить душу, когда изыдет она из тела; а добродетели вспомоществуют ей, если она стяжала их» (Ibid. 16. 1–3).

Мотив М. использует прп. *Марк Пустышник* († после 430) в описании мысленной борьбы демонов с подвижником. Прп. Марк побуждает своего слушателя возвышаться над чувственным, для того чтобы спастись и взойти к ведению истины. «Таким образом с понуждением уклоняясь (от чувственного. — Д. А.), встретивши начала и власти, ведущие с тобою брань приражениями помыслов; но побеждая их молитвою, и пребывая благонадежным, будешь иметь благодать Божию, которая избавит тебя от будущего гнева» (Marc. Erem. De oper. just. 146). Свт. *Диадокх*, еп. Фотикийский († кон. V в.), замечает, что свободно пройти через «князей пренеподней» сможет тот, кто стяжет в течение жизни любовь. Свои размышления об этом св. Диадокх основывает на словах Свящ. Писания: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение» (1 Ин 4. 18). При исходе из временной жизни любящая душа не испытывает страха и поэтому свободно проходит мимо М. Тогда как тот, в ком возникнет страх, «не пройдет свободно мимо князей адских, потому что эту боязливость души они считают за признак соучастия ее в их зле, как это в них самих есть». Душа, исполненная любви и радости Божией, вместе с ангелами «несется выше всех темных полчищ, потому что такая душа некако окрылена бывает духовной любовью, имея в сей любви полное без всякого недостатка исполнение закона» (Diad. Phot. Cap. 100). Свт. *Григорий I Великий* († 604) в «Беседах на Евангелия» говорит, что нет врагов для человеческой души опаснее, чем злые духи, к-рые окружают ее при разлучении с телом: «...представив пред глаза ее содеянные ею беззакония, они стесняют ее, влача к сообществу своего осуждения, так что она, застигнутая уже на самом конце жизни, и сама видит, какими врагами окружена, и однако же не может отыскать выхода из их обложения, потому что уже не может творить добрых дел та, которая презирала их, когда могла творить» (Greg.

Magn. In Evang. 39. 4). По словам свт. Григория, злые духи приходят в момент смерти даже к избранным «и в них отыскивают свое, если в чем успели». Среди людей был только Один, Кто мог сказать: «...идет князь мира сего и во Мне не имеет ничего» (Ин 14. 30). «Поскольку князь мира видел Его смертным человеком, то подумал, что может найти в Нем что-либо свое. Но Тот без всякого греха вышел из растления мира, Кто без греха пришел в мир» (Greg. Magn. In Evang. 39. 8).

В Хронике *Георгия Амартола* (сер. IX в.), широко известном в Византии и слав. мире сочинении, содержится рассказ некоего воина, к-рый внезапно умер, был погребен, ожил на следующий день и поведал о своих М. монахам монастыря, в к-ром его отпевали. После смерти воин увидел бесов в виде страшных эфиопов. Явились также 2 ангела в светлых одеждах, взяли душу воина и понесли ее на небо. По дороге они задерживались на М. На каждом М. воин должен был предъявить добрые дела, чтобы ответить на обвинения в различных грехах. Наконец, когда добрые дела иссякли, душа воина, уже почти достигшая врат небесных, пришла на М. блуда. Здесь оказалось, что у воина есть нераскаянный грех блуда, совершенный незадолго до кончины. Ангелы отступили от него, а бесы ввергли его в глубину ада. Однако из-за усиленной молитвы воина ангелы изыали его из ада и вернули в тело для покаяния (Georg. Mon. Chron. 1904. Vol. 2. P. 678–683). Этот рассказ был включен также в славянский сб. «*Измарагд*»: «...достигли мытарств, где в воздухе вопрошают проносящиеся мимо души: одних — о лжи, других — о клевете, зависти, укорах, гневе, гордости, пьянстве, воровстве, скупости и о прочих грехах» (Из «Измарагда» / Текст, пер., коммент.: О. В. Творогов // БЛДР. 2000. Т. 10. С. 113).

Повествование о М. из Хроники *Георгия Амартола* (характерная структура М. с расположением М. блуда в числе последних, в преддверии рая, а также порядок прохождения М.), вероятно, оказало влияние на самое известное описание М., к-рое содержится в Житии прп. *Василия Нового* (BHG, N 263), появившемся в сер. X в. (The Life of St. Basil Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version / Ed. D. F. Sullivan et al. Wash.,

2014. P. 7–11). Основное содержание Жития составляют 2 больших рассказа о видениях ученика прп. Василия, передко бытовавших отдельно от основного текста: «Хожение Феодоры по мытарствам» и «Видение Страшного Суда». Житие было переведено на церковнослав. язык уже в XI в. и получило широкое распространение в слав. землях в неск. редакциях. В России особенной популярностью Житие пользовалось в среде старообрядцев. На основании пространной версии Жития свт. *Димитрий (Савич Туптало)*), митр. Ростовский, составил и опубликовал в 3-м т. «Книги житий святых» (К., 1700) свой вариант Жития, во многом авторский, написанный с учетом лат. перевода Жития (ActaSS. 1668. Mart. T. 3; см.: *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в рус. лит-ре. Од., 1913. Ч. 1. С. 268–269). Текст свт. Димитрия, написанный на церковнослав. языке, не был переведен на рус. язык; существует переработанный в нач. XX в. вариант Жития на рус. языке, включенный под 26 марта в издание «Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых» (М., 1903–1911<sup>2</sup>). Эта версия Жития наиболее известна. Существует также перевод на совр. рус. язык фрагмента Жития, «Хожение Феодоры по воздушным мытарствам». Выполнен он по списку XVI в., представляющему пространную редакцию Жития, и помещен в сер. «Библиотека литературы Древней Руси» (СПб., 2003. Т. 8). В греч. вариантах Жития, в слав. и рус. переводах количество М., их названия и порядок следования различаются в большей или меньшей степени. Вероятно, к первоначальным ближе всего следующие последовательность и состав грехов, обличаемых на М.: клевета и злословие, брань и поношение, зависть, ложь, гнев и ярость, высокомерие, пустословие, лихва и лесть, тщеславие, сребролюбие, пьянство, злопамятство, колдовство, чревоугодие, идолослужение, мужеложство и деторастление, прелюбодеяние, убийство, воровство, блуд, немилосердие и жестокость. Текст Жития прп. Василия Нового входит в комплекс апокалитической литературы, созданной



в Византии во 2-й пол. X — нач. XI в. на волне усилившихся эсхатологических ожиданий, к которому относятся также Житие прп. *Андрея Юродивого* (ВНГ, 115), Видение монаха Космы (ВНГ, 2084), Житие Нифонта Константинопольского (ВНГ, 1371z), Видение монахини Анастасии (ВНГ, 1870) (*Пентковская Т. В.*

ту душу и с поруганием бросили в бездну» (Житие св. отца нашего Нифонта, еп. Кипрского // ЖСв. Дек. С. 629).

Достигнув наибольшего развития в Житии прп. Василия Нового, сюжет прохождения воздушных М. укоренился в правосл. лит-ре. Житие оказало заметное влияние на древнерусское изобразительное искусство и фольклор (Из «Жития Василия Нового»: Хож-



Посмертные  
мытарства души.  
Роспись ц. Рождества  
Пресв. Богородицы  
Рильского мон-ря, Болгария.  
40-е гг. XIX в.  
Мастер З. Зограф

дение Феодоры по воздушным мытарствам // БЛДР. 2003. Т. 8. С. 576),

в частности на рус. духовные стихи (см.: *Сахаров В. А.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерус. письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 148–192; *Веселовский А. Н.* Разыскания в области рус. духовных стихов. СПб., 1889. Вып. 5. С. 117–127). В сер. XI в. *Павел Евергетин*, игум. К-польского монастыря Богородицы Евергетиды (Благодетельницы), составил аскетический сб. «Евергетин» (издан прп. Никодимом Святогорцем в 1783), построенный по тематическому принципу. Здесь, в гл. «О том, что душа по своем исходе проходит страшные истязания в воздухе, а злые духи встречают ее и мешают ее восхождению» (Благолюбие. Афон, 2010. Т. 1. С. 114–118), приведена подборка текстов о М., к-рая включает в себя цитаты из «Аскетикона» аввы Исаии, архиеп. Феофила Александрийского, прп. Антония Великого и др. Не раньше XI в. датируется анонимная «О терпении, проповедь 2», написанная именем Иоанна Златоуста (см. в ст. *Иоанн Златоуст*). Это Слово, включенное в сб. «*Маргарит*», а также входившее в состав уставных чтений на заупокойных богослужениях, было хорошо известно на Руси. В Слове акцентируется мысль о том, что для прохождения М. человеку нужны помощники, к числу к-рых относятся молитвы об усопшем, добрые дела, заступничество ангелов: «Если, путешествуя в чужую страну или чужой город,

нуждаемся в путеводителе, то сколько нужнее нам путеводители и помощники для руководства нас мимо невидимых старейшинств и властей миродержителей этого воздуха, называемых и гонителями, и мытарями, и сборщиками податей!» (De patientia // PG. 60. Col. 729–730). Присутствует тема М. в Гимнах прп. *Симеона Нового Богослова* († 1022). Прп. Симеон размышляет о том, что только свет Божий может отогнать демонов, когда те приближаются к душе при ее исходе. Цель христ. подвига состоит в стяжании этого света, иначе в подвиге нет смысла. Святой просит у Бога возможности «непостыдно пройти врата смерти». «Если князь тьмы, придя, не увидит сопребывающую мне Твою славу и не будет, омраченный, совершенно посрамлен, опаленный Твоим неприступным светом, и вместе с ним и все сопротивные силы не обратятся в бегство, увидев на мне печать Твою, и я, упоная на Твою благодать, не преиду совершенно бесчестно, и не припаду к Тебе, и не сокрошу их, то какая мне польза от того, что ныне во мне возникает?» (*Sym. N. Theol.* Нумп. 28 (рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Гимн 21 // Творения. Серг. П., 1993. Т. 3: Божественные гимны. С. 100)). *Никита Стифат* († ок. 1090), ученик прп. Симеона Нового Богослова, в 1-й «Деятельной сотнице», входящей в состав «Добротолубия», предлагает интерпретацию М. применительно к духовному восхождению: «...сколько положишь ты восхождений преуспеяния в высших добродетелях... столько опи, видя тебя восходящим к небесам, скрежещут зубами и старательно простирают многоплетенные сети свои по мысленному воздуху. Не только плотолюбивые и зверские бесы похоти и гнева дхнут на тебя, но и духи богохульные в горькой зависти восстанут на тебя. Сверх того эти воздушные начала и власти, явлению (наружно) и неявлению в одном воображении начнут принимать разные странные и страшные образы, чтоб смутить тебя, или вред какой причинить тебе». Однако, ободряет читателя прп. Никита, «упражняясь с бодренным оком ума в делании умной молитвы, тебе нечего бояться... потому что они даже к обители твоему не смогут приблизиться, будучи, как тьма, гонимы сущим в тебе светом и божествен-

Древнейший слав. перевод жития Василия Нового и его греч. оригинал // ВВ. 2004. Т. 63(88). С. 114). Содержательную близость к Житию Василия Нового обнаруживает Видение монаха Космы, где кратко повествуется о сюжетах, которые подробно раскрываются в Житии, в т. ч. и посмертный путь души через М. (*Она же.* Видение мон. Козьмы в слав. традиции // Письменность, лит-ра и фольклор слав. народов: XIV междунар. съезд славистов (Охрид, 10–16 сент. 2008): Докл. рос. делегации. М., 2008. С. 126–151). Житие прп. Нифонта, еп. Константинопольского (IV в., пам. 23 дек.; в рус. святах — прп. Нифонт, еп. Кипрский), написанное между 965 и 1037 гг. (*Иванов С. А.* К датировке жития св. Нифонта (ВНГ, 1371z) // ВВ. 1999. Т. 58(83). С. 72–75), было переведено на слав. язык в домонг. период и широко известно в древнерус. списках. Житие оказало большое влияние на древнерус. лит-ру. Получили распространение извлечения из Жития, вошедшие в сборники «Златоуст», «Измарагд», «Пролог». В числе мн. видений Нифонта, о к-рых повествует Житие, есть и видение восхождения душ усопших на небо с описанием М.; упоминаются М. блуда, корыстолюбия, злопамятства, разбоя. Общее число М. не называется, хотя подразумевается, что оно известно: «...не дошли они и до четвертого мытарства, как бесы огняли из рук святых ангелов



ным огнем опаляемы» (*Nicet. Pector. Practicorum Capitul.* 94 // PG. 120. Col. 895; Добротолюбие. М., 2010<sup>4</sup>. Т. 5. С. 104–105). В Добротолюбие также вошли наставления, касающиеся М., пером. Феогноста (XIII в.) из его соч. «О деянии, созерцании и священстве» (написано именем *Феогноста Александрийского* (III в.)) (Добротолюбие. М., 2010<sup>4</sup>. Т. 3. С. 395–396) и прп. *Исихия Синаита* (время жизни неизвестно, не раньше VII в., возможно XII в.) из «Глав о трезвении и добродетели» (в рус. Добротолюбии ошибочно приписаны прп. *Исихию Иерусалимскому*): «Найдет, наконец, и на нас час смертный, — придет, и избежать его нельзя; и — о, если бы воздушный князь мира, пришедши тогда, нашел беззакония наши малыми и ничтожными, чтобы не мог справедливо обличить нас! — Иначе восплачемся тогда, хотя уже бесполезно. Ибо раб, как говорит Господь, ведевший волю Господина своего, и не сотворив, биен будет много (Лк 12. 47)» (*Hesych. Hieros. Capita de temperantia et virtute*. II 59 // PG. 93. Col. 1532; Добротолюбие. М., 2010<sup>4</sup>. Т. 2. С. 187).

К кон. XI — нач. XII в. относится 1-е упоминание М. в древнерус. переводной лит-ре. В Житии прп. Феодосия Печерского, написанном прп. *Нестором* Летописцем, приводится молитва, к-рую произносит прп. Феодосий на смертном одре и в к-рой просит Бога беспрепятственно провести его душу через М.: «...молю ти ся, владыко мой, милостивъ буди души моеи, да не сърящеть ся противныхъ лукавство, ѿ да примуть ю ангели твои, проводяще ю сквозъ пронырство тьмныхъ тѣхъ мытарствъ, приводяще ю къ твоего милосердия свѣту» (Житие Феодосия / Текст, примеч.: О. В. Творогов // Изборник: Сб. произв. лит-ры Др. Руси. М., 1969. С. 140). Прп. Нестор был безусловно знаком с Житием прп. Василия Нового, о чем свидетельствуют вставки из Жития в Повести временных лет (*Пенковская Т. В.* Древнейший слав. перевод жития Василия Нового и его греч. оригинал // ВВ. 2004. Т. 63(88). С. 122). В последующей рус. житийной лит-ре сюжет предсмертной молитвы святого о помощи в прохождении М. встречается неоднократно: в Житии прп. *Антония Римлянина* († 1147), составленном в 1570–1590 гг. («...Молите... чтобы я избег вражних сетей и воздуш-

ных мытарств вашими молитвами, ибо я грешен» — БЛДР. Т. 13. С. 30); в Житии прп. *Антония Сийского* (1478–1556), составленном в 1577–1579 гг. («...Да невреждимо пройдет окающая душа моя мытарства воздушных лукавых бесов» — РНБ. Q. I. 22, XVI в. Л. 267 об.); в Житии прп. *Иринарха* Ростовского († 1616), написанном в период до 1653 г. («...Избавь, Господи Боже мой, грешную мою душу от рук князя тьмы и сил владык мира; на воздухе будут держать предо мною свитки, в которых написаны все мои грехи...» — БЛДР. Т. 14. С. 509).

О М. говорится в «Слове о небесных силах и чего ради создан бысть человек и о исходе души» (Памятники российской словесности XII в. / Изд.: К. Ф. Калайдович. М., 1821. С. 92–101). Это сочинение, принадлежащее, вероятно, прп. *Авраамью Смоленскому* (кон. XII — нач. XIII в.), имело широкое распространение на Руси. В Слове в сокращенном виде содержится повествование о М. из Жития Василия Нового. Перечень М. не совпадает с их перечнем из Жития, однако зависимость схемы М. несомненна (*Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. СПб., 1889. Вып. 5. С. 126). Ефрем, ученик Авраамия Смоленского и автор его Жития, написанного в 1-й пол. XIII в., вскоре после кончины святого в небольшом по объему тексте неск. раз упоминает М. Автор сообщает, что преподобный «написал... две иконы: одну — Страшный суд второго пришествия, а другую — испытание воздушных мытарств, которых никто не избежит...» (Житие Авраамия Смоленского // БЛДР. 1997. Т. 5. С. 41). В Житии также акцентируется, что прп. Авраамий имел память смертную, «помнил о смерти и о разлучении души с телом, испытание воздушных мытарей» (Там же. С. 59) и «часто напоминал себе, как придут ангелы испытывать душу, и какое будет испытание на воздухе от бесовских мытарей, как придется предстать перед Богом и дать обо всем ответ» (Там же. С. 57).

В пространной редакции Жития прп. *Павла* Обнорского († 1429), составленной в 1-й пол. XVI в., описывается видение о М. обнорского инок Антония. Как установлено, этот эпизод является переработкой «Повести о видении Антония Галичанина» (1-я треть XVI в.), написанной

в *Иосифовом Волоколамском (Волоцком) в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре* (*Пигин А. В.* О литературных контактах Иосифо-Волоколамского и Павлова Обнорского мон-рей в 1-й пол. XVI в. (коммент. в свете веры) // ВЦИ. 2006. № 1. С. 99–107; *Он же.* Литературная история Повести о видении Антония Галичанина // ТОДРЛ. 2000. Т. 52. С. 225–292). Во время тяжелой болезни Антоний вдруг оказался в каком-то незнакомом месте в окружении собственных грехов, представленных перед ним в виде живых картин: «И видел я перед собой мои грехи, от самой юности, в виде кругов или досок, которые никто не держал. Каждый грех изображен, но написан не книжными словами, а как на иконах, но не красками написано, а детем, только прозрачно и разумно. Как посмотришь, так и вспомнишь и год, и месяц, и неделю, и день тот, и час, когда какой грех сотворен, — все это явлено» (Повесть о видении Антония Галичанина / Текст, пер., коммент.: А. В. Пигин // БЛДР. 2003. Т. 8. С. 537). На просьбу рассказать подробнее Антоний отвечал: «Что меня спрашиваешь? Все страшные мытарства видел я, но невозможно мне о них рассказать, потому что страх и трепет охватывают меня. Нет этого страха страшнее и злее, и никому не избыть этого страха» (Там же).

Описания М. содержатся также в апокрифической апокалиптической лит-ре, популярной на Руси. Один из таких апокрифов, «Видение апостола Павла», был известен на Руси уже в XIV в. Отрывки из него вошли в церковно-учительные сборники «Златоуст» и «Измарагд». Слав. версия апокрифа восходит к «Откровению Павла», написанному в кон. IV в. (см. ст. *Апокалиптика*) и дошедшему до наст. времени в греч., сир., коптской, лат., слав. версиях. Апокриф основан на упоминании во Втором послании к Коринфянам некоего человека, который «был восхищен в рай и слышал неизреченные слова» (2 Кор 12. 4). В сочинении помимо прочего описываются пути душ праведника и грешника после смерти. Когда душа праведника достигла «властей мира сего», навстречу ей выплили грехи забывчивости, злословия и прелюбодеяния с требованием: «Помедли, посмотрим, нет ли чего нашего на тебе». Поскольку душа оказалась



чиста, они воскликнули: «О душа, [ты] убежала от нас, сотворив волю Божью на земле... ныне ангел твой и дух твой радуются». Также Павлу было предложено проследить



Спор о душе умершего.  
Миниатюра из Синодика.  
Коп. XVIII в.  
(ЦМБАР. КН 39/45/47/8)

путь грешной души. Ангел-хранитель отрекся от этой души. «Когда же [душа] намеревалась поспешить и хотела взойти на небо, [то] приблизились и встретили ее [обещая] страдания, грех забвения, грех клеветы, дух прелюбодеяния и другие власти, говоря: «Куда идешь, окаянная душа? Как посмела ты идти на небо? Подожди, мы посмотрим, не имеешь ли ты чего-нибудь в себе от наших [греховных] дел». Душа была представлена пред Богом для вынесения приговора и низвергнута в геенну (Видение ап. Павла // Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 564–566). Эпизод, описывающий М. и содержащийся в слав. источниках, отсутствует в греч. версии апокрифа (Apocalypsis Pauli // Apocalypses Apocryphae / Ed. C. Tischendorf. Lpz., 1866. P. 34–69). Здесь лишь кратко сообщается, что при кончине праведника «явились добрые ангелы, а вместе с ними — злые... и злые не обрели места в нем, добрые же взяли власть над душой праведника», тогда как в случае с грешником «добрые (ангелы. — Д. А.) не нашли места успокоения в душе его, злые же (демоны. — Д. А.) обрели власть над ней» (Апокри-

фические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. ст.: М. Г. Витковская, В. Е. Витковский. СПб., 2000. С. 220–221).

**М. в богослужебных текстах.** В Октоихе о М. говорится неск. раз в составе богородичных, к-рые поются на «и липе». В этих текстах испрашивается помощь Матери Божией в прохождении М.: «Бгда плотскаго създа хощеть душа моя ѿ житїа разлучитиса, тогда ми предстани влчце, и безплотныхъ враговъ совѣты разори, и сїхъ челюсти сокрѣши, ищїиныхъ пожрети ма нещадно: ѿкъ да невозвратнїи пройде на воздѣхъ столица князи тьмы, бгоне вѣчнаа» (Глас 2-й, утренняя суббота, стихиры на стиховне). В др. тексте автор призывает Богородицу выступить хадатаицей во время истязания души мытарями: «Влчце и мѣи избавителя, ты предстани ми въ часъ исхода моего, настаюма мѣи ѿ воздїшныхъ дѣхвѣ...» (Глас 3-й, утренняя пятка, песнь 6-я). В этих и др. богослужебных текстах испытание на М. представлено в большей степени не как правомерное исследование души, а как акт насилия демонов, которое они учиняют над душой по собственной злобе. По этой причине душа нуждается в защите. За Божией Матерью же признается власть избавить душу от «сѣда и прѣвїа, и страшнаго испытанїа, и мытарствъ горькихъ, и княза лютаго... и вѣчнаго вѣсждїа» (Глас 4-й, утренняя пятка, песнь 8-я).

Неоднократно М. упоминаются в молитвах, как правило входящих в состав акафистов и изредка — в состав минейных служб святым. Так, напр., в молитве, читаемой перед Феодоровской иконой Божией Матери, говорится: «...и во время исхода нашего предстани намъ авльшиса, дво вце, и избави насъ ѿ воздїшныхъ мытарствъ князей вѣка сего...» (Молитвы, чтимые на молебнах. Серг. П., 1993<sup>р</sup>. Л. 51 об.). В молитве из акафиста перед этой иконой также упоминаются «страшные испытания и горькие мытарства» (Там же. Л. 52). В одной из молитв Богородице «на каждый день седмицы» говорится: «Сїси ма ѿ сїчасвѣхъ смертнаго часа, и ѿ лютой вѣсовскїа избави ма: сїси ма ѿ власти дѣхвѣхъ злобныхъ на мытарствахъ воздїшныхъ: ѿви, молюса ти, ѿви ми тогда пресвѣтлое лице твое, влчце, и не встави ма безпомощнаго» (Там же. Л. 75). Подобным образом испрашивается помощь в прохождении М. в молитвах мн. святым: прмч. Макарию (Токревскому) Овручскому (Там же.

Л. 80 об.), вмч. Никите (Там же. Л. 85 об.), свт. Димитрию (Савичу (Тупталю)), митр. Ростовскому (Там же. Л. 88), ап. Иоанну Богослову (Там же. Л. 94), прав. Иакову Боровичскому (Там же. Л. 102), вмч. Георгию Победоносцу (Там же. Л. 118 об.), свт. Николаю, архиеп. Мирликийскому (Там же. Л. 124), прп. Трифону Печенгскому (Там же. Л. 129 об.), свт. Феоктисту, архиеп. Новгородскому (Там же. Л. 131 об.), прп. Афанасию Сяндемскому (Там же. Л. 139), прп. Косме Яхренскому (Там же. Л. 150 об.), ап. Симону Канашту (Там же. Л. 170), прав. Елиkerии (Там же. Л. 182 об.), прп. Ксенофонту Робеїскому (Там же. Л. 190), прп. Евдокии Димитриевне (в монашестве Евфросинии), вел. кнг. Московской (Там же. Л. 198), прп. Макарию Желтоводскому (Там же. Л. 207), мч. Иоанну Воину (Там же. Л. 211), прп. Александру Свирскому (Там же. Л. 220) и др.

Тема М. присутствует в 2 последованиях, включенных в совр. Требник: в «Каноне молебном при разлучении души от тела всякого правоверного» и в каноне, входящем в состав «Чїша, бываемого на разлучение души от тела, внегда человек долго страждет». В первом из них главная тема — это мольба Богородице о помощи и ходатайстве перед Богом. От лица умирающего говорится: «Воздїшнаго княза насильника, мѣчителя, страшныхъ пѣтїи стоа. тела, и напраснаго сїхъ словоспытателя, сподоби ма прейти невозвратнїи ѿходаща ѿ земли» (4-я песнь). Также в 8-й песни: «Рѣждшаа гда вседержителя, горькихъ мытарствъ начальника мїродержца ѿже ни далече ѿ мене, внегда скончатиса хощю, да та во вѣки славою, стаа вце». В 7-й песни мольба о заступничестве обращена к ангелам: «Помняйте ма аг. ли всестїи бга вседержителя: и избавите мытарствъ всѣхъ лѣкавыхъ: не имамъ во дѣла вага, возмѣрити мѣрило злыхъ моихъ дѣланїи». Второй канон, написанный в жанре назидательной повести и, вероятно, предназначенный изначально для келейного чтения (Виноградов А. Ю., Желтов М., свц. «Завещание» митр. Константины I Киевского и канон «на исход души» // Slověne. M., 2014. Т. 3. № 1. С. 47–52), в форме монолога описывает события, последующие за смертью, а также содержит просьбы к братьям и мольбы к святым о помощи. Здесь упоминаются характерные элементы описания М. После смерти к душе приступает «множество



дукавых духов», в руках у которых записи грехов, они требуют отдать им душу (1-я песнь). Тьма грехов покрывает душу так, что она не может видеть «Света умного», Бога (5-я песнь). Суд над душой описывается в каноне как состязательное судопроизводство. Душа приводится к «Судии грозному и страшному», и здесь происходит соизмерение добрых и злых дел. Душа же просит Божию Матерь и ангелов из-за недостатка добрых дел ходатайствовать перед Христом о помиловании (7-я песнь). Решение Судии вынесено не в пользу души, ее связывают и ввергают во ад. Здесь «Б҃га не ктѡмъ азъ поманѣ, не ктѡмъ бо во аде помнати гдѣ...» и «Б҃гъ не ктѡмъ менѣ поманет...». Единственная надежда у осужденного на конечный всеобщий суд, когда, возможно, проливший за людей Свою кровь сжалится и «воззоветъ» погибшую душу (9-я песнь).

Лит.: Rivière J. Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères // RSR. 1924. Vol. 4. P. 43–64; Recheis A. Engel. Tod und Seelenreise: Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der Alexandrinischen und Kappadokischen Väter. R., 1958; Every G. Toll Gates on the Air Way // ECR. 1976. Vol. 8. N 2. P. 139–151; Hillier N. Τελώνης // NIDNTT. 1978. Vol. 3. P. 754–764; Bartelink G. J. M., von. Τελώνια (Zöllner) als Dämonenbezeichnung // Sacris Erudiri. Turnhout, 1984. Vol. 27. P. 5–18; Constan N. «To Sleep, Perchance to Dream»: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature // DOP. 2002. N 55. P. 91–124; Baum J. Tales from another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apokrypha. Camb., 2007.

Свящ. Димитрий Артёмкин

**МЫТЫРЯ И ФАРИСЕЯ НЕДЕЛЯ** [греч. Κυριακή τοῦ Τελώνου καὶ τοῦ Φαρισαίου], в послеиконоборческом византийском богослужении первое из 4 воскресений, предваряющих Великий пост. С М. и ф. н. начинается пение Триоди за богослужением. В зависимости от даты Пасхи эта неделя может праздноваться в период с 11 янв. по 15 февр. (ст. ст.). Название М. и ф. н. непосредственно связано с евангельским чтением Лк 18. 10–14: притча Христа о мытаре и фарисее, к-рое назначается на Божественной литургии в этот день.

В древнем Иерусалимском богослужении эта притча читалась в 4-е (по к-польской нумерации, которая принята в наст. время 3-е) воскресенье Великого поста. Согласно иерусалимскому Лекционарию V–VIII вв., сохранившемуся в груз. переводе, в 4-е воскресенье Великого поста помимо Евангелия Лк 18.

10–14 назначается прокимен Пс 68. 17, чтения Притч 2. 1–16, Иез 39. 25–29, Рим 12. 16 – 13. 6, аллилуиарий Пс 30. 2, тропарь на умовение рук «Всемоуший вышний Господи...», на освящение Св. Даров – «Иже херувимы...» (Tarchnischvili. Grand Lec-tionnaire. T. 1. P. 62–63). Дополнительная гимнография в виде стихир содержится для этого дня в Иадгари, груз. версии Тропология.

В византийском богослужении М. и ф. н. закрепляется в качестве подготовительной к Великому посту достаточно поздно. В частности, в Типиконе Великой церкви, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., годовой подвижный богослужебный круг открывается Неделяй блудного сына, причем она еще не имела названия, а обозначалась как воскресенье перед мясопустом (κυριακή πρὸ τῆς ἀποκρεῶ — см.: Mateos. Турисон. Т. 2. P. 2); М. и ф. н. в этом источнике не упоминается.

Согласно богослужебным Евангелиям XI в., в случае поздней Пасхи между воскресеньями, в к-рые читались зачала Лк 18. 10–14 (о мытаре и фарисее) и Лк 15. 11–32 (о блудном сыне), еще могли вставляться дополнительные воскресные зачала: Мф 15. 21–28 (о хананеянке) и Лк 19. 12–28 (о талантах), но в аналогичных источниках XII в. М. и ф. н. уже твердо заняла место перед Неделяй блудного сына. Вероятно, стало необходимо обозначить этим чтением начало сплошной седмицы (т. е. недели, на к-рой обязательный пост в среду и пятницу отменяется) в противовес практике армян соблюдать строгий пост на этой седмице (его называют «арачаворк»; в богослужебных книгах он упом. как ἀρδιαὶ ρῖεψ; подробнее см.: Карабинов. Постная Триодь. С. 23–25). Притча о мытаре и фарисее могла быть выбрана потому, что фарисей в ней тщетно хвалится тем, что постится 2 раза в неделю (Лк 18. 12).

М. и Ф. н. открывает триодный цикл в монастырских Типиконах студийской традиции. В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. (в древнейших рукописях, содержащих этот Типикон, начальные листы, к-рые как раз могли содержать указания о М. и ф. н., утрачены, в связи с чем текст воспроизводится по списку XIV в. — см.: Пейтковский. Типикон. С. 233) на М. и ф. н. даны лаконичные указания: за богослуже-

нием соединяются песнопения воскресной службы Октоиха и песнопения М. и ф. н., включающие на вечерне 3 самогласные стихиры на «Господи, воззвах», самогласен на стиховне, канон на утрени и самогласен на стиховне утрени; на литургии прокимен Пс 32. 22, Апостол (из Посланий к Тимофею — 2 Тим 3. 10–15?), аллилуиарий Пс 94. 1, Евангелие Лк 18. 10–14 (см.: Там же).

Согласно Евергетидскому Типикону 2-й пол. XI в., представляющему малоазийскую редакцию Студийского устава, в М. и ф. н. соединяются воскресная служба Октоиха, Триоди (М. и ф. н.) и рядовому святому; на вечерне на «Господи, воззвах» назначаются 2 самогласна Триоди (их же предписывается петь и в 3-е воскресенье Великого поста, что является отголоском древней иерусалимской практики, согласно к-рой евангельское зачало Лк 18. 10–14 читалось в 4-е (по счету, принятому в визант. традиции, оно было бы 3-м) воскресенье Великого поста) — те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе; на стиховне вечерни еще 2 самогласна (не зафиксированы в Студийско-Алексиевском Типиконе); показательно, что канон Триоди поется не на утрени, а на панихис (особой службе в начале ночи — см. в ст. Евергетидский Типикон), на утрени поются воскресные каноны Октоиха и рядовому святому, причем при отсутствии кондака в службе рядовому святому по 6-й песни канона утрени поется кондак Триоди; на хвалитех также указаны 2 самогласна Триоди (один из них есть в Студийско-Алексиевском Типиконе); на литургии прокимен гласа Октоиха, аллилуиарий Пс 118. 132, чтения М. и ф. н. (см.: Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 499–501).

В Мессинском Типиконе 1131 г., представляющем южно-итал. редакцию Студийского устава, в М. и ф. н. соединяются только воскресная служба Октоиха и служба Триоди (канон рядовому святому поется на полунощнице); последование Триоди содержит кондак, канон, 7 самогласных стихир (большинство известны уже в Студийско-Алексиевском и Евергетидском Типиконах) и, вероятно, ипакоп (Αἰταν. Турисон. Р. 186; ср. также указания афонского Георгия Мтацминдели Типикона сер. XI в. — см.: Кекелидзе. Литургические грузинские памятники. С. 272).



В древнейших сохранившихся греческих и славянских редакциях *Иерусалимского устава* (Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. — см. *Lossky*. Типикон. Р. 236–237, Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г. — см.: *Миркович*. Типикон. Л. 123а — 123б) в М. и ф. н. соединяется воскресная служба Октоиха со службой Триоди. Особых указаний о совершении малой вечерни, к-рая наряду с *всенощным бдением* является отличительной чертой воскресений и праздников с высоким статусом торжественности в Иерусалимском уставе, не дано, следов., на малой вечерне поют только воскресные песнопения. На великой вечерне в составе всенощного бдения на «Господи, воззвах» поются 2 цикла воскресных стихир и самогласная стихира Триоди (дважды), на «Славу» исполняется самогласен Триоди, на «И ныне» — *догматик* гласа. На стиховне вечерни поются воскресные стихире «по алфавиту», на «Славу» исполняется самогласен Триоди, на «И ныне» — богородичен; отпустительный тропарь вечерни **Бже дѣо:** поется трижды. На утрени по «Бог Господь» указан тропарь воскресный гласа и богородичен; по кафизмам седальны воскресные и далее до канона — все воскресное; каноны: воскресный, Богородицы и Триоди; ексапостиларии воскресный и Триоди; на хвалитех поются воскресные стихире и 4 самогласна Триоди, на «Славу» поется самогласен Триоди (евангельская стихира, к-рая обычно поется на «Славу», переносится на *литу* перед 1-м часом), на «И ныне» — *Превѣсловенна еси бже дѣо:*.

В целом такой же устав, но более подробный зафиксирован для М. и ф. н. в первопечатных греческом 1545 г. и Московском 1610 г. Типиконах. Из существенных особенностей следует отметить указание петь на утрени по Пс 50-м покаянные тропари *Τῆς μετανοίας ἀνοιξὼν μοι πύλας ζωοδότα:* (*Покалнѣ ѿверзи ми двѣри жизнедавче:*; их поют на воскресных утрених начиная с М. и ф. н. и до 5-го воскресенья Великого поста включительно); в греч. первопечатном Типиконе указаны 2 кондака: 4-го гласа (Φαρισαίου φύωμεν ὑψηγορίαν — *Фарисеева ѡбѣжимъ высокоглаголанѣ:*) и 3-го гласа (Στενωγμοὺς προσοίσωμεν τελωνικοὺς τῷ Κυρίῳ — *Воздыханѣя принесемъ мытарская гдѣи:*), в то время как в Московских дониконских Типиконах назначали кондак 2-го гласа (*Мытаря иногда цѣдре*

*оправдалъ еси спсе:*), но в пореформенном издании 1682 г. его заменили содержащимся в греч. богослужебных книгах кондаком 3-го гласа (*Воздыханѣя принесемъ мытарская гдѣи:*).

В Иерусалимском уставе содержатся *Марковы главы* на случай совпадения М. и ф. н. с праздниками Месяцеслова: поспразднством (с 11 янв.) и отданием Богоявления (14 янв.), праздником Трех святителей (30 янв.), праздником Сретения Господня (2 февр.), его пред- и поспразднством и отданием (9 февр.) (об уставе службы на эти случаи см., напр.: *Розанов*. Устав. С. 392–431).

**Гимнография.** Богослужебное последование М. и ф. н., помещенное в совр. Триоди, включает следующий набор песнопений: кондак 4-го гласа Φαρισαίου φύωμεν ὑψηγορίαν (*Фарисеева ѡбѣжимъ высокоглаголанѣ:*), кондак 3-го гласа Στενωγμοὺς προσοίσωμεν τελωνικοὺς τῷ Κυρίῳ (*Воздыханѣя принесемъ мытарская гдѣи:*) с икосом, канон с именем автора *Γεωργία*, еп. Никомидийского в акростихе богородичнов, плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ (*Ийк по сѣхѣ:*), нач.: Παραβολαῖς ἐμβιβάζων πάντας Χριστὸς (*Притчами вводи въ хрѣсѣ:*), 8 самогласных стихир, 2 седальна, ексапостиларий. Большая часть этих песнопений — канон и почти все стихире — известны уже по Типиконам студийской традиции. Поскольку М. и ф. н. в к-польской традиции появилась достаточно поздно, можно предположить, что большинство стихир, вероятно, были заимствованы из Тропология и принадлежат перу иерусалимских гимнографов: в частности, Стефана Савваита (известны 2 песнописца с этим именем (один † 794, другой † ок. 807) — см.: *Карабинов*. Постная Триодь. С. 119; 2 самогласна на «Господи, воззвах» и самогласны на хвалитех в совр. Триоди) и, возможно, *Андрея Пира* (см.: Там же. С. 114–116, 119; *Momina M. A., Trunte N.* Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.–14. Jh. Paderborn, 2004. Тl. 1. S. 63).

Иерусалимское происхождение, очевидно, имеют и стихире, содержание к-рых отражает притчу о мытаре и фарисее, помещенные в совр. Триоди на стиховне вечерни и утрени в будние дни 4-й седмицы Великого поста (см.: Триодь Постная. М., 1974. Ч. 1. Л. 237, 239, 245, 256, 264); как отмечалось выше, в древнем Иерусалимском богослужении

притча о мытаре и фарисее читалась в 4-е (3-е по к-польскому счету) воскресенье Четыредесятницы — этим и объясняется наличие песнопений соответствующего содержания в указанные дни. Более того, некоторые из этих стихир в Студийско-Алексиевском и Евергетидском Типиконах назначаются в М. и ф. н.: напр. стихира 8-го гласа *Велерѣчивый фарисей:* в Студийско-Алексиевском Типиконе помещается на «Господи, воззвах», а стихира 6-го гласа *Израднѣи въ возношенѣя* — там же на стиховне вечерни (см.: *Пентковский*. Типикон. С. 233). Особенно выделяется стихира на «Славу» на хвалитех в *Крестопоклонную неделю* Великого поста — 8-го гласа *Высокомѣдраго разума слыхъ фарисеевъ:*, в к-рой объединены сюжет притчи о мытаре и фарисее и тема распятия Спасителя (см.: Триодь Постная. М., 1974. Ч. 1. Л. 232; эта стихира также указана в М. и ф. н. в Студийско-Алексиевском и Евергетидском Типиконах — см.: *Пентковский*. Типикон. С. 233; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 499).

Ряд дополнительных песнопений М. и ф. н., включая канон, кондаки и стихире, известны по рукописям (см.: *Карабинов*. Постная Триодь. С. 247–248).

Е. Е. Макаров

**МЫШЦЫН** Василий Никанорович (21.01.1866, с. Волянь Рязанского у. и губ. — 02.08.1936, г. Загорск, ныне Сергиев Посад), д-р церковного права, правосл. богослов, библе-



В. Н. Мышцын.  
Фотография. Нач. XX в.

ист, канонист. М. род. в семье священника Преображенской ц. с. Волянь. Окончил Рязанское ДУ (1880), Рязанскую ДС (1886), МДА (1890), последнюю 2-м по списку, с правом



защитить магистерскую диссертацию без нового экзамена. В степени кандидата богословия был утвержден 19 июня 1890 г. после защиты диссертации по теме: «Учение Святого ап. Павла о законе дел и законе веры». В 1891 г. диссертация была удостоена премии митр. Иосифа (Семашко) как лучшее кандидатское сочинение. Был оставлен профессорским стипендиатом при кафедре Свящ. Писания НЗ под рук. проф. М. Д. Муретова. По окончании стипендиатского года указом обер-прокурора Синода от 4 июля 1891 г. был назначен в Симбирскую ДС преподавателем греческого языка, с 12 нояб. 1891 по 29 февр. 1892 г. преподавал там же Свящ. Писание. Приказом обер-прокурора Синода от 19 марта 1892 г. М. был переведен по собственному желанию в Рязанскую ДС на сверхштатную кафедру Свящ. Писания, 2 сент. 1892 г. занял там же кафедру греч. языка; преподавал также арифметику в Рязанском епархиальном женском уч-ще.

Решением Совета МДА от 28 янв. 1894 г. был приглашен к занятию должности доцента по кафедре Свящ. Писания ВЗ и после прочтения 10–11 марта 2 пробных лекций: «Сущность Ветхозаветных прообразов и значение их для Ветхозаветных верующих» и «Очерк содержания Книги Екклесиаст» — занял кафедру в статусе и. д. (исполняющего должность) доцента. 12 мая 1894 г. защитил на степень магистра богословия переработанную канд. дис. «Учение св. ап. Павла о законе дел и законе веры»; офиц. оппонентами выступили ординарный профессор по кафедре Свящ. Писания НЗ Муретов и экстраординарный профессор по кафедре греч. языка и словесности И. Н. Корсуковский. В магистерской степени М. был утвержден указом Синода от 20 сент. 1894 г. на основании отзыва рецензента от Синода еп. Костромского и Галичского Виссариона (Нечаева); 23 окт. был утвержден в должности доцента. 9 июня 1898 г. был избран экстраординарным профессором. Летом 1900 г. участвовал в поездке студентов и преподавателей МДА во главе с ректором академии еп. Арсением (Стадницким) по Палестине, Сирии, Греции. В Иерусалиме составил описание музея древностей книгохранилища архим. Антонина (Капустина). В 1904 г. изучал античные древности в Риме и Неаполе, а затем в других

европейских музеях. В 1905–1906 гг. в ж. «Богословский вестник» вел отдел по церковным и общественным вопросам.

18 окт. 1906 г. вслед. проблем в академической среде был вынужден подать личное прошение об увольнении от духовно-учебной службы, утвержденное Высочайшим указом от 11 нояб. того же года (Отчет о состоянии МДА за 1906/07 уч. г. Серг. П., 1908. С. 7). В 1907 г. занимал должность приват-доцента ярославского Демидовского юридического лицея, в 1909 г. избран на должность экстраординарного профессора.

10 июня 1909 г. был удостоен Советом МДА степени д-ра церковного права за соч. «Устройство христианской Церкви в первые два века» (1909), рецензентами были ординарный проф. А. А. Спасский и экстраординарный проф. А. И. Покровский. Указом Синода от 6 июля 1909 г. был утвержден в степени на основании дополнительного отзыва протопресв. Иоанна Янышева.

М. преподавал в ярославском Демидовском юридическом лицее до 1927 г. (7 нояб. 1919 г. декретом Совета Народных Комиссаров преобразован в Ярославский государственный ун-т); в 1918–1919 гг. исполнял обязанности помощника директора, с 1919 по 21 февр. 1921 г. был проректором, в 1920 г. — профессором кафедры истории религии, археологии и материальной культуры. В 1924–1927 гг. был одновременно профессором Ярославского педагогического ин-та. В 1927 г. вышел на пенсию и переехал в г. Сергиев (с 1930 по 1991 — Загорск); в последние годы жизни преподавал на курсах при педагогическом техникуме в Загорске.

Научные труды М. периода обучения и преподавания в МДА относятся к области библистики, периода преподавания в юридическом лицее — к области церковного права.

**Богословское наследие.** Магист. дис. М. «Учение св. ап. Павла о законе дел и законе веры» (1894) стала одним из первых в России трудом по изучению богословской системы ап. Павла с учетом всех достижений зап. библистики. Для рус. богословия была новой сама постановка вопроса, связанного с заявленной темой. М. ставил перед собой более общую задачу выработки правосл. взгляда на библейское богословие — область, привлекавшую внимание рус. библистов еще с 60-х гг. XIX в.,

когда исторический подход в науке стал доминирующим. Цель исследования автор видел в осмыслении сочетания единства Божественного Откровения с «многообразием» священных текстов, с особенностями каждого священного автора (Библейское богословие с правосл. т. зр. 1894. С. 55–57). Вслед. заявленного подхода монография разделялась на 2 части, посвященные рассмотрению закона дел и закона веры в ВЗ и закона веры в НЗ, и строилась на их взаимном сопоставлении, выявлении сходства и различий между ними. М. отмечал, что новизна закона веры (в отличие от прежнего закона, основанного на законе дел), во всей полноте раскрывшаяся с явлением Спасителя, нашла отражение и в отношениях между людьми: если по закону дел они были «правовыми, состоящими в сохранении чужих и своих прав», то по закону веры «люди становятся братьями и в свободной любви жертвующими своими правами в пользу других» (Учение св. ап. Павла о законе дел. 1894. С. 237). При этом новый закон веры имел начало еще в ВЗ, когда «сквозь отношения права светилась любовь Божия, милующая грешников, и любовь людей, прощающая врагов», а сам закон дел убеждал человека в собственной недостаточности и побуждал его «искать другого завета, именно завета любви, как единственного исхода для грешного человечества» (Там же). Рецензенты отмечали, что использование трудов зап. авторов не поставило диссертанта в зависимость от них: М. не только выявил тенденциозные искажения истинного церковного учения в идеях зап. библистов, но и превзошел их в системности, тонкости и четкости объяснения основных понятий из текстов Посланий ап. Павла (Журналы заседаний Совета МДА за 1893 г. Серг. П., 1894. С. 47). Недостатком исследования считалось увлечение М. искусственно-схематической отвлеченной схемой, придуманной самим автором и отчасти «скованной» учением апостола (Там же. С. 44–46).

Основной интерес М. в области ветхозаветной библистики был связан с Книгой *Екклесиаста*: он обращался к ней еще в ранней статье, построенной на основе пробной лекции, а также во вводной статье и комментариях к этой книге в «Толковой Библии» А. П. Лопухина. М. видел



в Екклесиасте не столько пророка, возвещающего непосредственно откровение, сколько священного философа, к-рый в поисках постоянного счастья не находил удовлетворительного ответа в законе Моисея и обращался к просветленному верой разуму, собственному жизненному опыту и наблюдению за миром и людьми (Очерк содержания Книги Екклесиаста. 1894. С. 766–768). М. называл метод Екклесиаста индуктивным: «он исходит не из общих понятий и отвлеченных суждений, но из доступного всем опыта... философствуя не для философии, а для жизни...», тем самым обретая новое мировоззрение, называемое им «мудростью» (Там же. С. 769). Но, приобретая мудрость, человек не может испытывать состояние абсолютного счастья, поэтому Екклесиаст находит в жизни относительное счастье, определяемое живым сознанием «действующей в мире Божественной силы», от к-рой зависит судьба человека (Книга Екклесиаста. 1908. С. 3). М. признавал, что сущность Книги Екклесиаста состоит в убеждении читателя, что «лишь вера спасает человека» и что из «лабиринта скепсиса» автор книги выводит «мысль об окончательном Суде Божиим» (Там же. С. 36). При этом М. критически относился к попыткам «большинства древних и новых экзегетов» найти у Екклесиаста ясное учение о посмертном воздаянии, усматривая в этом «внесение христианских идей в толкование книги» (Очерк содержания Книги Екклесиаста. 1894. С. 780). И хотя М. подчеркивал несомненное каноническое достоинство книги (Книга Екклесиаста. 1908. С. 6), его выводы относительно датировки и авторства были неоднозначны. С одной стороны, М., основываясь на именовании Екклесиаста сыном Давида и царем в Иерусалиме (Еккл. 1. 1), приводил традиционное церковное мнение, признающее автором книги царя Соломона (Книга Екклесиаста. 1908. С. 1). С др. стороны, М. относил дату написания книги к послепленному периоду, ссылаясь на язык, переполненный арамеизмами и множественно «отвлеченных и философских выражений» (Там же. С. 4–5). Соответственно автором книги М. считал не Соломона, а неизвестное лицо, жившее в период, когда «общее недовольство послепленного времени, общее утомление в постоянной

борьбе с тяжелыми политическими и социально-экономическими условиями жизни» побуждали Екклесиаста «утешить впадавших в уныние современников» (Там же. С. 5–6). Указание же авторства в самой книге М. объяснял официальной миссией автора как проповедника и народного учителя. Отношение к этим выводам в рус. библиистике было неоднозначным: так, напр., коллега М. проф. КазДА П. А. Юнгеров придерживался традиц. церковного мнения о датировке и об авторстве книги, полагая, что иное мнение способно «поколебать исторический авторитет и божественное происхождение всех Священных ветхозаветных писаний и ветхозаветной священной истории» (Юнгеров П. А. Введение в ВЗ. М., 2003. Т. 2. С. 13, 240–242).

С ветхозаветной тематикой в деятельности М. были связаны 2 важные научные дискуссии: первая, с проф. КДА Н. М. Дроздовым, возникла в связи с критической рецензией М. на его докт. дис. «О происхождении книги Товита: Библиологическое исследование» (К., 1901). М. считал неудовлетворительными выводы диссертанта об историческом характере Книги Товита и достоверности ее содержания. М. настаивал на том, что между неканоническими и каноническими книгами «остается всегда целая пропасть, как между вдохновенными писаниями и человеческими, хотя весьма полезными, сочинениями», поэтому Церковь, «признавая нравственно-практическую пользу употребления и чтения неканонической книги», ее оценку с исторической стороны всецело предоставляет науке. Т. о., если в изучении канонических книг «научный критицизм должен ограничиваться признанием боговдохновенности их», то в отношении к книгам неканоническим «этих границ Церковь не полагает» ([Рец. на:] Дроздов Н. М. О происхождении книги Товита: Библиол. исслед. К., 1901 // БВ. 1902. № 5. С. 154). В ответ на попытку Дроздова обвинить оппонента в борьбе «против свободы научного исследования» М. постарался сформулировать свой взгляд на сочетание научного критицизма с правосл. т. зр. Разделяя стремление к построению самостоятельной правосл. библиистики, М. настаивал на необходимости тщательной текстуальной критики, к-рая была свой-

ственна, по его мнению, авторитетным церковным ученым — свт. Филарету Московскому, митр. Арсению Киевскому, признававшим «недоумения», встречающиеся в Книге Товита (О неудачном соединении научного критицизма с правосл. т. зр. 1902. С. 649–651). По мнению М. признание исторической достоверности Книги Товита никак нельзя отождествлять с правосл. т. зр., а отрицание ее — «с рационализмом, с неверием в Откровение и чудо» (Там же. С. 652–653); мнения же нек-рых отцов и учителей Церкви «относительно исторического характера Книги Товита» и др. неканонических книг принадлежат «к сфере чисто научной», не вытекают «из обязательных начал христианской веры» и потому не должны «стеснять научной критики» (Там же. С. 653–654).

Дискуссия с архим. Фаддеем (Успенским), коллегой М. по академии, была связана со ст. «Раб Иеговы (Ис. 40–66)» (1905). Архим. Фаддей упрекал М. в «рационалистическом воззрении на происхождение этого раздела библейской книги не от прор. Исаии, а от кого-то другого, жившего около плена вавилонского», что, по его мнению, ставит под сомнение ценность самого пророчества (Фаддей (Успенский). 1905. С. 449–451). М. не признал обвинений в отрицании «сверхъестественного откровения в пророчестве о Рабе Иеговы» (Ответ архим. Фаддее. 1905. С. 460), полагая, что хотя «есть основания сомневаться в единстве книги прор. Исаии», но «признание двух боговдохновенных авторов одной священной книги не составляет ничего рационалистического» (Там же. С. 458–459).

В 1895 г. М. принял участие в дискуссии о соотношении между масоретским текстом (МТ) и Септуагинтой. Хотя он признавал, что «подлинный ветхозаветный текст в своем настоящем виде» представляет собой «явление беспримерное в истории всемирной священной литературы» (Нужен ли нам греч. перевод Библии. 1895. № 2. С. 214), но при этом на примере Книг Царств выявлял значительную поврежденность МТ. Не настаивая на преимуществе греч. перевода, в котором он отмечал много отступлений от оригинала (Там же. № 3. С. 373), М. признавал за LXX «авторитет наилучшего критического средства



при исправлении текста масоретского» (Там же. С. 373).

Кроме того, М. принадлежит ряд проблемных статей («Сущность Ветхозаветных прообразов и значение их для Ветхозаветных верующих» и др.), рецензии и обзоры трудов по ВЗ в отечественных и иностранных богословских журналах.

**Труды по церковному праву.** В статьях по церковному праву и церковно-общественным вопросам М. опирался на свои предыдущие исследования библейской тематики. Наиболее значимым в этой области является его докторское исследование, посвященное устройству Церкви в первые 2 века христианства, которое, по мнению рецензентов, заполняло «давно чувствовавшийся у нас пробел по начальной истории канонического права» (Журналы заседаний Совета МДА за 1909 г. Серг. П., 1910. С. 82). Рецензенты также отмечали научную состоятельность, оригинальность и самобытность исследования, «высокую критическую осторожность» в обращении с источниками (Там же. С. 97). М. прямо заявлял свою исследовательскую позицию: не желая «делать пропасть между нашим исследованием и современным положением науки», он стремился исходить из фактов «более или менее очевидных для беспристрастных исследователей» (Устройство христ. Церкви в первые два века. 1909. С. 79). Но это заявление не означало принятия мнений зап. критической библеистики, напр., по вопросу о происхождении новозаветного канона. Напротив, М. вел с их представителями полемику там, где считал их взгляды несостоятельными, стремясь выработать собственную т. зр. по всем ключевым вопросам: об Апостольском соборе, о происхождении апостольских посланий и др. (Там же. С. 2–10, 79–82, 215–218). В своем исследовании М. пытался, «не отступая от традиционного датирования спорных источников, в то же время радикально не расходиться с современным состоянием новозаветной критики» (Там же. С. 79). Подобным образом М. стремился решить и содержательный вопрос, также имевший к нач. XX в. много противостоявших друг другу мнений: о начальном состоянии церковного строя, прежде всего церковной иерархии. М. приходил к выводу, что «первенствующая церковь

не знала резкого противопоставления клира и мирян... само слово мирянин неизвестно древнейшим христианским источникам» (Там же. С. 455). Потерю мирянами «прежней самостоятельности» в церковных делах и переход церковных прав «к клиру, преимущественно же к епископату» следует отнести ко 2-й пол. II в. по Р. Х., но это не означает, что активное участие мирян в церковном управлении совсем прекратилось (Там же. С. 455–456). К этому же времени, по мнению М., относится и нек-рое изменение в самом клире — формирование «монархического епископата», причем централизация власти являлась общим процессом как в церковном обществе, так и в гос-ве (Там же. С. 458–475).

Как автор большого числа публицистических статей, особенно в 1905–1906 гг., М. в дискуссиях о церковном управлении ратовал за активное участие в нем на всех уровнях не только белого духовенства, но и мирян. М. был сторонником всеобщего избирательного права, переносил этот принцип и на церковное управление, отождествляя соборность с народным представительством в его демократическом понимании. Ссылаясь на соборно-канонические начала и собственные исследования, М. настаивал на том, что епархиальное управление должно быть органом не епископской власти, а всей епархии, епископа же считал уполномоченным или по крайней мере ответственным перед обществом верующих.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 175. Д. 357. 1894 г.; Оп. 181. Д. 342. 1900 г.; Вып. 190. Д. 9. 1909 г. Л. 244–275; ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 211. 1890 г.; Д. 475. Оп. 4. Д. 2505. Д. 5131; РГБ ОР. Ф. 172. К. 38. Ед. хр. 30; К. 43. Ед. хр. 19; РНБ. Ф. 91. Оп. 1. Ед. хр. 378; Ф. 194. Оп. 1. Ед. хр. 634.  
Соч.: Отчет профессорского стипендиата В. Мышцына // Журналы заседаний Совета МДА за 1891 г. Серг. П., 1892. С. 279–287; Связь антиномизма с учением Лютера. М., 1891 (отд. отт. из: ЧОЛДП. 1891. № 8/9); Сущность ветхозаветного прообраза и значение его для ветхозаветных верующих // Вир. 1894. № 10. С. 658–673; Очерк содержания Книги Екклесиаста // Там же. № 11. С. 766–784; Учение св. ап. Павла о законе дел и законе веры. Серг. П., 1894; Библейское богословие с правосл. т. зр.: Речь перед защитой магист. дис. «Учение св. ап. Павла о законе дел и законе веры» // БВ. 1894. № 7. С. 55–60; Нужен ли нам греч. перевод Библии при существовании евр. подлинника? // Там же. 1895. № 2. С. 214–228; № 3. С. 345–373; Из области библиологии: (Обзор нек-рых трудов по ВЗ в иностр. богосл. журналах) // Там же. 1898. Авг. С. 225–237; Какую можно ус-

матривать цель Христа Спасителя в Его учениях народа притчами // Вир. 1900. № 3. С. 111–128; Эмеритальные кассы духовенства // БВ. 1900. № 4. С. 731–754; Из периодической печати // Там же. № 1. С. 177–206; № 2. С. 386–402; № 3. 589–605; № 4. С. 755–762; 1905. № 2. С. 401–420; № 3. С. 637–656; № 4. С. 831–852; № 5. С. 195–206; № 6. 359–383; № 7/8. С. 651–677; № 11. С. 565–587; № 12. С. 816–836; 1906. № 1. С. 195–204; № 2. С. 380–391; № 3. С. 597–603; № 4. С. 768–783; № 5. С. 155–174; Обзор рус. духовных журналов: Статьи по Свящ. Писанию ВЗ // Там же. 1901. Т. 3. № 10. С. 379–392; № 12. С. 773–787; О неудачном соединении науч. критицизма с правосл. т. зр.: Ответ проф. И. М. Дроздову // Там же. 1902. № 12. С. 648–680; Раб Иеговы (Ис 40–66) // Там же. 1905. № 7/8. С. 425–435; Ответ архим. Фаддею [Успенскому]: (По поводу замечаний на ст. «Раб Иеговы») // Там же. № 11. С. 458–462; Библия и царская власть // Там же. 1905. № 8. С. 565–587; По поводу ст. свящ. Д. Сытина «К вопросу об оживлении церковно-общественной деятельности» // Там же. С. 463–473; О духовных семинариях. Серг. П., 1905; По церковно-обществ. вопросам: Сб. ст. Серг. П., 1905–1906. 2 вып.; Политические партии и их идеалы: (С т. зр. социальной политики и конституционного права) // БВ. 1906. № 1. С. 145–177; № 2. С. 284–322; № 3. С. 529–569 (отд. изд.: Серг. П., 1906); Церковное устройство по Посланиям Игнатия Антиохийского // Там же. 1908. № 7/8. С. 473–508; Отношение перек. устройства к строю общественному и государственному в первые два века // Там же. № 9. С. 67–102; № 10. С. 269–297; Книга Екклесиаста // Лопухин. Толковая Библия. 1908. Т. 5. С. 1–36; Устройство христ. Церкви в первые два века. Серг. П., 1909; К вопросу о принципах бракоразводного перек. законодательства. Ярославль, 1911; О политическом самосознании христ. Церкви. Ярославль, 1913; О правосл. приходе как юридическом лице. Ярославль, 1913; История первобытной культуры в конспективном изложении: Применительно к программе отд. рабочих фактов. Ярославль, 1923.  
Лит.: Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиогр. указаниями // Сост.: свящ. И. Добролюбов. Зарайск, 1884. Т. 1. С. 132–133; Муретов М. Д. Отзыв об отчете профессорского стипендиата В. Мышцына // Журналы заседаний Совета МДА за 1891 г. Серг. П., 1892. С. 279–287; Корсунский И. П., Муретов М. Д. Отзывы на магист. дис. В. Мышцына // Там же за 1893 г. 1894. С. 41–43, 43–47; Попов И. В. Магистерский диспут: Мышцын В. Н. Учение св. ап. Павла о законе дел и законе веры. Серг. П., 1894 // БВ. 1894. Т. 3. № 7. С. 124–134; Журналы заседаний Совета МДА за 1894 г. 1895. С. 7, 19–20, 35–36, 95; Дроздов И. М. В защиту свободного науч. исслед. в области библиологии // ТКДА. 1902. № 10. С. 300–331; № 11. С. 461–491; Фаддеев (Успенский), архим. По поводу ст. «Раб Иеговы (Ис 40–66)» // БВ. 1905. № 11. С. 449–457; Спасский А. А., Покровский А. И. Отзывы на докт. дис. В. Н. Мышцына // Журналы заседаний Совета МДА за 1909 г. Серг. П., 1910. С. 81–99, 99–121; Венгеров. Словарь. 1918<sup>2</sup>. Т. 2. С. 140; «Вглядись в минувшее бесстрастно...»: Культурная жизнь Ярославского края 20–30-х гг.: Док-ты и мат-лы / Сост.: Ю. Г. Сатова, Н. П. Рязанцев; ред.: А. М. Селиванов. Ярославль, 1995. С. 106; Рус. писатели-богословы: Историки



Церкви. Исследователи и толкователи Свящ. Писания: Библиобиогр. указ. / Сост.: А. С. Чистякова, О. В. Курочкина. М., 2001<sup>2</sup>. С. 357–359; *Мень А., прот.* Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 248–249; Биографический сб. Демидовского ун-та / Сост.: Е. В. Гушина и др. Ярославль; Рыбинск, 2008. С. 148–150.

Н. Ю. Сухова

**МЬЯНМА** [Республика Союз Мьянма; бирманское Пыдаунзу Тханманда (Тамэда) Мьянма Найн-тгандо; до 1989 — Бирма], гос-во в Юго-Вост. Азии на северо-западе Индокитая. На западе и северо-западе граничит с *Бангладеш* и *Индией*, на севере и северо-востоке — с *Китаем*, на востоке и юго-востоке — с *Лаосом* и *Таиландом*. На юге и юго-западе омывается водами Бенгальского зал. и Андаманского м. Индийского океана. Территория — 676,6 тыс. кв. км. Столица — Нейпидо (333,5 тыс. чел., с пригородами — 1 160,2; перепись 2014 г.). Крупнейшие города (перепись 2014 г.) — Янгон (4,729 тыс. чел.), Мандалай (1 225,5 тыс. чел.), Таунджи (264,8 тыс. чел.), Пегу (Баго; 254,4 тыс. чел.), Моламыин (Моулмейн; 253,7 тыс. чел.), Мыичина (243 тыс. чел.), Моуньюа (207,5 тыс. чел.). Офиц. язык — бирманский. Административно-территориальное деление — 7 адм. областей, 7 национальных областей и столичная союзная территория Нейпидо. М. — член ООН (1948), МВФ (1952), МБРР (1952), ВТО (1995), АСЕАН (1997), Восточноазиатского саммита (2005).

**География.** М. занимает северо-зап. часть п-ова Индокитай, а также архипелаг Мьей (Мергуи), о-ва Москос, о-в Янбье, о-в Мапаун (Чедуба) и др. Береговая линия сильно изрезана. М. — преимущественно горная страна. На западе находится хребет Ракхайн (высота до 3053 м, гора Виктория). На севере Ракхайн продолжают горы Чин (высотой до 2773 м) и хребет Лета (до 2704 м). По сев.-зап. границе М. тянутся горы Пакайн (высотой до 3826 м), по северо-восточной — хребет Гаолигуншань (до 4075 м), образующий водораздел рек Иравади и Салуин. В сев. части М. расположены горы Кумун (высотой до 3411 м) и хребет Те-Трайангл (до 3617 м), разделенные продольными долинами и постепенно понижающиеся к югу. На крайнем севере страны — высокогорная область (до 5881 м, гора Кхакаборази — высшая точка М.) с сильно расчлененными складчатыми и складчато-глыбовыми



ми хребтами, платообразными массивами. Восточная часть М. занимает Шанское нагорье (высотой до 2675 м). К югу от нагорья тянутся низкие и средневысотные хребты Дона (высота до 2080 м) и Танинтайи (высота до 2072 м). Отроги Танинтайи, близко подходящие к побережью Андаманского м., образуют мл. острова архипелага Мьей (Мергуи). Центральная часть М. занята обширной Иравадийской долиной. Ее сев. часть характеризуется пересеченным рельефом, центральная — холмистыми равнинами (высотой до 385 м), южная — плоской заболоченной дельтовой низменностью, образовавшейся в результате слияния дельты Иравади и низовий Ситауна. На равнине возвышаются низкорослые хребты Пегу (с потух-

шими вулканами высотой до 1518 м, вулкан Поупа), Зибью (до 727 м) и др. Приморская низменность Бенгальского зал. пересечена мелкими реками, местами заболочена. Климат М. тропический муссонный, на юге — субэкваториальный. Выделяются 3 сезона: относительно прохладный и сухой (нояб. — февр.); жаркий, сухой (март — май); жаркий, влажный (июнь — окт.). Зимой температура сохраняется от 25°C в дельте Иравади до 13°C на севере Иравадийской равнины. В горных районах и на Шанском нагорье случаются заморозки. Наиболее жаркий месяц на побережье и в южных районах М. — апр., в центральных районах — май, среднемесячные температуры составляют 30–32°C (максимально 41–43°C). С приходом летнего экваториального муссона температуры понижаются до 27–29°C. На севере в горах летние температуры не превышают 17–18°C. 90% годовых осадков приносит юго-зап. муссон. Крупнейшие реки — Иравади, Салуин, Ситаун. Ок. 80% годового стока рек приходится на сезон летних дождей. Ежегодно на реках случаются наводнения.

**Население** М. составляет 51 486 253 чел. (перепись 2014 г.; переписаны 50 279 900 чел., остальные — предположительное население на территории, не контролируемой центральным правительством). Ок. 2 млн трудовых мигрантов и вынужденных переселенцев из М. проживают в соседних странах (гл. обр. в Таиланде — 70% и в Малайзии — 15%; перепись 2014 г.). По офиц. данным, в М. насчитывается ок. 135 народностей. Большую часть населения М. составляют тибето-бирманские народы (79,7%; бирманцы, араканцы, карены, качины, лису, лаху, чины, нага), тайские народы (9,8%; шаны, лы, кхун) и мон-кхмерские народы (4,4%; моны и кхмеры гор-



ные, в основном палаунг и ва). Бирманцы (68%) населяют центральные и южные районы в среднем и нижнем течении р. Иравади. На юго-западе М. проживают араканцы (3,5%); на западе, в горах Лета, Чин и Ракхайн, — чины (1%); на севере, в верховьях Чиндуина и Иравади, и на востоке, в районе Шанского нагорья, — шаны (9%), качины (1,5%), палаунг (1,4%), ва (0,9%), лы (0,6%), нага (0,5%), лису (0,3%), лаху (0,3%), кхун (0,2%); на юго-востоке, по р. Салуин, и на юге, в дельте Иравади, — карены (8%, из них кая — 0,75%) и моны (2%). В крупных городах, в районах дельты Иравади и на морском побережье проживают китайцы (2,5%), выходцы из Индии, Бангладеш и Непала (3,5%, из них рохинджа — 1,8%) и др.

По переписи 2014 г., естественный прирост составил 0,89% в год, рождаемость — 18,9 чел. на 1 тыс. жителей, смертность 10 чел. на 1 тыс. жителей. Показатель фертильности — 2,29 ребенка на 1 женщину. Преобладает молодое население (средний возраст 27,1). В возрастной структуре населения доля детей (до 14 лет) — 28,6%, людей трудоспособного возраста (15–64 года) — 65,6, лиц 65 лет и старше — 5,8%. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 66,8 года (мужчины — 63,9, женщины — 69,9 года). Средняя плотность населения — 76,1 чел. на кв. км. Доля городского населения — 30%. Уровень грамотности — 89,5%.

**Государственное устройство.** М. — федеративная республика. Действует Конституция 2008 г. Глава государства и правительства — президент, избираемый на 5 лет верхней и нижней палатами парламента. Президент и вице-президент должны быть гражданами М., родившимися от родителей — граждан М., не моложе 45 лет и проживать в М. последние 20 лет. Высший законодательный орган — 2-палатный парламент (Ассамблея союза). Нижняя палата — Собрание народных представителей — состоит из 440 депутатов; из них 330 избираются тайным голосованием, 110 назначаются Верховным главнокомандующим Вооруженными силами (ВС). Верхняя палата — Собрание национальностей — состоит из 224 депутатов; из них 168 избираются, 56 назначаются Верховным главнокомандующим. Срок полномочий парламента — 5 лет.



*Католич. собор Девы Марии  
(Непорочного Зачатия) в Янгоне.  
1899 г.*

*Архит. Дж. Кейперс*

Особый орган власти — Совет национальной обороны и безопасности. Он состоит из Верховного главнокомандующего Вооруженными силами, его заместителя, министров обороны, внутренних дел, по делам границ, президента, 2 вице-президентов, министра иностранных дел и председателей 2 палат парламента. Совет предлагает президенту на утверждение кандидатуру Верховного главнокомандующего, который назначает своего заместителя и министров обороны, внутренних дел, по делам границ. Один из вице-президентов выдвигается военной (назначаемой) фракцией парламента. ВС пользуются широкой автономией в рамках гос. системы и обладают политическим влиянием.

Высший орган исполнительной власти — Всесоюзное правительство. В административных и национальных областях действуют местные органы гос. власти. Судебная система включает Верховный суд, Конституционный суд, Военный три-

бунал, суды административных и национальных областей. В М. существует многопартийная система. Крупнейшие политические партии — Национальная лига за демократию, Партия союзной солидарности и развития. Действуют партии, представляющие интересы национальных меньшинств (напр., Араканская национальная партия).

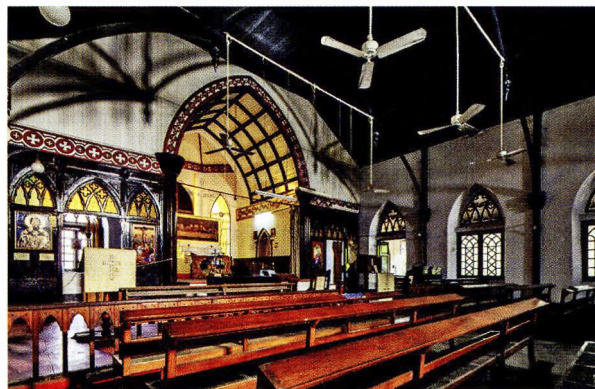
**Религия.** Большинство верующих — буддисты (ок. 87,9% населения). Христиане составляют ок. 6,2% (гл. обр. баптисты, католики, англикане), мусульмане — ок. 4,3 (большинство — сунниты), приверженцы племенных верований — ок. 0,8%, индуисты — ок. 0,5, представители др. религий — 0,2, не исповедующие ни одной религии или атеисты — 0,1% (перепись 2014 г.). Христианство исповедуют гл. обр. народы, живущие на окраинах страны, — чины, качины и карены. Число христиан по переписи 2014 г. — 3172,5 тыс. чел.

Статистические данные о количестве приверженцев той или иной религии и конфессии существенно расходятся в различных источниках. Это связано с тем, что М. с момента получения независимости сталкивается с серьезными затруднениями в сфере национального строительства. В этих условиях представители меньшинств и этнорелиг. большинства склонны завышать собственную численность и занижать численность оппонентов.

**Православие** исповедует незначительное число мигрантов, работников международных предприятий и дипломатических миссий. С 1996 г. территория М. относится к юрисдикции митрополии Гонконга и Юго-Вост. Азии *Константинопольской Православной Церкви*.

**Восточные нехалкидонские Церкви** в М. представлены *Армянской Апостольской Церковью* (ААЦ). Действует ц. св. Иоанна Крестителя в Янгоне (построена в 1862). 1–5 окт. 2014 г. М. посетил Католикос всех армян *Гарегин II*. Армяне

*Интерьер армянской  
ц. св. Иоанна Крестителя  
в Янгоне. 1862 г.*



бесали в М. от преследований Османской империи в нач. XVII в. По переписи населения Британской Индии 1881 г.,



в М. было 466 армян. В наст. время в Янгоне проживает не более 10–20 арм. семей.

**Римско-католическая Церковь.** Действуют 3 архиеп-ства и 13 епископств-суффраганов: Янгон (Басейн, Моламьин, Пхаан, Пьи), Мандалай (Банмо, Калемь, Лапо, Мынчина, Хакха), Таунджи (Лойко, Пекон, Таунгу, Чёнгун). Католиков в М. ок. 450 тыс. чел. Ок. 90% из них — карены, качины, чины, шаны. Действуют апостолическая делегатура (с 1990) и Конференция католич. епископов М.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Англиканская Церковь представлена независимой Церковью провинции Мьяима (основана в 1970), являющейся частью *Англиканского Содружества*. Церковь включает 6 диоцезов: Мандалай, Мынчина, Пхаан, Ситуэ (Акьяб), Таунгу, Янгон (Рангун); насчитывает более 70 тыс. приверженцев. Кроме того, в М. действуют отколовшиеся от Англиканской Церкви церковные структуры: Независимая англиканская церковь (Independent Anglican Church; отделившись в 1958 от Миссионерского об-ва библейских священнослужителей общины качинов, расположенные гл. обр. в В. Бирме; в нач. XXI в. насчитывали ок. 2,8 тыс. чел.), Конгрегационный союз Св. Гавриила (St. Gabriel's Congregational Union Church; в 1925 община тамилы в Янгоне отделилась от основной Церкви, в нач. XXI в. она насчитывала в М. ок. 300 чел.).

**Лютеранство** представлено в М. 3 орг-циями, входящими во *Всемирную лютеранскую федерацию*: Евангелическо-лютеранская церковь в М. (Лютеранская виффлееская церковь; ок. 3 тыс. чел.), Лютеранская церковь М. (2 тыс. чел.), Мьянмская лютеранская церковь (3,1 тыс. чел.).

**Кальвинизм** в М. представлен неск. орг-циями, входящими во *Всемирное содружество реформатских церквей*. Пресвитерианская церковь М., основанная иммигрантами народа мизо (выходцами из Сев.-Вост. Индии), насчитывает ок. 30 тыс. членов в 256 приходах. Сосредоточена в долине рек Калай (Кэлей) и Кабо, притоков р. Чиндун. Первая пресвитерианская церковь была основана в 1956 г. в деревне Лосо. В 1962 г. Церковь была официально зарегистрирована с 5 тыс. последователей.



Англиканский собор Св. Троицы в Янгоне. 1894 г.

Евангелическая церковь народа мара в М. (87 общин, ок. 21,5 тыс. чел.) — независимая орг-ция конгрегационалистов, по этнической принадлежности являющихся представителями народа мара (проживают в Сев.-Вост. Индии (шт. Мизорам) и в Сев.-Зап. М. (Чинская и Ракхайнская (Араканская) национальные области); 87% мара считают себя верующими Евангелической церкви народа мара, существующей в Индии и М. как 2 отдельные самостоятельные орг-ции; остальные причисляют себя к баптистам и др. протестант. деноминациям). В 1905 г. независимый британский миссионер Р. А. Лоррейш основал в Лондоне Первую миссию народа лакхер (мара) (Lakher (Mara) pioneer mission) и через 2 года прибыл в Мараленд для распространения Евангелия среди местных жителей, исповедовавших анимизм. В сел. Серкор (Сайкао; шт. Мизорам, Индия) он основал 1-ю церковь («миссионерский бунгало»). Христианизация региона проходила успешно, к 1960 г. большинство мара были крещены. В связи с обретением независимости Индии (1947) и Бирмы (1948) основанная Лоррейшем Церковь была разделена на 2 самостоятельные орг-ции в соответствующих странах. В 1984 г. Евангелическая церковь народа мара была официально зарегистрирована в М.

Христианская реформатская церковь в М., созданная в 1985 г. пастором Чан Тхленом, рукоположенным

ранее в Пресвитерианской церкви М., в наст. время входит во *Всемирное сообщество кальвинистских церквей* и насчитывает 5,5 тыс. членов в 64 конгрегациях. Ее последователи составляют ок. 6 тыс. чел. Проводятся генеральные ассамблеи. В 1997 г. для обучения пасторов в Янгоне была основана Кальвинистская теологическая семинария. В Матуши Церковь содержит созданную в 1999 г. больницу.

Кроме того, действуют Евангелическая свободная церковь М. (независимые конгрегационалисты; 518 общин, ок. 37,2 тыс. чел.; с 1955), Евангелическая пресвитерианская церковь М. (независимые пресвитериане; 78 общин, 2,2 тыс. чел.; с 1983), Реформатская пресвитерианская церковь М. (36 общин, 2 тыс. чел.).

**Баптисты** являются самой многочисленной христ. деноминацией в стране. Баптистская конвенция М., основанная в 1865 г., в наст. время объединяет подавляющее большинство баптистов в М. (ок. 4,3 тыс. общин, ок. 837,6 тыс. крещеных членов). В нее входят 18 локальных конвенций и 2 аффилированные церковные структуры. Под ее управлением находится Мьянманский теологический институт в Инсейне (Янгонская адм. обл.; основан в 1927). Каренская, Качинская и Чинская баптистские конвенции включают большую часть крещеных членов Баптистской конвенции М. Кроме того, действуют независимые баптистские орг-ции:



Баптистская ц. Эммануила в Янгоне. 1885 г., 1952 г.

Самостоятельное каренское об-во баптистской миссии (Self-Supporting Kayin Baptist Mission Society; 69 общин, ок. 11,5 тыс. чел. (2011); в 1912 откололась от Баптистской конвенции Бирмы), Евангелическая



баптистская церковь (ок. 12 тыс. чел.; основана в 1975 фундаменталистами из США), Евангельские баптистские церкви М. (ок. 10 тыс. чел.; основана в 1983) и др.

*Илмутские братья* (открытого направления) насчитывают в М. ок. 10 тыс. чел. в 40 общинах. В сер. 60-х гг. XX в. часть верующих вышла из состава Баптистской конвенции Бирмы и, установив отношения с орг-циями открытых братьев за рубежом, образовала общины христ. братьев в М.

*Методисты* представлены 2 основными организациями — Методистской церковью Союза Мьянма



Методистская английская церковь в Янгоне. 2-я пол. XIX в.

дистской церковью Союза Мьянма (25 общин, 5,3 тыс. чел.), основанной амер. методистами, прибывшими в Н. Бирму из Индии в 1870 г., и Методистской церковью (В. Мьянмы) (184 общины, 27,5 тыс. чел.), основанной британскими методистами в В. Бирме в 1887 г. Кроме того, в М. действует расколыническая Независимая методистская церковь (ок. 1 тыс. чел.), отделившаяся от методистской орг-ции в Н. Бирме в 1967 г.

*Пятидесятники* представлены несколькими орг-циями. Наиболее многочисленная из них — *Ассамблеи Бога М.* (основана в 1924) — в нач. XXI в. насчитывала ок. 80 тыс. чел. Действуют также Объединенная пятидесятническая церковь М. (унитарии; более 30 тыс. чел.; с 1966), миссия пятидесятников из Индии (220 общин, 35 тыс. чел.), Церковь Бога (Кливленд, США) (ок. 5,5 тыс. чел.; с 1980), Международная церковь четырехугольного Евангелия (ок. 6 тыс. чел.; с 1988).

*Адептисты* седьмого дня (АСД), основавшие свою 1-ю в М. орг-цию в 1919 г. в Рангуне, в 2015 г. насчитывали 30,4 тыс. чел. в 232 общинах. Мьянманская союзная миссия включает 5 локальных объединений и вхо-

дит в состав Южноазиатско-Тихоокеанского отделения Генеральной конференции АСД. Миссии принадлежат издательство, одна высшая и неск. десятков начальных школ.

*Армия спасения*, представители которой впервые были направлены в Бирму из Индии в 1915 г., в наст. время имеет в М. более 50 корпусов (церквей). Регион М. разделен на 4 округа и входит в состав Территории Сингапура, Малайзии и Мьянмы. В Янгоне действует школа по подготовке офицеров Армии спасения.

*Иеговы свидетели*, впервые начавшие проповедь в М. в 1910 г., в нач. XXI в. насчитывали ок. 4,2 тыс. чел. в 76 конгрегациях.

К внеденоминационным орг-циям относятся Церкви Христа (ок. 1 тыс. общин, ок. 100 тыс. чел., гл. обр. выходцы из Китая, представители Заграничного миссионерского братства; с 1933), Христианская церковь народа лису (этнического меньшинства в Юж. Китае, Таиланде и Индии; 230 общин, 35 тыс. чел.), Церковь Иисуса Христа (55 общин, 15 тыс. чел., с 1970) и др.

*Ислам* в М. исповедует ок. 4,3% населения (офиц. данные; по мнению Ассоциации мусульман М., их вдвое больше — до 12%). Большинство мусульман сунниты. Шииты (ок. 20 тыс. чел.) проживают гл. обр. в Янгоне. В М. свыше 2,5 тыс. мечетей. Проникновение ислама на территорию М. началось, вероятно, в IX в. с поселением мусульм. купцов в приморских городах. В наст. время потомки инд. мусульман обитают гл. обр. в Янгонской адм. области. На западе Ракхайнской национальной области проживают исповедующие ислам рохинджа (ок. 1 млн чел.). Они говорят на языке рохинджа, относящемся к бенгало-ассамской группе индоарийской ветви индоевропейской семьи, что отличает его от господствующих в М. тибето-бирманских языков. Отдельную группу мусульман в М. составляют этнические китайцы (бирм. пантей, кит. хуэй). В Кодауне есть мусульмане малайского происхождения (потомки малайцев, принадлежащие к разным религ. направлениям в исламе, называются «пашу»). Исповедующие ислам потомки от смешанных браков между иностранцами-мусульманами из Юж. Азии и Ближ. Востока и бирманками именуются «зербади». В Ракхайнской

национальной обл. есть также немногочисленная группа мусульман-камейнов (каманов), потомков солдат-лучников, бежавших в Аракан в 1660 г. под предводительством Шаха Шуджи (1616–1661), 2-го сына императора из династии Великих Моголов Шаха-Джахана.

*Иудаизм* придерживаются ок. 20 чел. в Янгоне, где расположена единственная в М. синагога.

*Индуизм* исповедуют 0,5% населения (252,7 тыс. чел.). В основном индуисты проживают в Янгоне и Мандалае.

*Буддизм* школы тхеравада исповедует подавляющее большинство жителей М. Буддизм махаяны исповедует менее 1% населения, он распространен среди лиц кит. происхождения. В стране находится большое число почитаемых буддийских храмовых комплексов и монастырей: Шведатон (Шуэдагон; в Янгоне), Швезигон (Шуэзигон; близ Пагана), храм статуи Мэхамуни (в Мандалае) и др.; проживает ок. 500 тыс. буддийских монахов и монахинь, к-рые имеют большое влияние на социально-политическую жизнь страны. Буддизм в М. вообрл в себя традиции, верования, в первую очередь почитание духов-натов и культ предков. Особенно почитаются 37 натов во главе с Тэчжа-мном (Индра). К натам относятся Махагири (Владыка Горы) и его сестра Швемьехна (Златоликая).

*Даосизм, конфуцианство и китайские народные верования* распространены среди части кит. общины. В нач. XXI в. в М. насчитывалось ок. 600 тыс. сторонников конфуцианства и ок. 120 тыс. приверженцев кит. народных верований.

*Традиционные верования* по-прежнему характерны для горных народов; они сохраняют культ предков и веру в одушевленные природные явления. Их верования оказывают большое влияние на буддизм, христианство и др. религии в М. Среди бирманцев распространено домашнее почитание деревянных статуэток, в к-рых, как считается, обитают духи-наты. Традиц. верования сохраняют значение среди каренов, 80% которых не являются христианами, остальные 20% — христиане, в значительной степени склонные к религиозному синкретизму. Многие из них приняли христианство гл. обр. потому, что, согласно древнему каренскому преданию, «Золотая



Книга» верховного бога каренов Ивы (Ювы) должна быть возвращена им «Белым человеком».

**Новые религиозные течения** представлены *Бахаи религией*, сторонники к-рой в М. в нач. XXI в. насчитывали ок. 55 тыс. чел.

**Межденоминационные организации.** В 1914 г. в составе Национального Христианского Совета Индии был учрежден Региональный Совет Бирмы, к-рый в 1949 г. стал самостоятельным Христианским Советом Бирмы. В 1972 г. переименован в Бирманский Совет Церквей, в 1989 г. — в Мьянманский Совет Церквей. Является членом *Всемирного Совета Церквей*, объединяет более 30 региональных советов Церквей в М.

**Религиозное законодательство.** Согласно Конституции 2008 г., любые формы дискриминации по религ. принадлежности запрещены (ст. 348). Союз М. сохраняет право на введение законов «в целях процветания и реформ», несмотря на гарантированную «свободу религиозных практик» (ст. 360). Союз М. признает особое положение буддизма как религии большей части граждан страны (ст. 361), а также христианство, ислам, индуизм, анимизм в качестве религий, существующих в Союзе М. на момент вступления в силу действующей Конституции (ст. 362). Союз М. может содействовать к.-л. религиям и защищать их по своему усмотрению (ст. 363). Ст. 364 гласит: «Использование религии в политических целях запрещено. Любое действие, способствующее чувствам ненависти, враждебности или разногласия между расовыми или религиозными общинами или сектами, противоречит данной Конституции. Может быть принят закон, наказывающий такую деятельность». Союз М. обязуется оказывать поддержку высокообразованным гражданам независимо от расы, религии и пола, согласно их квалификации (ст. 368).

Обеспечение права на свободу поведения осуществляет созданное в 1972 г. Мин-во по делам религии, в его компетенцию входят решение религ. конфликтов и поддержка деятельности различных религиозных орг-ций. В стране разрешено публичное празднование религ. праздников основных вероисповеданий, осуществляется их трансляция по радио и телевидению. Руководство мн-ва регулярно посещает религ.

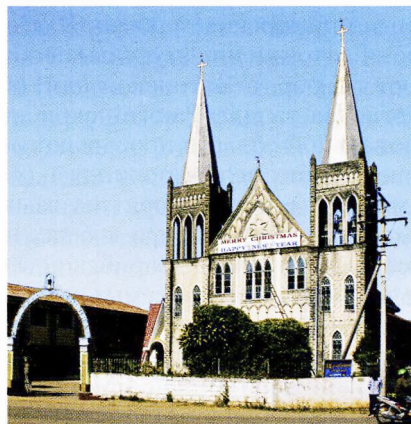
праздничные мероприятия. Рождество Христово массово отмечается среди городского населения и молодежи без религ. содержания.

Тем не менее, несмотря на декларируемую свободу вероисповедания, этнорелиг. меньшинства нередко подвергаются притеснениям со стороны буддийского большинства. Проповедь христианства и ислама в ряде областей запрещена или ограничивается на практике. По данным СМИ и правозащитных организаций, в условиях тлеющей граж-



Здание Верховного суда  
в Янгоне. 1911 г.  
Архит. Дж. Рансом

данской войны за последние несколько лет было уничтожено более 60 христ. храмов, местные жители, проживающие в зоне конфликта и исповедующие христианство, неоднократно терпели насилие со стороны правительственных отрядов. В янв. 2015 г. власти распорядились убрать христ. крест с вершины холма рядом с г. Хакха, столицей Чинской национальной обл.



Католический собор св. Иосифа  
в Таунджи. 1873 г., 1951 г.

Серьезные конфликты между буддистами и мусульманами-рохинджа возникают в Ракхайнской национальной обл.

В последнее время в М. наблюдается подъем буддийского национализма. В стране действуют национа-

листическая организация «Движение 969» и Ассоциация защиты национальной идентичности, языка и религии (бирм. аббревиатура Ma Ba Tha). Радикальные требования включают различные меры от законодательного ограничения прав религ. меньшинств до полной депортации всех мусульман с территории Аракана.

В 2015 г. были приняты 4 закона о защите национальной идентичности и религии, регулирующие моногамно, порядок обращения в др. религию, межрелигиозные браки. Принятые законы запретили полигамию. Индивиды, желаю-

щие принять др. религию, должны уведомить об этом соответствующий комитет местных властей, предъявить до-

казательства того, что они глубоко изучали избранную ими религию не менее 90 дней, и получить офиц. разрешение комитета. Если заключается брак между женщиной, не исповедующим буддизм, и буддийской-бирманкой, то в течение 14 дней после подачи заявления любое лицо имеет право уведомить местные власти о том, что кандидаты на вступление в брак не отвечают установленным в законе критериям для заключения межконфессионального брака.

**История. М. с древнейших времен до кон. XIX в.** Во II в. до Р. Х. на юж. побережье Андаманского м. под инд. влиянием сложились первые на территории совр. М. политические образования — города-государства монов. В I тыс. до Р. Х. на севере и в центральной части М. образовались гос-ва народа пью Шрикшетра и Аракан. Их жители занимались ирригационным земледелием, исповедовали буддизм и брахманизм, сочетавшиеся с анимистическими верованиями. Проникновение инд. верований отмечено в М. с нач. I тыс. до Р. Х. Сохранились надписи V в., содержащие отрывки из палийских Абхидхамма-питаки и Виная-питаки, свидетельствующие о проникновении на территорию М. буддийской школы тхеравады (палийская разновидность хиньяны). Есть сви-



детельства о хиньянской же школе сарвастивады и о почитании бодхисатв махаяны, в частности *Авалокитешвары*. В 832 г. войска гос-ва Наньчжао (на территории совр. пров. Юньнань, КНР) разгромили Шрикшетру. В то же время началась миграция предков совр. бирманцев с территории Зап. Китая в долину р. Иравади. Вытеснив монов и пью, к IX в. они осели в районе Чаусхе (Центральная М.) и в 849 г. (по др. данным — в 850) основали г. Паган, а в 1044 г. — царство Паган. Первый правитель Пагана Аноратха покорил Аракан, в 1057 г. завоевал царство монов Татон (на юге совр. М.). Аноратха сделал гос. религией буддизм хиньяны, строил храмы, укреплял торговые и культурные связи М. с Бенгалией, Шри-Ланкой. В стране распространилась письменность на языках пали, монском и пью, а затем на бирманском, достигли расцвета искусство и архитектура. В нач. XIII в. начался постепенный распад Пагана. В 1283 г. в битве под Каунгсином монг. войска разбили последнего правителя Пагана Наратханата.

После распада Паганской державы Аракан вновь стал самостоятельным, в центральных и северных районах М. был основан ряд независимых княжеств (Мьянсайн, Пинья, Сагайн, Ава). В 1287 г. на юге М. обрело независимость монское княжество Пегу (Хантавади), находившееся прежде под управлением Пагана. С XIV в. началось возвышение княжества Ава, вступившего с Пегу в борьбу за гегемонию в М. и контроль над водными коммуникациями и торговлей по р. Иравади. Княжество Тауншгу в 1539 г. захватило Пегу. Правители Тауншгу приняли титул правителей Пегу. В 1555 г. Пегу захватило Аву и др. княжества шанов, а затем тайские гос-ва Аюттхая и Чангмай. В кон. XVI в. началось ослабление Пегу. В 1599 г. войска Аракана захватили г. Пегу.

В XVI в. в М. появились первые европейские поселенцы и торговцы, попытавшиеся утвердиться на побережье. В нач. XVII в. португ. авантюрист Филиппе де Бриту-и-Никоти основал гос-во в Н. Бирме (1603–1613), но был побежден правителем Авы Анаунхелуном (1606–1628) и казнен. В 1-й четв. XVII в. Анаунхелун вновь объединил М., но в 1-й пол. XVIII в. страна распалась. В кон. XVII–XVIII вв. европ. купцы стре-



Португ. авантюрист  
Ф. де Бриту-и-Никоти.  
Ок. 1900 г.

Неизвестный художник  
(Музей португальского декоративного  
искусства, Лиссабон)

мались закрепиться в Бирме: Британская Ост-Индская компания (ОИК) основала в Н. Бирме факторию и верфь в 1695 г., Французская ОИК создала верфь в 1729 г.

К сер. XVIII в. британское и французское присутствие в М. укрепились. В стране вновь разгорелась борьба за власть между различными лидерами. В 1754 г. Алаунпхая, правитель Моксобо, подчинил Аву и шанов, в 1757 г. завоевал Пегу. Представителям основанной им династии Конбаун удалось захватить столицу Снама Аюттхая, присоединить Аракан и распространить власть на Ассам. В результате Бирма стала не-

передачу Аракана и Тенассерима Британской ОИК. На Бирму пала-галась контрибуция. В ходе 2-й англо-бирманской войны 1852–1853 гг. Британская ОИК захватила территории Пегу. В 1862 г. Аракан, Тенассерим и Пегу были объединены в брит. колонию Н. Бирма. Династия Конбаун сохранила контроль только над В. Бирмой. Правитель Миндон (1853–1878) провел налоговую и адм. реформы и начал создание мануфактур. Великобритания вынудила Миндона заключить неравноправные торговые договоры в 1862 и 1867 гг. Тибо (1878–1885) под давлением Франции заключил неравноправный франко-бирманский договор 1885 г. В том же году Великобритания начала 3-ю англо-бирманскую войну и 1 янв. 1886 г. присоединила В. Бирму. С февр. 1886 г. Бирма стала провинцией Британской Индии. С 1897 г. пров. Бирма управлял генерал-губернатор. С кон. 80-х гг. XIX в. в Бирме стали возникать буддийские объединения, задачей к-рых были гл. обр. охрана буддийских памятников и монахов и организация массовых религ. мероприятий, т. к. с упразднением бирм. монархии регулярные жертвоприношения элит на религ. цели прекратились.

**М. в 1-й пол. XX в.** Хозяйство колониальной Бирмы основывалось на рисоводстве. В годы первой мировой войны страна стала одним из крупнейших производителей вольфрамовой руды, также добывали олово, свинец и нефть, древесину тико-



Улица Могул в Рангуне.  
Фотография. 1910 г.

посредственно граничить с Британской Индией. При Конбаунской династии сложился централизованный правительственный аппарат во главе с монархом (минтэйачжи). Объединение страны способствовало экономическому развитию Бирмы.

В 1824 г. началась 1-я англо-бирманская война. Яндабоский мирный договор 1826 г. предусматривал

социальной структуры населения, в широком распространении совр. учебных заведений (в т. ч. создании уп-та), в появлении выборных органов власти и политических партий. В 20-х гг. XX в. в Бирме возникло антиколониальное движение.

Вследствие мирового экономического кризиса 1929–1933 гг. в стране в 1930 г. вспыхнуло крестьянское



восстание под рук. Сая Сана (1876–1931). Восставшие требовали предоставления независимости Бирмы. Брит. власти подавили восстание, Сая Сан был казнен. В 1930 г. возникла патриотическая орг-ция «До-бама Асиайон» (Ассоциация «Наша Бирма»; ДА). В 1935 г. парламент Великобритании принял закон об управлении Бирмой. С 1937 г. она становилась отдельной колонией (выводилась из состава Британской Индии). Был создан 2-палатный законодательный орган из выборной палаты представителей и сената, половину членов к-рого назначал генерал-губернатор, 2-ю половину — избирала нижняя палата. Правительство формировал генерал-губернатор. Оно было подотчетно палате представителей. Генерал-губернатор сохранил контроль над обороной страны, охраной порядка, внешними сношениями и финансами. ДА требовала полной независимости Бирмы. В 1939 г. в Рангуне представители ДА, движения танкинов («господ»), рабочих и студентов создали Коммунистическую партию Бирмы (КПБ).

Во второй мировой войне Бирма участвовала на стороне Великобритании. По брит. Закону об обороне Бирмы 1940 г. начались преследования оппозиции. В дек. 1941 г. Япония вторглась в Бирму, а к маю 1942 г. оккупировала страну. Созданный япон. властями в мае 1943 г. Комитет по подготовке независимости Бирмы принял 1 авг. 1943 г. текст основного закона. Формально Бирма провозглашалась независимой и получала собственные ВС — Национальную армию Бирмы (НАБ), но реальной властью обладало командование япон. оккупационных войск. В 1944 г. была создана Антифашистская лига народной свободы (АЛНС) во главе с Аун Саном, занимавшим пост министра обороны в оккупационном правительстве. Целью АЛНС была ликвидация любого иностранного господства над Бирмой (как британского, так и японского). Англо-амер. войска вступили в Бирму в янв. 1945 г., в марте взяли Мандалай. 27 марта 1945 г. части НАБ воювали против Японии. В мае бирм. части во главе с ген. Не Винном освободили Рангун. Последние япон. соединения покинули Бирму в авг. 1945 г. В февр. 1946 г. от КПБ откололась Компартия «Красный флаг», сама КПБ стала называться «Белый флаг».

После войны АЛНС начала борьбу за полную независимость Бирмы от Великобритании. На выборах в Учредительное собрание в апр. 1947 г. победу одержала АЛНС. Временное правительство возглавил Аун Сан. Брит. власти согласились на создание независимого Бирманского Союза (БС). 19 июля 1947 г. правые экстремисты убили Аун Сана и 6 членов правительства. АЛНС возглавил У Ну. 24 сент. 1947 г. была принята Конституция БС. 17 окт. 1947 г. по англо-бирм. договору Великобритания признала независимость БС. 4 янв. 1948 г. состоялось офиц. провозглашение независимости Бирмы. БС был федерацией, возглавляемой президентом, к-рого избирал 2-палатный парламент. Исполнительная власть принадлежала правительству во главе с премьер-министром, которого по предоставлению палаты депутатов назначал президент. Премьер-министром в 1948 г. был назначен У Ну. В том же году были установлены дипломатические отношения БС с СССР.

**М. в годы независимости (с 1948).** В 1948 г. межнациональные противоречия и борьба за власть привели



Монумент независимости  
в Янгоне. 1948 г.  
Архит. У Тин

к гражданской войне. В янв. 1949 г. начался вооруженный конфликт с Каренским национальным союзом (основан в 1947), выступавшим за создание независимого каренского гос-ва. В ходе войны КПБ «Белый флаг» в нач. 1949 г. установила кратковременный контроль над значительной частью Центр. Бирмы, а вооруженные части каренов осадили Рангун, но с апр. 1949 г. правительство У Ну перешло в наступление.

19 марта 1950 г. пала столица каренского повстанческого т. н. гос-ва Котулей — г. Таунггу. К сер. 1951 г. очаги сопротивления сохранялись только в отдельных сельских районах.

В 1948 г. правительство У Ну приступило к созданию гос. сектора экономики и национализировало брит. транспортные компании и предприятия лесоразработки, ряд горнорудных и нефтяных компаний стали смешанными, бирм. правительству в них принадлежала либо половина, либо треть акций. В 1948 г. был принят закон о национализации земли. По нему было национализировано 3,3 млн акров сельскохозяйственных земель, из к-рых 1,4 млн акров было распределено между 190 тыс. безземельных и малоземельных крестьян. В 1952 г. была принята 8-летняя программа развития страны «Пындота» («Счастливая страна»), предусматривавшая восстановление хозяйства, разрушенного гражданской войной.

В политической сфере власть сохраняла АЛНС, победившая на выборах 1951–1952 гг. и 1956 г. Высказываясь У Ну в 1958 г. идея национального примирения в условиях формально не завершенной гражданской войны и многочисленных внутренних противоречий способствовала расколу АЛНС на «Чистую лигу» и «Стабильную лигу». 28 окт. 1958 г. У Ну передал власть Не Вину и военным, к-рые сформировали новое правительство. В 1960 г. партия У Ну «Чистая лига» одержала победу на выборах в парламент. У Ну вновь стал премьер-министром. По его инициативе буддизм получил статус гос. религии. Политика У Ну вызывала недовольство армии, что привело к гос. перевороту 2 марта 1962 г., в результате к-рого власть перешла к Революционному совету (РС) — орг-ции высших офицеров под рук. У Не Вина. Действие конституции было приостановлено, парламент распущен, лидеры оппозиции арестованы.

30 апр. 1962 г. РС опубликовал программу «Бирманский путь к социализму», провозгласившую необходимость строительства социалистического демократического гос-ва и социалистической экономики. Новое правительство образовало Партию бирманской социалистической программы (ПБСП) и запретило др. партии. В 1962-м — нач. 70-х гг. XX в. правительство Не Вина национа-



лизировало нефтяную промышленность, большую часть обрабатывающей и горнорудной промышленности, иностранные и национальные частные банки, внешнюю торговлю, энергетику, прессу и связь. В сер. 60-х гг. XX в. почти все иностранные миссионеры были высланы из страны (1966), а основанные ими частные школы и больницы национализированы.

Социалистическая программа правительства Не Вина способствовала ухудшению жизни населения Бирмы. Оппозиция подавлялась при помощи армии. По новой Конституции 1974 г. Бирма стала именоваться Социалистическая Республика Бирманский Союз (СРБС). ПБСП провозглашалась руководящей силой Бирмы. В 20-летнем плане развития народного хозяйства предусматривался приоритет сельского хозяйства. С 1976 г. Бирма получала финансовую помощь от международного консорциума. В дек. 1987 г. решением Генеральной Ассамблеи ООН Бирма получила статус наименее развитой страны. В 80-х гг. XX в. политический режим смягчился, Не Вин провел амнистию политических заключенных и в авг. 1987 г. признал возможность изменения конституции. Демонетизация бирм. валюты джа в 1987 г. привела к потере сбережений значительной частью населения. Студенческие и крестьянские волнения 1988 г. переросли во всеобщую забастовку 8 авг. В 1-й пол. сент. Национальное собрание отменило однопартийную систему. 18 сент. военные под рук. Со Маунга, сподвижника У Не Вина, захватили власть и сформировали Гос. совет по восстановлению законности и порядка (ГСВЗП). Военная хунта переименовала Бирму в Союз Мьянма, а Рангун — в Янгон. Парламентские выборы 1990 г. принесли победу оппозиционной партии Национальная лига за демократию (НЛД) во главе с Аун Сан Су Чжи, дочерью Аун Сана. Военные и У Не Вин не признали победу НЛД и сформировали правительство во главе с Со Маунгом. В 1992 г. премьер-министром стал генерал Тан Шве, возглавлявший также ГСВЗП и Мин-во обороны. В 1993 г. Тан Шве для подготовки новой конституции созвал Национальное собрание, распущенное в 1995 г. в связи с тем, что НЛД бойкотировала его работу. В М. продолжались преследования националь-

ных меньшинств, в частности шанов и каренов, а также мусульман-рохинджа. В 1997 г. Тан Шве преобразовал ГСВЗП в Гос. совет мира и развития (ГСМР). 23 июля 1997 М. во-



*Визит Президента Мьянмы  
Тхин Чжо  
в Россию.  
Фотография. 2016 г.*

были проведены реформы, направленные на либерализацию режима. Ок. 300 политических заключенных были ос-

шла в АСЕАН. В 1999 г. между РФ и М. подписано соглашение о культурном сотрудничестве, в 2000 г. — Совместная декларация об основах дружественных отношений, в 2001 г. — соглашение о военно-техническом сотрудничестве.

В авг.—окт. 2007 г. в М. прошла волна неповиновения властям («Шафрановая революция»), вызванная отменой субсидий нефте- и газоперерабатывающим компаниям, вслед чего цены на топливо меньше чем за неделю выросли в 5 раз. К движению присоединились представители буддийского монашества. Среди требований демонстрантов было проведение в стране демократических преобразований. Подавление движения и аресты активистов вызвали новые международные санкции. В нач. мая 2008 г. на адм. область Иравади обрушился циклон Нургис, унесший жизни более 130 тыс. чел. и причинивший ущерб в размере 10 млрд долл. США. В 2008 г. после общенационального референдума ГСМР объявил о принятии новой конституции, введении системы «дисциплинированной демократии», при которой четверть мест в обеих палатах парламента резервировалась за военными. Тогда же правительство объявило о том, что парламентские выборы пройдут в 2010 г. В окт. 2010 г. Союз Мьянма был переименован в Республику Союз Мьянма, в нояб. состоялись выборы в Палату депутатов и Народную ассамблею 2-палатного парламента, после к-рых члены ГСМР подали в отставку, однако Тан Шве сохранил за собой пост главы гос-ва.

13 нояб. 2010 г. была освобождена Аун Сан Су Чжи, к-рая по разным обвинениям с 1988 г. провела под домашним арестом в общей сложности 15 лет. 31 янв. 2011 г. начала работу Ассамблея Союза (парламент М.). 30 марта 2011 г. был распущен ГСМР, в отставку ушел Тан Шве. В 2011–2012 гг.

были проведены реформы, направленные на либерализацию режима. Ок. 300 политических заключенных были освобождены, учреждена Национальная комиссия по правам человека, были разрешены профсоюзы и забастовки, смягчена цензура. В дек. 2011 г. М. посетила госсекретарь США Х. Клинтон, а в нояб. 2012 г. — Президент США Б. Обама. В янв. 2012 г. Правительство М. и Каренский национальный союз заключили перемирие, формально приостановившее продолжавшееся с 1948 г. противостояние. На дополнительных выборах в парламент 1 апр. 2012 г. победу одержала НЛД, получив 41 из 44 мест. В 2014 г. М. председательствовала в АСЕАН. В нояб. того же года в Янгоне прошел IX Восточноазиатский саммит, в работе к-рого приняли участие Президент США Обама и Председатель Правительства РФ Д. А. Медведев.

На выборах 2015 г. победу одержала оппозиционная НЛД во главе с Аун Сан Су Чжи. Новый парламент открылся 1 февр. 2016 г. 15 марта был избран 1-й невоенный Президент независимой М. — Тхин Чжо. 6 апр. 2016 г. Аун Сан Су Чжи заняла специально созданный для нее пост гос. советника. 19 мая 2016 г. в рамках саммита Россия—АСЕАН в Сочи состоялась встреча Тхин Чжо с Президентом РФ В. В. Путиным.

**История христианства в М. Католицизм.** Христианство появилось в М. в нач. XVI в., когда на бирм. побережье высадились 1-е португ. купцы и мореплаватели, исповедовавшие католицизм (официальной датой начала распространения католицизма в М. считается 1511). В 1548 г. Франциск Ксаверий хотел от править для проповеди в княжество



Пегу некоего свящ. Родригеса, но об этой миссии ничего не известно. В 1554–1557 гг. на территории Бирмы проповедовали франц. францисканцы. Бриту-и-Никоти, создавший в 1603–1613 гг. эфемерное королевство в Танхлыне (Сириаме), обращал в католичество бирманцев, желавших жить на подконтрольной ему территории. После казни Бриту-и-Никоти его подданные-христиане были переселены Анаупхелуном в В. Бирму. В 1666 г. в Бирме служил 1 католич. священник, резиденция к-рого находилась в г. Ава. Он окормлял ок. 70 верующих и дважды в год посещал еще ок. 970 католиков, проживавших в 11 поселениях. В 1680 г. викарий Сиам Л. Лано направил в Пегу 2 священников из Парижского об-ва заграничных миссий, в 1693 г. по обвинению в шпионаже они были казнены. В 1721 г. папский легат К. А. Меццабарба направил в Аву и Пегу 2 итал. миссионеров — Сиджизмондо Кальки из ордена *варнавитов* и Джузепе Виттони. В 1722 г. первый из них возглавил новообразованный викариат Пегу и Авы, попечение над к-рым было поручено итал. варнавита. Их миссия имела определенный успех в городах Ава, Пегу, Сириам и Таунггу. В 1728 г. Кальки умер и его место занял Пио Галлиция. Вместе с Джорджо Розетти Галлиция построил церковь и школу в Сириаме. В 1741 г. Галлиция был рукоположен в титулярного епископа папой Климентом XII. Но в 1744 г. он погиб в сражении армии правителя Пегу Смитху Буддакетти (1740–1747) с отрядом Фламандской ОИК. В 1749 г. варнавиты Паоло Нерини и Анжело Капелло вернулись в Сириам. Новый правитель Пегу Бинья Дала (1747–1753) позволил вновь отстроить церковь, школу и больницу. В школе изучали латынь, арифметику, географию и мореплавание. Число учеников достигало 40 чел. Нерини получил сан апостолического викария Авы и Пегу от папы Бенедикта XIV. Но в 1756 г. Алаунха захватил Сириам и казнил Нерини. В 1760–1761 гг. в М. из Италии прибыли 4 миссионера, викарием стал Джованни Перкото (1765–1776). В 1767 г. он открыл школу в Монхла, в к-рой обучались 150 чел. По поручению Перкото Мельхиорре Карпани в 1776 г. опубликовал 1-ю грамматику бирм. языка, ставшую 1-й печатной книгой, изданной в М.

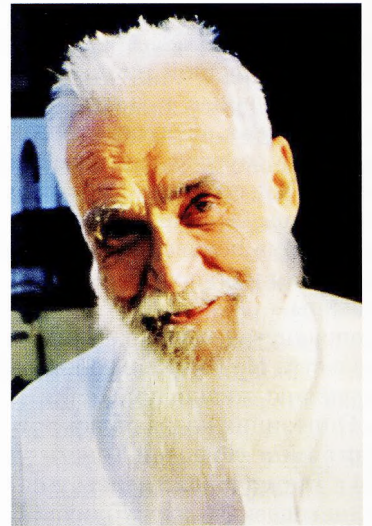
В 1777 г. право свободной проповеди варнавитов было подтверждено правителем из Конбаунской династии Сингу (1776–1782). В XVIII в. католики В. Мьянмы поддерживали связи с португальцами в Бенгалии.

К нач. XIX в. в Бирме насчитывалось ок. 5 тыс. христиан. В 1783–1806 гг. в М. работал Винченцо Санджермано (1758–1819), основавший школу в Рангуне, — автор «Описания Бирманской империи» (опубл. в 1833). В 1829 г. варнавитская миссия в М. была распущена из-за недостатка кадров и материальных средств. В 1842 г. папа Григорий XVI передал попечение над Бирмой Конгрегации облатов-миссионеров Непопеченной Девы Марии, представители к-рой действовали в стране с 1842 г. Апостолическим викарием Авы и Пегу был назначен Дж. Ф. Черетти (1842–1846). Облаты открывали школы, в т. ч. для христиан-индийцев, приезжавших в М. на заработки, и для девочек; привлекли в страну



Католическая ц. св. Иосифа в Мандалае. 1894 г.

сестер ордена Явления Св. Иосифа (1846) и начали проповедовать католичество среди национальных меньшинств М. Особого успеха облаты достигли у каренов. Прибывший в М. в 1840 г. облат П. М. Аббона (1806–1874) активно строил церкви, школы и больницы, а также участвовал в дипломатической борьбе за господство в Бирме между Великобританией, Францией, Римской курией



Католический миссионер свящ. св. К. Висмара. Фотография. 2-я пол. XX в.

и Сардинским королевством (с 1861 Италией).

В 1856 г. папа Пий IX передал духовное попечение над Бирмой Парижскому об-ву заграничных миссий. Викарием де-факто стал франц. еп. Поль Биганде (до 1894). Он составил молитвенник и жизнеописание Христа на бирм. языке, пригласил в М. членов ордена «Братья христианских школ». Миссионерские школы были открыты в Рангуне, Моламьяйне и Бассейне. Там обучались в т. ч. дети малообеспеченных семей, к-рым предоставляли приюты. Франц. миссионеры, подобно облатам, сосредоточились на проповеди католичества среди каренов, т. к. среди собственно бирманцев христ. учение не имело большого успеха. К 1866 г. в М. насчитывалось уже 7,2 тыс. христиан (в 1856 — не более 4 тыс.). В 1870 г. Пий IX разделил Бирму на 3 апостолических викариата: Юж. (Британскую) Бирму, Сев. Бирму и Вост. Бирму. Биганде остался в Юж. Бирме. В Сев. Бирму был направлен еп. Ш. А. Бурдон (1872–1887). Вост. Бирма была передана Об-ву заграничных миссий Милана. Число католич. миссионеров в 1906 г. составило 96 чел. В 1912 г. в Юж. Бирме было 58,5 тыс. католиков, в Восточной — 14,3, в Северной — 9,8 тыс. В окт. 1924 г. в миссионерский стан в Мёнглине (еп-ство Чёнгтун) прибыл итал. миссионер Клементе Висмара (1897–1988), к-рый провел в Б. в общей сложности ок. 65 лет, проповедуя и помогая жителям горных районов в вост. части страны. Особое внима-



ние Висмара уделял помощи детям и вдовам. Согласно переписи 1931 г., христианами считали себя 331 тыс. жителей Бирмы, из них 89,6 тыс. были католиками. В 1939 г. в Мандалай прибыли представители салезианцев, которые работали в сиротском приюте св. Иосифа.

Вторая мировая война привела к разрушению мн. католич. церквей и изгнанию священников. После ее завершения католики восстановили свои церкви, школы и больницы. Однако политическая нестабильность после обретения Бирмой независимости и начавшаяся гражданская война осложнили миссионерскую работу. В 1950–1955 гг. неск. католич. священников были убиты религ. фанатиками. В 1954 г. Джозеф У Вин первым из бирманцев-священников был возведен в сан ауксiliarия Мандалая. В 1955 г. в Бирме была установлена католич. церковная иерархия путем создания 2 архиепископств-митрополий с центрами в Мандалае и Рангуне. К этому времени в стране насчитывалось 252 священника, 39 семинарий, 100 монахов, 688 монахинь, ок. 75 тыс. учеников в 367 католич. школах.

К сер. 50-х гг. XX в. благодаря усилиям Висмары небольшая и бедная миссия в Мёнглине превратилась в крупное поселение, в к-ром проживали ок. 4 тыс. христиан. В 1955 г. Висмара был направлен в Мёнгпин, где он основал приют (1960), школу (1961), церковь (1962) и дома для миссионеров и монахинь (1963). 4 февр. 1956 г. на 1-м общегос. евхаристическом конгрессе в Рангуне, в столетнюю годовщину прибытия еп. Биганде, кард. Валериан Грасиас, архиепископ Бомбея и Индии и папский легат в присутствии епископов, священников и прихожан Бирмы заложили камень в основание католич. большой семинарии. Ее вели иезуиты из США, в ней обучалось 8 чел. из разных еп-ств Бирмы.

В 60–80-х гг. XX в. католич. миссия в М. испытывала трудности ввиду установления социалистического гос-ва. В 1966 г. все иностранные миссионеры, прибывшие в Бирму до провозглашения независимости 4 янв. 1948 г. и не работавшие в школах, получили разрешение остаться, в то время как остальные должны были покинуть страну. С того момента католич. Церковь в Бирме находилась в руках местных уроженцев. В то время в Бирме насчитыва-

лось ок. 120 священников и 350 тыс. католиков. По переписи 1983 г., в Бирме было 1729 тыс. христиан, из к-рых католиков было ок. 353 тыс.

С кон. 80-х гг. XX в. католич. церковная иерархия в М. успешно развивалась: в разных областях страны создавались новые еп-ства, во главе к-рых поставлялись местные свя-



*Католический собор  
Святейшего Сердца Иисуса Христа  
в Мандалае. 1890 г.*

щенники. В 1998 г. было основано 3-е в М. архиеп-ство Таунджи, его предстоятелем стал Маттиас У Шве.

В 1996 г. в связи с обострением этнорелиг. конфликтов в ряде районов М. папа Иоанн Павел II призвал епископов М. объединить усилия с буддийскими лидерами и руководителями др. христ. конфессий в М. для противодействия подобным случаям. В окт. 2013 г. в Риме состоялась



*Встреча Аун Сан Су Чжи  
с папой Франциском  
в Риме. 2013 г.*

встреча папы Франциска и Аун Сан Су Чжи, в ходе к-рой обсуждались проблемы межрелиг. отношений в М.

В 2011–2014 гг. католики М. торжественно отметили 500-летие ка-

толич. Церкви в стране. 26 июня 2011 г. был беатифицирован Висмара, 24 мая 2014 г. — священник Папского ин-та заграничных миссий итальянец Марио Вергара (1910–1950) и катехизатор-бирманец Исидоро Нгеи Ко Лат (1918–1950), убитые 24 мая 1950 г. повстанцами в Вост. Бирме. 4 янв. 2015 г. папа Франциск возвел архиепископа Янгона Чарлза Маунга Бо в сан кардинала.

**Англиканская церковь.** В 1825 г. в М. прибыли 1-е англикан. священники-капелланы. В 1854 г. Об-во распространения Евангелия (ОРЕ) начало проповедь в Бирме. Первым проповедником стал Т. А. Коки, прибывший в Моламьин и подготовивший к изданию (1862) Катехизис утренних и вечерних молитв на бирм. языке. В 1859 г. в миссионерскую школу в Моламьине ОРЕ отправило О. Ширса и его жену, а год спустя — Дж. Э. Маркса. В 1863 г. Маркс открыл школу в Рангуне (ныне колледж Св. Иоанна). В то же время в Рангуне была открыта школа Св. Марии для девочек. В 1868 г. по приглашению Миндона Маркс основал школу в Мандалае и начал там проповедь. В 1870 г. он открыл школы в Залуне, Хинтаде (Хензаде) и Тэйэ-Мью. В 1872 г. началась проповедь среди тамилы (выходцев из Индии) в Моламьине. В 1873 г. открылась миссия в Тауннгу. В 1874 г. Дж. А. Колбек начал проповедь среди бирманцев в Кеммендине (Чимьинтайне). В 1875 г. мн. баптисты-каренны из г. Тауннгу перешли в англиканство. 24 февр. 1877 г. было создано еп-ство Рангун в составе еп-ства Калькутта. Первым епископом Рангуна стал Джонатан Титком (1819–1887), рукоположенный 21 дек. 1877 г. и занимавший кафедру до 1882 г. В 1878 г. 4 карена были рукоположены во диа-

коны. Первым тамильским диаконом стал Сэмюэль Абише Ганатхан. В то же время началась проповедь среди китай-

цев Рангуна. В 1883 г. Дж. Ферклаф открыл школу катехизиса в Кеммендине. В 1886–1894 гг. в Рангуне был построен англикан. собор Св. Троицы. В 1888 г. началась проповедь





ская Церковь Индии, Пакистана, Бирмы и Цейлона. Библийская школа Св. Петра была перенесена

*Англиканский колледж  
Св. Иоанна в Рангуне.  
Фотография. Нач. XX в.*

англиканства в Шуэбо. В 1893 г. была открыта библийская школа св. Петра в Таунггу. В 1894–1900 гг. началась проповедь англиканства среди чинов в Аракане и Пегу.

В нач. XX в. англиканство распространялось среди каренов дельты Иравади. В 1914 г. состоялся 1-й собор еп-ства Рангун. В том же году У. Ч. Б. Персер открыл в Кеммендине школу для слепых. В 1924 г. англиканин Т. Хотон начал проповедовать среди качинов. В том же году в М. прибыли представители англикан. проповеднической организации — Миссионерского общества библийских священнослужителей. Они сосредоточили внимание на работе в В. Мьянме и среди народа хуми в Зап. Мьянме. В 1925 г. был опубликован перевод Библии на бирм. язык, выполненный Ч. Э. Гаррадом. В 1930 г. была создана независимая Англиканская церковь Индии, Бирмы и Цейлона. В 1932 г. в Рангуне состоялась конференция англикан. духовенства. В 1935 г. в результате объединения 2 школ был создан колледж Св. Креста в Рангуне. В 1938 г. был открыт миссионерский госпиталь в Шанской национальной обл. Из-за начала второй мировой войны уже в 1940 г. часть миссионеров покинула страну. В 1941 г. оставшиеся миссионеры переехали в В. Бирму, епископ Рангуна Дж. Уэст уехал в Индию. В 1942 г. он назначил Дж. Эпплтона архидиаконом с обязанностью окормлять верующих в М. из Индии. В июле 1945 г. Уэст вернулся в Рангун. В 1946 г. он создал 3 архидиаконства: в Дельте, Мадалае и Таунггу. На посты архидиаконов были назначены представители местного духовенства Люк По Кун, Джон Аун Хла, Френсис А Мья. Гаррад возродил колледж Св. Креста.

В 1947 г. в рамках Англиканского Содружества была создана новая церковная провинция — Англикан-

ская Церковь Индии, Пакистана, Бирмы и Цейлона. Библийская школа Св. Петра была перенесена из Таунггу в Пхаан. В 1949 г. А Мья и Аун Хла были рукоположены как помощники епископа. В 1950–1955 гг. был временно закрыт колледж Св. Креста. В 1957 г. открыто архидиаконство в Моламьяйне во главе с А Мья. В 1959 г. студенты колледжа Св. Креста были отправлены на учебу за границу. 23 окт. 1960 г. лидеры англикан. молодежи были приглашены на Конференцию молодежи в Рангуне, на которой была образована Ассоциация англикан. молодежи.

В 1966 г. все иностранные миссионеры были вынуждены покинуть Бирму. 28 авг. 1966 г. А Мья стал 1-м епископом Рангуна из числа местных жителей. В 1970 г. была основана независимая англикан. Церковь пров. Бирма (с 1989 Церковь пров. Мьянма) во главе с архиеп. А Мья (1970–1973). В 1986 г. архидиаконство Мьячина было преобразовано в еп-ство. В 1992 г. из еп-ства Пхаан было выделено миссионерское еп-ство Таунггу, в 1994 г. преобразованное в еп-ство.



*А. Джадсон.  
1846 г.*

*Худож. Дж. П. А. Хили  
(частное собрание)*

В 1994 г. в соборе Св. Троицы был открыт колледж Св. Иоанна. В 1999 г. в п. арх. Михаила и всех ангелов в Кеммендине открыта библийская школа. В 2008 г. все епископы М. участвовали в англикан. Ламбетской конференции.

**Баптисты.** Первые баптисты появились в Бирме в 1807 г. В 1813 г. в Рангун прибыл Адопайрам Джадсон (1788–1850), проповедовавший баптизм в Бирме на протяжении мн. лет. Он завершил перевод Библии на бирм. язык в 1834 г. и составил бирманско-англ. и англо-бирман. словари. Огромную помощь Джадсону оказала его 1-я жена Энн Джадсон (1789–1826), сохранившая единственную рукопись перевода ПЗ на бирм. язык во время первой англо-бирм. войны, когда ее муж находился в бирм. тюрьме (освобожден в 1825). Среди каренов проповедь баптизма с 1828 г. вел Джордж Дана Бордман (1801–1831), вдова к-рого Сара стала 2-й женой Джадсона. Один из первых учеников Джадсона, бывший преступник из народа каренов Ко Тха Бью, в 30–40-х гг. XIX в. сумел обратить в баптизм множество каренов (его называют «апостолом каренов»). С 1834 г. в Бирме, сначала в Моламьяйне, а затем в Рангуне, среди каренов работали амер. миссионеры супруги Джастус (1806–1858) и Калиста Винтон (1807–1864). В 1845 г. в Рангуне была открыта Каренская баптист. теологическая семинария. К 1850 г. в Бирме насчитывалось более 10 тыс. баптистов. В 1854 г. супруги Винтон основали в Рангуне 1-е в Бирме Об-во каренской протестант. миссии.

В 1865 г. баптистские общины Бирмы объединились в Баптистскую конвенцию Бирмы со штаб-квартирой в Рангуне. Американский миссионер Ола Хансон (1864–1927) проповедовал баптизм среди качинов в 1890–1917 гг. Ему принадлежат разработка качинского латинизированного алфавита, грамматика качинского языка (джингпо), первые качинско-англ. словарь и переводы Библии на качинский язык. В 1891 г. баптисты-миссионеры открыли первый в Бирме лепрозорий в Моламьяйне.

Согласно переписи 1931 г., к баптистам причисляли себя 212 990 чел. После второй мировой войны баптист. руководство Каренского национального союза выступало за отделение от Бирмы под протекторатом Великобритании. По переписи 1983 г., баптистов насчитывалось 1 129,8 тыс. чел. В наст. время в рамках проекта «Баптистская миссия Золотой Мьянмы» планируется за 10 лет (2014–2024) открыть в стране 1200 церквей.



**Методизм.** В 1870 г. амер. методисты во главе с Дж. М. Тоберном, прибывшие в Н. Бирму из Индии, основали в Рангуне 1-ю церковь, объединившую 29 чел. В 1881 г. сюда прибыли представители Женского об-ва зарубежных миссий, которые в следующем году основали школу для девочек. В 1884 г. Методистская



Баптистская церковь  
в Моламыяне среди деревьев,  
посажённых А. Джадсоном.  
Фотография. Кон. XIX в.

церковь в Бирме стала отд-нием в составе Конференции Юж. Индии. В 1892 г. Бирмское отд-ние стало Бенгало-бирманской конференцией, а в 1902 г. — Конференцией бирманской миссии во главе с еп. Ф. У. Уорном. В 1950 г. Бирмская ежегодная конференция была включена в состав новообразованной Центральной конференции Юго-Вост. Азии. В 1964 г. решением Генеральной конференции была создана автономная Методистская церковь Союза Мьянма, к-рую в 1965 г. возглавил местный уроженец Лим Си Спн. В 1987 г. был основан Методистский теологический ин-т. В 1994 г. Конференция раскололась на 2 группы, каждую из к-рых возглавил свой епископ, но в 2000 г. они вновь объединились.

В В. Бирме с 1887 г. проповедь вели представители Британского методистского миссионерского об-ва. Центром их деятельности стал Мандалай, откуда методизм распространился на равнинные и горные районы В. Бирмы. Миссия учредила библейскую школу (с 1937 — Теологический ин-т, с 1987 — Мьянманский теологический колледж). В 1964 г. Методистская церковь В. Бирмы стала автономной. В наст. время Церковь поддерживает Теологический ин-т в Тахане (Калеве), относящийся к Мьянманскому теологическому колледжу, и 2 больницы.

**Пятидесятники и харизматы.** Первые пятидесятники из Ассамблей Бога в Юго-Зап. Китае пропикли в Бирму в 20-х гг. XX в. В 1931 г.

в пятидесятничество обратились племена лизу и раванг (Качинская национальная обл.). Большую роль в распространении пятидесятничества сыграли супруги Леонард и Олив Болтон и Клиффорд и Лавада Моррисон. Несмотря на почти полное уничтожение пятидесятничества в годы япон. оккупации Бирмы, Ассамблеям Бога удалось сохраниться. В 70-х гг. XX в. среди представителей народа чин-зони, ис-

поведовавших баптизм, началось движение за обновление, лидером которого стал пастор Хау Лиан Кхам (1944–1995), осно-

вавший и возглавивший орг-цию Ассамблей Бога в М. В 1979 г. он открыл в Рангуне Главный евангелистский колледж, где преподавал до своей смерти. В 1987 г. в Рангуне от орг-ции Ассамблей Бога откололась харизматическая Церковь полного Евангелия во главе с представителем народа чин пастором Дам Суан Муном (род. в 1955). В 1996 г. при его содействии в Янгоне был открыт Центр по изучению Библии, к-рый к 2012 г. подготовил 2 тыс. выпускников. В этой Церкви службы проводят с использованием совр. музыки на бирм., англ. языках и языке чин-зони, признается жен. священство. Воскресные службы в Янгоне посещают ок. 3 тыс. чел.

Лит.: Knowles J. D. Memoir of Mrs. Ann H. Judson, Wife of the Rev. Adoniram Judson, Missionary to Burmah. L., 1829; Purser W. C. B. Christian Missions in Burma. L., 1913; McLeish A. Christian Progress in Burma. L., 1929; Anderson C. To the Golden Shore: The Life of Adoniram Judson. Boston, 1956; Халл Д. Д. Е. История Юго-Восточной Азии. М., 1958; Васильев В. Ф. Очерки истории Бирмы, 1885–1947. М., 1962; он же. Бирма на новых рубежах. М., 1965; он же. История Мьянмы/Бирмы, XX век. М., 2010; Козлова М. Г. Бирма накануне английского завоевания. М., 1962; она же. Английское завоевание Бирмы. М., 1972; Wa M. S. Burma Baptist Chronicle. Rangoon, 1963; Берзин Э. О. Католическая церковь в Юго-Вост. Азии. М., 1966; Trager H. G. Burma through Alien Eyes: Missionary Views of the Burmese in the XIX<sup>th</sup> Cent. N. Y., 1966; Htin Maung Aung. A History of Burma. N. Y.: L., 1967; idem. Burmese History before 1287: A Defense of the Chronicles. Oxf.; L., 1970; Maung Maung. Burma and General Ne Win. Rangoon, 1969; idem. Burmese Nationalist Movements, 1940–1948. Edinb., 1989; idem. The 1988 Uprising in Burma. New Haven, 1999; Гаврилов Ю. Н. Борьба за неза-

висимость и прогрессивные преобразования в Бирме. М., 1970; Yegar M. The Muslims of Burma: A Study of a Minority Group. Wiesbaden, 1972; Tegefeldt H. G. A Century of Growth: The Kachin Baptist Church of Burma. South Pasadena (Calif.), 1974; Такин Чим Маун. Заметки о полит. жизни Бирмы, 1962–1971. М., 1976; Всеволодов И. В. Бирма: Религия и политика: (Буддийская сангха и гос-во). М., 1978; Бирма: Справ. М., 1982; Spiro M. E. Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes. Berkeley; L., 1982; Aung-Thwin Michael. Pagan: The Origins of Modern Burma. Honolulu, 1985; idem. Myth and History in the Historiography of Early Burma: Paradigms, Primary Sources, and Prejudices. Athens, 1998; idem. The Mists of Ramanna: The Legend that was Lower Burma. Honolulu, 2005; Taylor R. H. The State in Burma. L., 1987; Cernea R. F. The Last Burmese Jews // B'nai B'rith Intern. Jewish Monthly. Wash., 1988. N 102 (10). P. 26–30; Johnson R. G. History of the American Baptist Chin Mission: A History of the Introd. of Christianity into the Chin Hills of Burma by Missionaries of the American Baptist Foreign Mission Society during the Years 1899 to 1966. Vallay Forge, 1988. 2 vol.; Than Tun. Essays on the History and Buddhism of Burma. Whiting Bay, 1988; Nae H. Biblical Basis of Church Growth and its Application to the Kachin Baptist Church of Burma: Diss. Bannockburn, 1990; Дарченко Д. В. У Нун государственное развитие Бирмы. М., 1997; Листопадов Н. А. Особенности внешней политики Мьянмы (Бирмы). М., 1998; он же. По стопам Будды. М., 2005; он же. На землях Будды. М., 2006; Gheddo P. Prima del sole: L'avventura missionaria di padre Clemente Vismara. Bologna, 1998; Tuan Khaw Kham Ngaihte L. Christianity in Myanmar and its Progress. Yangon, 1998; Кириченко А. Е. Ранняя история Мьянмы (до XI в.) в бирманских хрониках: Легенды и реальность // Восток: история, филология, экономика. М., 1999. Вып. 1. С. 23–48; он же. Основные формы организации буддийской сангхи Мьянмы в ист. перспективе (XI–XX вв.) // ВМВ: Вост. 2004. № 4. С. 165–184; он же. Бирманские государственные хроники (пазэвин): Современный этап изучения // Там же. 2006. № 1. С. 27–43; он же. Организация патронажа и придворное монашество как особая категория в буддийской сангхе Мьянмы в XVII–XVIII вв. // Там же. 2008. № 4. С. 3–24; он же. Историкографические и социальные особенности монашеского историописания Мьянмы XVII–XIX вв. // Там же. 2011. № 4. С. 3–23; он же. Буддийское реформаторство и роль монашества в развитии буддийской общественной мысли в Мьянме в XIX — нач. XX в. // Там же. 2015. № 1. С. 47–64; idem (Kirichenko A.). Dynamics of Monastic Mobility and Networking in the XVII<sup>th</sup> and XVIII<sup>th</sup> Cent. Upper Burma // Buddhist Dynamics in Pre-modern and Early Modern Southeast Asia / Ed. D. C. Lammerts. Singapore, 2015. P. 333–372; Consolini F. Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis Clementis. R., 2001; Steinberg D. I. The State of Myanmar. Wash., 2001; Chin Khua Khai. Pentecostalism in Myanmar: An Overview // Asian J. of Pentecostal Studies. 2002. Vol. 5. N 1. P. 51–71; Sakthong L. H. In Search of Chin Identity: A Study in Religion, Politics and Ethnic Identity in Burma. Cph., 2003; Ngum Ling S. Ecumenical Resources for Dialogue between Christians and Neighbors of other Faiths in Myanmar. Yangon, 2004; Vismara C. Il Santo dei bambini. Bologna, 2004; Цеханова Л. Политика ГСМР в религиозном вопросе // Юго-Вост. Азия: Актуальные проблемы развития.



М., 2006. Вып. 9. С. 359–369; Naidu S. K. Buddhism in Myanmar. Delhi, 2008; Aung-Thwin Michael A. Aung-Thwin Maitri. A History of Myanmar since Ancient Times: Traditions and Transformations. L., 2012; Саймон А. А. Буддистский радикализм в Мьянме // Азия и Африка сегодня. М., 2014. № 5. С. 27–32; она же. Христианские общины в Бирме/Мьянме: История и современность (XVI–XXI вв.) // Христианство в Южной и Вост. Азии: История и современность. М., 2016. С. 195–212; Theology under the Bo Tree: Contextual Theologies in Myanmar / Ed. S. Ngun Ling, D. K. Zau Nan. Yangon, 2014; Cim Sian Khai. Buddhist-Christian Dialogue: A Way Toward Peaceful Co-Existence in Myanmar. Hamburg, 2015; Zam Khat Kham. Burmese Nationalism and Christianity in Myanmar: Christian Identity and Witness in Myanmar Today: Diss. St. Louis, 2016.

А. О. Захаров

**МЭТЬЮС** [англ. Mathews] Томас Фрэнсис (род. 7.01.1934, г. Стамфорд, шт. Коннектикут, США), амер. византист, специалист по истории раннехрист. искусства и архитектуры и арм. миниатюры. Окончил Бостонский колледж (1957) со степенью бакалавра; получил степень мастера по философии (1958); степень по богословию в Уэстон-колледже (1965); защитил диссертацию в ун-те Нью-Йорка (1970). Работал в ун-тах Пенсильвании, Принстона (1990), затем Нью-Йорка, в Ин-те изобразительных искусств; в качестве Senior Fellow — в Центре византийских исследований Дамбартон-Окс (2001–2003); в наст. время почетный профессор истории искусств в Дамбартон-Оксе.

М. неоднократно выступал в качестве куратора выставок (в Музее Гетти, Лос-Анджелес; в Метрополитен-музее, Нью-Йорк; в б-ке Пирпонта Моргана, Нью-Йорк).

М. начинал исследовательскую работу с локальной темы, посвященной столичной, к-польской архитектурной школе. Однако уже в 1-й монографии он сумел выработать характерный научный метод, к-рый не только определил на долгие годы его интересы и достижения, но и создал традицию в византистике. В работе «Ранние церкви Константинополя: Архитектура и литургия» (Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy, 1971) впервые была сделана попытка представить обобщающую реконструкцию церемониальной роли ранне-визант. архитектуры на основе изучения археологического, литургического и архивного материалов 12 столетий К-поля доиконоборческого периода. М. исследовал их как самостоятельные объекты и как части

городского пространства, сопоставив с данными о литургической практике той эпохи. Такой анализ памятников стал важным методом последующих его работ.

Во время работы над монографией «Византийские церкви Стамбула» (The Byzantine Churches of Istanbul, 1976) М. сделал ок. 10 тыс.



Т. Мэтьюс (?).  
Фотография. Нач. XXI в.

фотографий памятников византийской архитектуры. В книгу включено 650 снимков, представляющих внешний вид, интерьеры, конструктивные детали, скульптурные элементы и декор церквей. На тот момент это был 1-й за 50 лет полный обзор столичной визант. архитектуры, сделанный на качественно новом уровне. Новые снимки автор сопоставил с архивными, что позволило ему уточнить масштаб разрушений, изменения городской среды, круг основных проблем. Книга также включает планы зданий, которые систематизированы и приведены вместе с подробной визуальной презентацией каждого из 40 памятников, а также план с точной локацией объектов.

Завершив 1-й этап исследований, М. расширил поле своих научных интересов и от столичной к-польской архитектурной школы перешел к изучению памятников архитектуры на вост. границах империи. В соавторстве с Н. Гарсоном и Р. У. Томсоном издал (1982) работу «Восток Византии: Сирия и Армения в formativo период» (East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period). С этого времени особое место в научном творчестве М. занимает исследование истории армянского средневеков. искусства — в первую очередь иллюминированных рукописей. М. неоднократно обращался к сюжетам, связанным с данным

регионом. В соавторстве с А. Санджяном он издал (1991) небольшое по объему, но важное исследование одной рукописи — Евангелия XIV в. из арм. мон-ря Гладзор (Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Gladzor Gospel), в к-ром прослеживается история книги и ставится вопрос о самостоятельной рукописной и художественной школе в этой обители; в публикации размещены качественные фотографии миниатюр. Вновь к этому сюжету М. вернулся в 2001 г. в связи с выставкой в Музее Гетти в Лос-Анджелесе. Каталог «Армянские Евангелия Гладзора» (The Armenian Gospels of Gladzor: The Life of Christ Illuminated, 2001) был подготовлен М. совместно с Э. Тейлор. Экспозиция посвящена школе мон-ря Гладзор в Армении, существовавшей в XIV в. и разработавшей особый стиль иллюминирования рукописей. В наст. время Евангелия из этого мон-ря находятся в собраниях Калифорнийского ун-та. М. и Тейлор ввели произведения этой школы в широкий исторический и социальный контекст на основе богословской традиции региона и подробно характеризовали художественный стиль рукописей из Гладзора. Совместно с Р. С. Уиком в работе «Сокровища на небесах: арм. иллюминированные рукописи» (1994) М. рассматривал тему на др. уровне: он предпринял попытку исследовать рукописи Гладзора в контексте арм. иллюминированных рукописей в целом (Treasures in Heaven: Armenian Illuminated Manuscripts).

Ученый издал общее исследование арм. искусства «Искусство и архитектура в Византии и Армении: Литургический и экзегетический подходы» (Art and Architecture in Byzantium and Armenia: Liturgical and Exegetical Approaches, 1995), выполненное с использованием метода, разработанного М. в 70-х гг. XX в., к-рый основан на сопоставлении данных археологии, исследовании художественного стиля, литургики и историко-социальной среды. Характерный для М. комплексный подход, базирующийся на источниках разного типа, позволил ему выявить общие тенденции развития церковного искусства и духовной жизни Армении как части большого визант. мира. Собранные за многие годы материалы были осмыслены заново и включены в более широкий контекст визант. искусства в моногра-



фии «Сокровища на небесах: Армянское искусство, религия и общество» (Treasures in Heaven: Armenian Art, Religion, and Society. 1998).

Углубленные занятия Арменией и вост. провинциями Византийской империи не помешали М. сохранить интерес к ранневизант. искусству. Монография «Византизм: От античности до Ренессанса» (Byzantium: from Antiquity to the Renaissance. 1998), выдержавшая 2 издания (1998, 2010), представляет собой обзор истории визант. иконы на протяжении 11 веков. М. интересует не только формирование и развитие стиля, но и его роль в искусстве Европы в целом, а также особенности совр. восприятия иконы. Исследователь является в данном случае сторонником идеи о гуманистическом характере визант. искусства, он видит в нем мост от античности к европ. Ренессансу. Четко показывая богословский характер иконопочитания и имперскую традицию визант. искусства, он находит визант. иконе место в более широком культурном и историческом контексте, показывая ее влияние как посредника между эпохами и регионами. В работе М. обращается не только к памятникам иконописи, но и к произведениям прикладного искусства, архитектуре, фрескам, др. предметам религ. искусства. С целью сопоставления данных разнородных источников М. широко привлекает карты, диаграммы, хронологические таблицы.

В работе «Столкновение богов: Репринтерпретация раннехристианского искусства» (The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art. 1993, 1999) М. рассматривает эпоху с III по VI в., когда античные боги и герои еще существовали в культуре Византийского региона, но постепенно вытеснялись христианством. Он представил механизмы присвоения и переосмысления древнего духовного наследия и сделал акцент на художественных методах интерпретации, в частности на особенностях культа императора и формирования идеи Христа как Царя с целью присвоить Ему античное имперское визуальное наследие. Заключительная глава — о развитии домашнего почитания икон — появилась только в новом издании (1999).

М. не только собрал и исследовал огромное количество фактического

материала по истории визант. искусства разных жанров и направлений от архитектуры до миниатюры, от прикладного творчества до монументальной живописи, но и создал и разработал научные методы исследования изобразительного и монументального искусства, в частности последовательного сопоставления их с литургикой в социально-историческом контексте. Он внес серьезный вклад в изучение механизмов передачи идей и образов от античности к визант. искусству и далее к искусству Ренессанса, а также пути развития регионального искусства Византийской империи (Сирии и особенно Армении).

Соч.: Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy: Diss. Univ. Park; L., 1971; The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey. Univ. Park. 1976; East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period. Wash., 1982 (совм. с N. G. Garsoian, R. W. Thomson); Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Gladzor Gospel. Wash., 1991 (совм. с A. K. Sanjian); Treasures in Heaven: Armenian Illuminated Manuscripts. N. Y., 1994 (совм. с S. R. Wieck); Art and Architecture in Byzantium and Armenia: Liturgical and Exegetical Approaches. Aldershot; Brookfields, 1995; Byzantium: From Antiquity to the Renaissance. N. Y., 1998; Treasures in Heaven: Armenian Art, Religion, and Society. N. Y., 1998; The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art. Princeton, 1999; The Armenian Gospels of Gladzor: The Life of Christ Illuminated. Los Ang., 2001 (совм. с A. Taylor).

О. В. Чумичёва

**МЮЛЛЕР** [нем. Müller] Людольф (5.04.1917, с. Шёнзее, Германская империя (ныне Ковалево-Поморское, Польша) — 22.04.2009, Тюбинген, ФРГ), нем. славист, теолог, историк, переводчик. Один из наиболее видных представителей нем. славистики 2-й пол. XX в. Род. в Зап. Пруссии в семье евангелического пастора. Окончив в 1935 г. классическую гимназию, приступил к изучению теологии и философии в Лейпцигском ун-те. Приехал по обмену студентами в 1937 г. в Венгрию, поступив в Реформатскую высшую теологическую школу в г. Шаронпатаке, знаменитую тем, что в XVII в. в ней работал Ян Амос Комениский. Вернувшись в Германию, М. под рук. Д. Чижевского, преподававшего славистику в ун-те г. Галле, выучил свой 1-й славянский язык — словацкий. С наибольшим интересом М. занимался с русской культурой. Под влиянием Чижевского, а также чтения произведений Н. А. Бердяева, Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского

заинтересовался Россией, любовью к которой ученый пронес через всю жизнь. С 1939 г. М. был призван в вермахт и прослужил 6 лет связистом, в т. ч. в 1941–1944 гг. — на Восточном фронте. Конец войны встретил в Италии, где попал в американский плен (освобожден в сент. 1945). За годы военной службы он освоил 3 языка — французский, русский и итальянский.

Еще во время войны М. принял решение продолжить университетское образование на отделении славистики. В Гёттингене, где преподавал М. Браун, М. усвоил знание рус. языка. Вскоре он последовал за Чижевским в Марбургский ун-т. После защиты докторской диссертации (1949) М. читал лекции и вел семинарские занятия по истории правосл. мысли в Византии и России, курсы по древнерус. лит-ре и рус. лит-ре XVIII и XIX вв.

С 1953 г. М. возглавлял кафедру слав. филологии в ун-те г. Киле, а с 1961 г. вплоть до выхода в отставку в 1982 г. — аналогичную кафедру в ун-те г. Тюбингена. С 1973 г. М. состоял действительным членом Гейдельбергской АН, в том же году стал членом редколлегии международного ж. «Russia Mediaevalis», издающегося в Мюнхене, с 1981 г. — редактором сер. «Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte» (Источники и исследования по истории русской духовной жизни).

Труды М. отличались тщательно разработанной методикой и богатым научным инструментарием. Итогом многолетних научных изысканий нем. ученого стали снискавшие ему международную известность работы о творчестве митр. Киевского Илариона «Похвала Владимиру Святому и Исповедание веры митрополита Илариона» (1962) и «Сочинения митрополита Илариона» (1971), книги «К проблеме перархического статуса и юридической зависимости Русской Церкви до 1039 г.» (1959), «Достоевский: его жизнь — его творчество — его завещание» (1982), «Герои и святые раннего русского средневековья» (1984), «Крещение Руси» (1987), «Слово о полку Игореве» (1989) и др. Выполненный ученым перевод «Слова...» на немецкий язык отвечает требованиям как филологической точности, так и поэтической выразительности. В работе об иконе прп. Андрея Рублёва «Троица» (1990) он выступает



как искусствовед-богослов, раскрывающий догматическое содержание шедевра рус. религ. искусства.

В качестве одного из важнейших источников (наряду с византийскими и западноевропейскими) сведений по истории Др. Руси М. привлек «Повесть временных лет». Под его редакцией в сер. «Forum Slavicum» (Bd. 48–50) в Германии переиздан древнерус. текст этого памятника. Ученый осуществил комментированное издание им же выполненного перевода «Повести временных лет» на нем. язык; оно включает историко-филологический анализ, научно-критический аппарат и полный словоуказатель к памятнику (Handbuch zur Nestorchronik. 1977–2001).

От изучения событий, вводивших Др. Русь в круг христ. цивилизации, М. переходит к анализу и осмыслению духовной основы ее культуры и лит.-ры. В работах о первоначальном периоде христианства на Руси он рассматривает проблемы, связанные с церковными, юридическими и политическими контактами Др. Руси с Византийской империей. Специальные исследования он посвящает деятельности первых подвижников христианства на Руси — св. равноап. кнг. *Ольги*, 1-й христианки в княжеском роде, ее сына крестителя Руси св. равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* и первых канонизированных рус. святых князей *Бориса и Глеба*. В этих работах обсуждаются дискуссионные вопросы о времени, причинах и обстоятельствах крещения Ольги и Владимира, о дате канонизации святых Бориса и Глеба, что важно для осмысления характера церковной полтики киевского кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого и датировки нек-рых ранних произведений древнерус. лит.-ры. Одно из них — «Слово о Законе и Благодати» митр. Илариона, ставшее предметом фундаментального исследования М., результаты к-рого воплотились в 2 книгах и неск. статьях учебного. Отметив близость «Повести временных лет» по содержанию, богословским и политическим взглядам к сочинениям Илариона, он предложил развернутую аргументацию для решения издавна обсуждавшегося вопроса о том, существуют ли между этими текстами лит. связи.

Особое внимание М. уделит отражению в древнерус. летописании ле-

генды о св. ап. *Андрее Первозванном*, возникшей в кон. XI — нач. XII в. Не имея реальной исторической основы, она тем не менее представляет собой яркое свидетельство самосознания летописца, стремящегося удревнить отечественную историю в рамках христ. цивилизации путем приобщения истории Руси к евангельской. В легенде отразилось ощущение причастности древнерусского книжника к земле, к-рую освятил своим присутствием и благословил ученик Христа.

М. писал в своих работах об основополагающем влиянии Свящ. Писания на формирование у вост. славян новой, христ. морали, представлений о мироздании, мировом и священно-историческом процессе, об отношении к библейским текстам в древнерус. богословской мысли. Библейские выражения и образы, получившие известность среди древнерус. книжников благодаря литургической практике, прописывают всю древнерус. письменность, включая «Слово о полку Игореве».

Христ. религия, повлиявшая на мировоззрение рус. писателей, взаимоотношения Православия и католицизма, Православия и протестантизма, — темы, постоянно присутствующие в исследованиях М. о религиозно-философских воззрениях Ф. М. Достоевского и А. П. Чехова, о месте либерального протестантизма в творчестве рус. писателей XIX в., в т. ч. Л. Н. Толстого, об образе Христа в «Мастере и Маргарите» М. А. Булгакова и в романе Б. Л. Пастернака «Доктор Живаго».

Филологическое (славистическое) и теологическое образование позволяло М. анализировать мн. сложнейшие проблемы истории лит.-ры Slavica Orthodoxa с широким использованием богатого исследовательского аппарата целого ряда традиционных для Германии научных дисциплин. Для научного метода М. характерно сочетание разных подходов к изучаемому тексту — от собственно текстологического до историко-церковного и историко-культурного.

М. — крупнейший в Европе специалист по творчеству Вл. С. Соловьёва. Его работа с наследием рус. философа, занявшая по сути дела полжизни ученого, началась с изучения эсхатологических исторических воззрений Соловьёва (1947). Ученый выступил также как переводчик его религиозно-философских работ (часть

к-рых многократно переиздавалась в Германии), как истолкователь его философского наследия и один из редакторов нем. Собрания сочинений Соловьёва. В дополнительный том, вышедший в рамках этого издания под заглавием «Жизнь Соловьёва в письмах и стихотворениях» (Solowjews Leben in Briefen und Gedichten. 1977), вошли в переводе М. все 105 стихотворений, к-рые Соловьёв опубликовал в своем последнем поэтическом сборнике. Стихи Соловьёва стали первыми рус. стихотворными текстами, к-рые нем. ученый начал переводить уже с кон. 40-х гг. В статье 1998 г. М. обсуждает вопрос о том, что значит творчество Соловьёва для читателей спустя столетие после его кончины.

Важная сторона деятельности М. в области славистики — переводы рус. лирики на нем. язык. Он перевел ок. 700 стихотворений, весь корпус стихов Ф. И. Тютчева и Соловьёва, «Реквием» А. А. Ахматовой и цикл «Стихотворения Юрия Живаго» из романа Пастернака. Переводы столь же точны, сколь и изящны, начиная от «Слова о полку Игореве» и заканчивая поэзией XX в. Поэтическая точность переводов М. дар проникновения в тайну поэтического слова на чужом языке и умение воссоздать ее на языке родном заслужили ему репутацию мастера поэтического перевода: «Переводы Л. Мюллера, — писал Е. Г. Эткинд, — превосходны; это прежде всего лирика позднего Пастернака, но и духовные оды Ломоносова («Вечернее размышление о Божием величии») и Державина («Бог», «Христос»), лирика Пушкина («Гимн в честь чумы», «Как с древа сорвался...»), Баратынского («Смерть»), Лермонтова («Есть речи — значенье...», «Родина», «Утес»), Тютчева, Вяч. Иванова, Блока. О переводческом творчестве Мюллера следовало бы написать особо: старый профессор и поэт заслужил высокую благодарность всех, кому дорога русская поэзия». Переводы стихотворений из «Реквиема» Ахматовой («Распятые» и «Эпилог») в оценке Эткинда — «шедевры» (Эткинд Е. «...Как феникс из пепла» // Иностранная лит.-ра. 1989. № 2. С. 230–231).

Как ученый и университетский преподаватель М. видел свою задачу в том, чтобы «сообщить своим немецким согражданам, в особенности студенческой молодежи, по



возможности правильные представления о древней и новой русской культуре и искреннюю любовь к русской культуре и русским людям» (из письма Л. И. Сазоновой).

В СССР и России статьи ученого публиковались в «Трудах Отдела древнерусской литературы», литературно-теоретическом ежегоднике «Контекст», ж. «Славяноведение» и др. В переводе на русский язык в 2000 г. опубликована антология избранных работ М. «Понять Россию: историко-культурные исследования» (переводы авторизованы).

По случаю своего 75-летия М. получил от российского посла в Бонне приветственное послание, в котором выражалась признательность за то, что было сделано ученым для распространения знаний о рус. лит-ре и философии в Германии. В 1993 г. он был награжден орденом «За заслуги» Федеративной Республики Германии как ученый, принимавший «активное участие в развитии германо-российского сотрудничества». Соч. (избр.): Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jh. Mainz: Wiesbaden, 1951; Russischer Geist und Evangelisches Christentum: Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jh. Witten: Ruhr, 1951; Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951; Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln: Braunsfeld, 1959; Neuere Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der III Boris und Gleb // Slavistische Studien zum V. Intern. Slavistenkongress in Sofia 1963. Gött., 1963. S. 295–317; Die Isakij-Erzählung der «Nestor-Chronik» // Orbis scriptus: FS für D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag. Münch., 1966. S. 559–571; Особая редакция Жития Сергия Радонежского // Зап. ОР РГБ. 1973. Вып. 34. С. 71–100; Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropoliten Ilarion // RM. 1975. Bd. 2. S. 3–91; Взаимоотношения между опубликованными епископами «Слова о Законе и Благодати» и «Похвалы Владимиру» митр. Илариона // Культурное наследие Др. Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 372–379; Die Taufe Russlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. Münch., 1987; Die Russische Orthodoxe Kirche von den Anfängen bis zum Jahre 1240 // Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (880–1980). Gött., 1988. S. 35–133; Ilarion und die Nestorchronik // IUS. 1988/1989. Vol. 12/13. P. 324–345; Die Dreifaltigkeitssikone des Andrej Rubljow. Münch., 1990; Dostojewskij: Sein Leben, sein Werk, sein Vermächtnis. Münch., 1990<sup>2</sup>; О времени канонизации святых Бориса и Глеба // RM. 1995. Bd. 8. N 1. S. 5–20; Handbuch zur Nestorchronik. Münch., 1977–2001. 4 Bde; Понять Россию: историко-культурные исслед. / Сост.: Л. И. Сазонова. М., 2000 [Библиогр.].

Изд.: Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis: Nach der Erstausgabe von 1844 neu herausge-

geben, eingeleitet und erläutert. Wiesbaden, 1962; Die Legenden des Hl Sergij von Radonez: Nachdruck der Ausgabe von N. S. Tichonravov mit einer Einleitung und Inhaltsübersicht. Münch., 1967; Die Werke des Metropoliten Ilarion: Eingeleitet, übers. und erläutert. Münch., 1971; Dostojewskij F. M. Der Grossinquisitor: Hrsg. und erläutert. Münch., 1985; Das Lied von der Heerfahrt Igors: Aus dem altrussischen Text übers., eingeleitet und erläutert. Münch., 1989; Solowjew W. Reden über Dostojewskij / Übers. von U. Konowalenko und L. Müller. Mit einem Nachwort «Dostojewskij und Solowjew» und Erläuterungen hrsg. von L. Müller. Münch., 1992.

Лит.: Зарубежные слависты. М., 1983. С. 100–101; Бородин О. Р. [Реферат кл.]: Die Taufe Russlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. Münch., 1987 (= Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte. Bd. 6) // Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X–XVII вв. М., 1991. Ч. 3. С. 9–23; Бегунов Ю. К. Мюллер Л. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3. С. 298–299; Аверинцев С. С. Людольф Мюллер как истолкователь рус. духовной культуры // Мюллер Л. Понять Россию. М., 2000. С. 12–14; Назаренко А. В. Памяти Л. Мюллера (5.04.1917 – 22.04.2009) // ДРВМ. 2009. № 3(37). С. 137–138; Сазонова Л. И. Памяти Л. Мюллера (1917–2009) // Славяноведение. 2010. № 2. С. 126–127; Bielfeldt S. Dmitrij Tschizewskij und Ludolf Müller erinnernd: Abendland, Morgenland. Münch. etc., 2015.

Л. И. Сазонова

**МЮНХЕНСКОЕ (ШТУТГАРТСКОЕ) ВИКАРИАТСТВО** Берлинской и Германской епархии Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Занимавшие викариальную кафедру в Мюнхене (Германия) архиереи РПЦЗ носили титул епископа Штутгартского или епископа Мюнхенского. Учреждение М. в. было связано с необходимостью архиерейской помощи в управлении епархий, пребывавшему в Мюнхене престарелому Берлинскому и Германскому архиеп. Александру (Ловчому). 16 июля 1967 г. во епископа Штутгартского, викария Берлинской епархии РПЦЗ, был хиротонисан архим. Павел (Павлов; вполн. архиепископ). Местом его пребывания был определен Мюнхен. После ухода на покой архиеп. Александра 15 марта 1971 г. главой Берлинской и Германской епархии стал управлявший Гамбургским и Северогерманским викариатством архиеп. Филофей (Нарко), к-рый до этого являлся заместителем правящего архиерея. Резиденцией еп. Филофея остался Гамбург. Тогда же еп. Павел был назначен управляющим делами Германской епархии в Мюнхене; в соответствии с постановлением Архиерейского Собора РПЦЗ от 14 сент. того же года он стал титуловаться епископом Штут-

гартским и Южногерманским. Т. о., управляемое еп. Павлом М. в. фактически получило статус полусамостоятельного викариата, объединявшего приходы РПЦЗ в юж. части ФРГ. 30 нояб. 1980 г. в связи с назначением еп. Павла епископом Сиднейским и Австралийским архим. Марк (Ариот; ныне архиепископ) был хиротонисан во епископа Мюнхенского и Южногерманского, викария архиеп. Берлинского и Германского Филофея. В том же году еп. Марк переехал в Мюнхен и занялся восстановлением Иова Почаевского преподобного мужского монастыря. Осенью 1982 г. архиеп. Филофей ушел по болезни на покой. Архиеп. Марк был назначен управляющим Берлинской и Германской епархией. Став правящим архиереем, он продолжал пребывать в Мюнхене. 20 окт. 2000 г. архиеп. Марк обратился к Архиерейскому Синоду РПЦЗ с прошением о хиротонии викарного епископа в связи с увеличением объема дел в епархии. В тот же день Архиерейским Собором РПЦЗ было решено благословить хиротонию наместника мюнхенского Иова Почаевского мон-ря игум. Агания (Горачека). 1 мая 2001 г. он был хиротонисан во епископа Штутгартского, викария Германской епархии. Еп. Агания имеет 2 места пребывания — в Мюнхене и Штутгарте.

В Мюнхене также располагалась кафедра викарного епископа Берлинской епархии РПЦ. Она была учреждена 28 дек. 1965 г. в связи с трудностями посещения Зап. Германией патриаршим экзархом Средней Европы Берлинским архиеп. Киприаном (Зёрновым). В 1966–1971 гг. управляющим викариатом являлся Западногерманский еп. Ириней (Зуземль; вполн. митрополит). 24 февр. 1971 г. Западногерманское викариатство Берлинской епархии РПЦ было упразднено, а на территории ФРГ образованы самостоятельные Баденская и Баварская и Дюссельдорфская епархии (в 1992 вновь вошли в состав Берлинской и Германской епархии РПЦ).

Лит.: Определение Свящ. Синода // ЖМН. 1966. № 3. С. 2; Определения Собора епископов РПЦЗ // Церк. вед. Правосл. Церкви в Германии. Мюнхен, 1967. № 1–6. С. 11; Зайде Г. Памяти архиеп. Павла (Павлова) // Вестн. Герм. епархии РПЦЗ. Мюнхен, 1995. № 2. С. 23–26; Торжества в Мюнхене: Прославление святых. Хиротония во епископа // Там же. 2001. № 3. С. 4–5; Епископ Агания // Там же. С. 11; Кузнецов В. А. Рус. правосл. зарубежное монашество в XX в.: Биогр. справ. Екат., 2015. С. 246–247.



**МЮНЦЕР** [нем. Müntzer, также Münzer] Томас (ок. 1490, Штольберг, Германия — 27.05.1525, Мюльхаузен, там же), нем. проповедник, религ. и общественный деятель; один из лидеров радикальной Реформации в Германии в 1-й пол. 20-х гг. XVI в.

**Происхождение.** Согласно многочисленным свидетельствам, встречающимся в его сочинениях и письмах (см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 269; Bd. 2. S. 34. N 17; S. 82. N 33; Bd. 3. S. 35. N 1; S. 37. N 3), М. происходил из г. Штольберга в Гарце. Этот горный регион Сев. Германии в XV в. оставался сравнительно малонаселенным, однако славился своими рудниками, где с древних времен добывали железную и медную руду, серебро и золото. В политическом отношении родной город М. являлся центром одноименного графства, входившего в состав Свящ. Римской империи; сильное влияние на политическую и культурную жизнь в графстве оказывало его соседство на востоке с могущественным курфюршеством Саксония (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 17–23).

Год рождения М. в источниках не засвидетельствован. В научной литературе предлагается условная датировка — 1489 или 1490 г., базирующаяся на предположении, что при поступлении в Лейпцигский ун-т в 1506 г. М. достиг наиболее типичного для начинающих студентов того времени возраста 17 лет (*Ibid.* S. 24). День, в к-рый родился М., также точно неизвестен, однако на основании полученного им имени исследователи полагают, что он либо родился, либо был крещен в день памяти ап. *Фомы* (21 дек. по действовавшему в то время католич. календарю).

Надежные свидетельства о социальном статусе родителей М. и даже об их именах отсутствуют. Многочисленные попытки историков прояснить вопрос о происхождении М. не увенчались успехом как вслед. фрагментарности сохранившихся источников, так и вслед. того, что фамилия Мюнцер была весьма распространена в Гарце, поэтому невозможно точно установить, какие из ее носителей состояли в родстве с М. Из черновика письма М. отцу (или отчиму) известно, что мать М. скончалась ок. 1521 г. и оставила некое состояние (см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 79–80. N 32; ср.: *Ibid.* S. 82–



Т. Мюнцер.  
Гравюра К. ван Сихема.  
XVII в.  
(Рейксмузеум, Амстердам)

85. N 35). Это позволяет предполагать, что М. вырос в зажиточной городской семье. Широкое признание среди исследователей получила основополагающая на фамильном имени (Münzer от нем. Münze, монета) и ряде косвенных данных гипотеза о том, что отец М. занимался чеканкой монеты. В городских документах Штольберга упоминается некий Маттес Мюнцер, мастер по чеканке монеты и работам с серебром; в кон. XV в. он жил с супругой в доме, к-рый в последующих городских преданиях считался местом рождения М., однако однозначного указания на родственные отношения между ними в источниках не было обнаружено. Не подтверждается историческими документами и получившая популярность в поздней лит-ре легенда о том, что отец М. был по приказу графов Штольберга казнен на виселице за некое преступление; вероятно, легенда была создана с целью объяснить последующую деятельность М. мотивом мести за смерть отца (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 24–27).

**Образование (1506–1515).** Предполагается, что в нач. XVI в. семья М. переехала в Кведлинбург и что в этом городе, где действовали 2 лат. школы, М. получил начальное образование. Однако о жизни М. в Кведлинбурге ничего не известно; единственным документом, связывающим его с этим городом, является датированная 1506 г. запись в матрикуле Лейпцигского ун-та, где упомянут «Томас Мюнцер из Кведлинбурга» (Thomas Munczer de Quedilburck — MüntzKGA. Bd. 3. S. 36. N 2).

Поскольку обычно при поступлении в ун-т указывалось место рождения, а не место жительства, эта запись может относиться и к др. Томасу Мюнцеру; в последнем случае вообще не обнаруживается оснований для утверждений о том, что М. жил в Кведлинбурге и учился в Лейпциге. Однако большинство историков признают запись в матрикуле относящейся к М.; согласно наиболее вероятному объяснению, М. при поступлении в ун-т указал не родной город, к-рый он покинул в раннем детстве, а тот город, где прошли все его юные годы и где жила его семья. Неизвестно, сколько времени М. провел в Лейпцигском ун-те, однако можно с уверенностью утверждать, что он не завершил курс обучения на фак-те искусств (см. *Artes liberales*) и не получил степени магистра, поскольку его имени нет в соответствующих списках. Возможно, М. покинул Лейпциг уже в 1507 г. Где и как он провел неск. последующих лет — неизвестно; по одним предположениям, он обучался в каком-то из европ. ун-тов (документальных подтверждений этого найдено не было), по другим — работал преподавателем в лат. школах и давал частные уроки, возможно, в Апперслебене и Галле (*Bräuer, Vogler*. 2016. S. 31–41; также см.: *Bubenheimer*. 1989. S. 41–62).

16 окт. 1512 г. имя М. было внесено в матрикул ун-та Франкфурта-на-Одере (Thomas Muentzzer Stolbergensis — MüntzKGA. Bd. 3. S. 37. N 3). Исследователям не удалось обнаружить в источниках объяснение того, почему М. не стал завершать обучение в Лейпциге и отправился во Франкфурт-на-Одере, в новый (основан в 1506) и менее престижный ун-т. Возможно, это было связано с личными контактами, т. к. курфюрст Бранденбурга пригласил в ун-т значительное число преподавателей из Лейпцига, среди к-рых могли оказаться и некие знакомые М. Пребывание М. в ун-те было недолгим; он провел во Франкфурте-на-Одере лишь 2 или 3 семестра и окончательно покинул ун-т весной 1514 г. Поскольку в офиц. документах Лейпцигского и Франкфуртского ун-тов не было обнаружено упоминаний об успешном завершении М. учебных курсов и о присвоении ему академических степеней, исследователи предлагали разные объяснения того, что в письмах самого М.



и в адресованной ему корреспонденции он именуется «магистром искусств» (*atrium magister*; высшая степень фак-та искусств) и «бакалавром Священного Писания» (*sacrae scripturae baccalaureus*; низшая степень фак-та теологии). Сам факт получения М. академических степеней ввиду значительного числа соображающих об этом разнородных источников признаётся в совр. науке достоверным (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 46–47). Поскольку М. не мог получить сразу 2 степени за 3 семестра во Франкфурте-на-Одере, наиболее вероятным считается предположение, что степень магистра искусств он получил в неизвестном ун-те, к-рый посещал в какой-то период между 1507 и 1512 гг., а степень библейского бакалавра — во Франкфуртском ун-те, к-рый покинул сразу же после получения этой степени. Вероятно, целью М. в ун-те было не систематическое изучение схоластической теологии, а формальное получение низшей теологической степени; хотя богословская степень не везде была обязательной для претендентов на церковные должности, она давала им ощутимые преимущества.

Чрезвычайная скудность сведений об университетском периоде жизни М. делает полностью гипотетическими многочисленные попытки историков установить, кто из преподавателей или студентов мог оказать влияние на формирование взглядов М. в ранний период (обобщение разных предположений см.: *Bubenheimer*. 1989; также ср.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 37–39, 45). Нет оснований утверждать, что М. в это время проявлял какой-то интерес к теологическим проблемам и спорам или разбирался в философских и богословских особенностях 3 основных направлений поздней схоластики — томизма (последователи *Фома Аквинского*), скотизма (последователи *Иоанна Дунса Скота*) и поминализма (последователи Уильяма Оккама). Вероятно, он вообще не слушал лекций по систематической теологии и даже не был знаком с основным средневековым теологическим компендиумом — «Септенциями» *Петра Ломбардского*. Т. о., хотя М. и получил базовое высшее образование, оно было довольно ограниченным: он приобрел общие гуманистические познания, в т. ч. сравнительно хорошо овладел лат. язы-

ком, однако не входил в число выдающихся нем. гуманистов своего времени и не проявлял интереса к светской гуманитарной науке. М. также получил в результате недолгого пребывания на теологическом фак-те общие представления об экзегезе Свящ. Писания в трудах отцов Церкви, однако более глубоко с их наследием М. познакомился позднее, изучая по собственной инициативе сочинения вызывавших его интерес авторов.

**Служение католической Церкви и знакомство с идеями ранней Реформации (1514–1520).** Весной 1514 г. М. получил право на доходы от одного из алтарей ц. архангела Михаила в Брауншвейге. Кому принадлежала инициатива приглашения М. в Брауншвейг — неизвестно. Сохранившееся формальное представление М. настоятелю прихода подписано советниками Альтштадта, центрального городского района (текст см.: *MüntzKGA*. Bd. 3. S. 37–38. N 4). Из этого документа, датированного 6 мая 1514 г., следует, что М. уже был рукоположен во пресвитера и приписан к диоцезу Хальберштадт; предполагается, что это произошло в кон. 1513 или нач. 1514 г. (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 50–51). Место приходского священника обеспечивало М. небольшой доход — 16 гульденов в год; этой суммы было недостаточно для безбедной жизни, поэтому М. вынужден был искать дополнительные занятия. С должностью М. не было связано обязательство постоянно находиться в городе, однако в случае отсутствия ему приходилось выплачивать часть ежегодного дохода замещающим его священнослужителям. М. пользовался полагавшимися ему выплатами и после отъезда из Брауншвейга; лишь в 1521 г. он формально отказался от места, вероятно, по идейным соображениям (*Ibid.* S. 54).

С 1514 по 1517 г. М. проводил большую часть времени в Брауншвейге, где у него сложился круг друзей из числа интересовавшихся религиозными вопросами состоятельных горожан и ремесленников. Во время встреч друзья читали Библию, а также популярные религ. трактаты, выдержанные в духе «нового благочестия» (см. ст. *Devotio moderna*). Хотя на встречах могли затрагиваться острые вопросы церковной или политической жизни, нет оснований считать, что в этот период М. относил-

ся критически к католич. Церкви. Подобно мп. образованным представителям духовенства, он полагал, что лучшим путем к исправлению недостатков церковной жизни является личное благочестие, изучение Библии, следование содержащимся в ней принципам и послушание во всем остальном Церкви.

В 1515 г. М. получил место префекта (старшего священника и духовника) в аббатстве канонисс во Фрозе. Эти обязанности он исполнял ок. 2 лет, однако неизвестно, жил ли он здесь постоянно или делил время между Брауншвейгом и Фрозой. Из неск. адресованных М. писем разных лиц (см.: *MüntzKGA*. Bd. 2. S. 6–14. N 4–10) можно заключить, что М. преподавал в школе при аббатстве, а также давал частные уроки детям состоятельных горожан. Он имел репутацию образованного человека и поддерживал связь с близлежащими монархами. В одном из писем, отправленном «сестрой Урсолой», руководившей монастырской школой для девочек в Гернроде, встречается упоминание сочинений влиятельных нем. мистиков И. *Тайлера* и Г. *Сузо*. Хотя из письма неясно, читал ли сам М. в этот период их трактаты, он по меньшей мере был осведомлен о них и имел представление об основных идеях мистического направления в средневековой нем. теологии. Возможно, именно в результате пребывания в среде католич. жен. монашества, где духовно-мистическая лит-ра всегда пользовалась популярностью, у М. впервые сформировалось представление об особой важности личного и непосредственного мистического богословия, к-рое в посл. стало одной из важнейших особенностей его богословской позиции.

Во Фрозе М. на основе неск. источников составил собственный вариант службы мч. Кириаку (о нем см. в ст. *Маркелл I*, св., еп. Римский), особо почитавшемуся в этой местности и в аббатстве (текст см.: *MüntzKGA*. Bd. 1. S. 399–404. N 9; рукопись является наиболее ранним из сохранившихся автографов М.). Обнаружение этого текста позволило исследователям сделать несколько важных наблюдений относительно мировоззрения М. в этот период: 1) у М. отсутствовало негативное отношение к культу святых, в посл. ставшее одной из отличительных черт протестантизма; 2) М. проявлял интерес



к самостоятельному литургическому творчеству, хотя и оставался в рамках католич. традиции; 3) в тексте службы особенно подчеркивается значение мученического подвига; т. о., нельзя исключать, что М. рассматривал мученичество как своего рода «образцовое» христианство, на к-рое всем христианам следует ориентироваться как на религ. и нравственный идеал (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 58–60).

Ставшая поводом для реформационного выступления М. Лютера (1483–1546) с 95 тезисами бурная деятельность по продаже индульгенций, к-рую по указанию Альберта (1490–1545), курфюрста Бранденбургского и архиепископа Майнцского и Магдебургского, проводил в подвластных архиепископу диоцезах И. Тетцель, уже на самом раннем этапе косвенно затронула М. Сохранилось адресованное М. письмо ученого-гуманиста и ректора лат. школы в Брауншвейге Х. Ханнера, к-рое было написано еще до появления тезисов Лютера, не позднее 2 июня 1517 г. (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 14–18. N 11). В письме Ханнер просил М. ответить на ряд затруднительных вопросов, связанных с практикой продажи индульгенций; по содержанию вопросов понятно, что у Ханнера были серьезные сомнения в наличии у этой практики необходимых канонических и богословских оснований. Ответ М. не сохранился, поэтому о его отношении к продаже индульгенций в этот период судить невозможно. Вероятно, именно споры вокруг индульгенций заставили М. задуматься о необходимости углубления своих познаний в богословии и впервые обратить внимание на деятельность проповедников и преподавателей ун-та в Виттенберге: Лютера, А. Карлштадта (1486–1541) и их единомышленников. Хотя в это время в Виттенберге еще не подвергали открытой критике католич. учение об индульгенциях, в гуманистических кругах было известно о том, что преподаватели местного ун-та поставили перед собой цель освободить католич. богословие от «пленения» схоластикой и вернуться к изучению трудов древних отцов Церкви; в Виттенберге с амвонов и университетских кафедр критически оценивали мн. явления церковной жизни, указывая на их противоречие Свящ. Писанию.

Ввиду отсутствия прямых свидетельств невозможно точно установить, когда М. прибыл в Виттенберг. О его пребывании в этом городе в кон. 1517 г. свидетельствует сохранившийся в его бумагах фрагмент конспекта лекций по письму блж. Иеронима Стридонского, к-рые гуманист И. Рак (Иоанн Рагий Эстикамшиан; 1457–1520) читал в Виттенбергском ун-те в зимний семестр 1517/18 г. (текст и комментарий см.: *Bubenheimer*. 1989. S. 276–297). Поскольку имя М. отсутствует в официальных документах Виттенбергского ун-та, он посещал лекции не как студент, а как вольнослушатель. Выбор лекций Рака свидетельствует о том, что у М. сохранялся устойчивый интерес к трудам древних отцов Церкви. В качестве материала для комментария Рак выбрал весьма важное по богословскому содержанию письмо блж. Иеронима пресвитеру Павлину (*Hieron.* Ep. 53). В 1-й ч. этого письма рассматривается тяга к знанию древних язычников и обосновывается польза христ. науки, центром к-рой является изучение Свящ. Писания, причем подчеркивается, что подлинное духовное знание невозможно приобрести без откровения Божия и действия Св. Духа; во 2-й ч. предлагается краткий обзор содержания книг Библии, а в заключительном разделе блж. Иероним восхваляет христ. отречение от мира. Все эти темы были весьма близки М. и впоследствии стали постоянным предметом его богословских размышлений. Лекции Рака могли быть не единственным курсом, к-рый М. прослушал в Виттенберге. Весьма вероятно, что М. посетил хотя бы неск. занятий по трактату «О духе и букве» блж. Августина, еп. Гиппонского, которые вел в кон. 1517 и в 1518 г. Карлштадт и к-рые из-за их реформационного характера были предметом бурных споров в Виттенберге и за его пределами. Эти лекции были частично опубликованы, и их содержание известно; мн. взгляды, к-рые М. выражал в проповедях и письмах в кон. 10-х — нач. 20-х гг. XVI в., находят прямые параллели в высказываниях Карлштадта. Лютер в 1517–1518 гг. читал в ун-те курс лекций по Посланию ап. Павла; М. мог посещать какие-то из них. В Виттенберге у М. была возможность слушать проповеди Лютера, в к-рых тот подвергал все более смелой критике практику про-

дажи индульгенций, схоластическую теологию и папскую власть. Источники не сообщают о личном знакомстве М. с Лютером или об их неформальных встречах в Виттенберге; хотя полностью исключать такую возможность нельзя, если встреча и была, она не произвела впечатления на Лютера и никак не отражена в его переписке. М. познакомился со мн. сподвижниками Лютера, в т. ч. с Карлштадтом и И. Агриколой (1492–1566), с к-рыми впоследствии встречался и вступал в переписку. Дальнейший путь М. свидетельствует о том, что именно во время пребывания в Виттенберге он воспринял ряд фундаментальных для богословия виттенбергских теологов религ. идей, причем первоначально не пытался каким-то образом их переосмыслить и искренне считал себя верным «учеником» Лютера.

Дополнительной целью поездки М. в Виттенберг был поиск нового места служения с большим доходом, поскольку, как следует из намеков в письмах М., средств от прихода в Брауншвейге и других занятий ему не хватало даже на приобретение интересовавших его книг. В поисках покровителей и по приглашениям знакомых М. с кон. 1517 по кон. 1519 г. совершал поездки по Саксонии и др. близлежащим герм. землям; он жил в Лейпциге и Орламюнде, возможно, посещал также города Франконии (Ротенбург-об-дер-Таубер и др.), возвращался в Виттенберг; однако точные сведения о его путешествиях и занятиях отсутствуют (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 67–70).

Исключением является недолгое пребывание М. весной 1519 г. в Йютербоге, где он вступил в конфликт с местными монахами-францисканцами и впервые открыто заявил о себе как о стороннике реформационной программы Лютера (общий обзор событий см.: *Ibid.* S. 70–79). О ходе конфликта известно из 2 донесений, составленных лектором францисканского монашеского ордена Б. Дампенсом для генерального викария францисканского ордена и управлявшего диоцезом епископа (текст см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 39–53. N 5). Конфликт завязался еще до прибытия М.: по просьбе городского совета Лютер направил в Йютербог в качестве проповедника одного из своих учеников, Ф. Понтера († 1528); его проповеди, в к-рых оз-



вучивались реформационные взгляды и призывы (в т. ч. критика частной исповеди, постов и почитания святых), вызвали возмущение у францисканских монахов, решивших бороться с влиянием Гюнтера путем произнесения антилютеран. проповедей в др. городских церквях. Под давлением монахов и городских властей Гюнтер на какое-то время отказался от произнесения вызывавших смущение проповедей; именно в этот момент в город прибыл М. По какой причине он оказался в Йютербоге — неизвестно; он точно не был послан Лютером или кем-то еще в Виттенберге, т. к. там узнали о его проповеднической деятельности уже после ее завершения. Т. о., инициатива принадлежала либо самому М., либо Гюнтеру, к-рый мог раньше познакомиться с ним в Виттенберге и пригласить его для поддержки. В 1-й проповеди, произнесенной в день Пасхи (24 апр. 1519), М. в гуманистическом духе подверг критике необразованность монахов, приписав им утверждение, будто Библия не была написана на греч. и евр. языках. В ответных проповедях францисканцы отвергли этот упрек и заявили, что лютеран. проповедники сами пользуются невежеством слушателей, неспособных отличить проповедь истинного Евангелия от изложения превратных мнений; прозвучал также традиц. упрек в том, что в проповедях последователей Лютера возрождается осужденное католич. Церковью учение «чехов», т. е. последователей Я. Гуса (1370–1415). По-видимому, обвинения со стороны францисканцев привели М. в гнев, и тон его последующих проповедей стал гораздо более враждебным и резким. Поскольку францисканцы ссылались на авторитет католич. Церкви и признанных ей теологов, Фомы Аквинского и Бонавентуры, М. начал атаку на папскую власть и схоластическую теологию, среди прочего заявив, что: 1) папы Римские не исполняют свою обязанность созывать Вселенские Соборы; 2) даже собравшийся без решения Римского папы Вселенский Собор является законным; 3) папа Римский является главой Церкви не по божественному праву, а лишь по праву высшей власти, делегированной ему др. епископами; 4) канонизация Фомы Аквинского и Бонавентуры была проведена единолично папой Римским, а не Собором,

поэтому с канонической т. зр. сомнительна; 5) теологи-схоласты не способны обратить ни одного еретика к истинной вере; 6) рациональные рассуждения, лежащие в основе схоластической теологии, являются выдумкой дьявола; 7) епископы не исполняют своих обязанностей посещать приходы и следить за порядком в диоцезах; 8) если бы епископы исполняли свое служение должным образом, им не было бы необходимости издавать указы о запрещениях и об отлучениях, к-рые, по словам М., есть «дьявольские писания» (см.: Ibid. S. 46). Все эти тезисы крайне близки к тем взглядам, к-рые Лютер высказывал в проповедях и сочинениях 1517–1519 гг., и фактически являются упрощенным обобщением обвинений, к-рые в этот период Лютер выдвигал в адрес католич. Церкви. Однако, если судить по изложению францисканцев, к-рое может быть предвзятым, М. в отличие от Лютера делал главным объектом нападок не Римского папу, а епископов и их власть в Церкви, тем самым принципиально меняя направление критики. Негодование М. вызывали епископы, превратившиеся в тиранов и вместо заботы о духовенстве и христ. народе обманывающие их, применяющие свою власть для наказания всех несогласных и пользующиеся церковными доходами для удовлетворения своих прихотей, нередко связанных с прелюбодеянием и др. тяжкими грехами. Т. о., уже в этой ранней проповеди М. религ. мотивы тесно переплетаются с моральным ригоризмом и социальным недовольством. Наконец, в проповеди М. присутствует и мотив борьбы: он неск. раз утверждал, что Евангелие уже на протяжении 400 лет является «закинутым под скамью», т. е. находящимся в пренебрежении и забытым, и чтобы его оттуда достать, многим будет необходимо «подставлять шею под меч», т. е. рисковать жизнью (Ibid. S. 46, 50). Вероятно, вскоре после произнесения этой проповеди М. покинул Йютербог, а Гюнтер возобновил проповеди, выдержанные в более умеренном и осторожном духе. М. и Гюнтер расстались друзьями и впоследствии поддерживали переписку. Узнав о полемике Гюнтера и М. с францисканцами, Лютер 15 мая 1519 г. отправил францисканцам в Йютербог письмо, в котором гл. обр. защищал от их нападок Гюнтера. М. в письме посвящен

лишь один краткий абзац. Лютер отмечает, что ему неизвестно, о чем говорит в проповедях «Томас»; это подтверждает, что он не был знаком с М. и не поддерживал с ним связь. Далее Лютер заявляет, что любая критика общего характера в адрес папы Римского, епископов и прелатов не только позволительна, но и необходима, отмечая, что такая критика есть продолжение дела Иисуса Христа, в резких выражениях обличавшего книжников и фарисеев. По словам Лютера, М. был бы не прав, если бы выдвигал необоснованные обвинения в адрес конкретных лиц, однако он этого не делал, поэтому его критические высказывания вполне оправданны и уместны (Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 392 = MüntzKGA. Bd. 3. S. 54. N 6). Поскольку уже в том же году донесения Дашпенса были опубликованы ведущим оппонентом Лютера католич. теологом И. Экком (1486–1543) под характерным названием «Артикулы францисканцев... против лютеран» (Articuli per Fratres Minores de observantia propositi Reverendissimo domino Episcopo Brandenburgensis contra Lutheranos. [Ingolstadt, 1519]), имя М. как радикального приверженца Лютера стало известно и католикам, и сторонникам Реформации.

Полемика с францисканцами первоначально не оказала негативного влияния на церковную карьеру М. В кон. 1519 г. он занял должность духовника в мон-ре цистерцианок в Бойдице близ Вайсенфельса. Привыкший к развездам М. тяготился постоянным пребыванием в мон-ре и основное время уделял чтению. Он прочел неск. томов сочинений блж. Августина, «Церковную историю» Евсевия, еп. Кесарии Палестинской, и ряд других сочинений древних писателей; он также знакомился с книгами по каноническому праву и предполагал изучить акты *Констанцского Собора* и *Базельского Собора*. Этот круг чтения указывает на стремление М. усвоить и понять учение Лютера, для к-рого принципиальное значение имели августиновское богословие и апелляция к историческим сведениям о раннехрист. Церкви; в споре с Римом и католич. теологами Лютер в этот период также ссылался на направленные против папской власти концилиаристские соборные решения.





**Проповедник в Цвиккау (1520–1521).** Весной 1520 г. М. получил от городского совета Цвиккау, одного из наиболее крупных и важных городов курфюршества Саксония, приглашение занять должность проповедника в главной городской ц. Девы Марии на время длительного отъезда И. Вильдауэра (Иоанн Сильвий Эгран; ок. 1480–1553). Эгран не входил в число близких друзей Лютера, однако поддерживал с ним переписку и был его единомышленником во многих религ. вопросах; он получил хорошее гуманистическое образование и был сторонником умеренных церковных реформ в духе гуманистических концепций *Эразма Роттердамского*. Эгран не высказывал в проповедях радикальных реформационных призывов, однако смело критиковал церковные злоупотребления: продажу индульгенций, роскошную жизнь монахов, связанные с культом святых легенды и суеверия, объявляя все это противоречащим Библии. Это привело к конфликту с консервативным духовенством, гл. обр. с местными францисканцами (обзор жизни и деятельности Эграна см.: *Clemen*. 1899, 1902; о ранних реформационных процессах в Цвиккау см.: *Fröhlich*. 1919). Т. о., ко времени прибытия М. в Цвиккау в городе уже сформировались протестант. и антилютеран. партии; городской совет, в целом благожелательно настроенный к реформационному движению, стремился не допустить радикализации реформ, поскольку это могло вызвать сильное недовольство Саксонского курфюрста Фридриха III Мудрого (1463–1525). По одним сведениям, о поездке М. в Цвиккау договорился Лютер во время Лейпцигского диспута, где М. мог присутствовать в качестве наблюдателя, по другим — инициатива исходила от самих городских советников, узнавших о М. от общих знакомых (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 92). Однако Лютер в любом случае был осведомлен о назначении нового проповедника на столь важное место; из его переписки следует, что он одобрял приглашение М. и считал его своим союзником (*Luther M. WA: BW. Bd. 2. S. 109 = MüntzKGA. Bd. 3. S. 56. N 8*).

Уже в 1-й проповеди, произнесенной М. в праздник Вознесения Господня (17 мая 1520), он грубо нападал на монахов-францисканцев; так, по сообщению хрониста, он заявил:

«У монахов такой большой язык, что если отрезать от него фунт мяса, у них все равно останется достаточно для болтовни» (*MüntzKGA. Bd. 3. S. 57. N 10*). Вероятно, М. намеренно использовал в проповеди понятные народу устойчивые выражения и образы (так же часто поступал и Лютер); как отмечено в записи хрониста, М. говорил о том, что «природа и злой дух подгоняют башмаки по колодке» (*die Natur und der pose geist machen schue über ein leiten*; см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 96), выражая с помощью этого образа важную для лютеран. богословия мысль о том, что человеческая природа порабощена злом и грехом, что все люди одинаково падают под власть дьявола, если не имеют спасительной евангельской веры. Нападки на монахов вызвали живой отклик среди членов городского совета и городских жителей, поэтому первоначально число сторонников М. было гораздо большим, чем число его противников. Подробности о содержании последующих проповедей М. неизвестны, однако об их основном направлении можно судить по датированному 13 июля 1520 г. письму Лютеру (текст см.: *MüntzKGA. Bd. 2. S. 44–55*). М. подводит в письме промежуточный итог своей борьбы с францисканцами, в которую постепенно оказались вовлечены члены городского совета, а также чиновники канцелярий диоцеза и курфюршества, вынужденные разбираться с жалобами монахов и разъяснениями городских советников, стремившихся защитить М. Следуя указанию городских советников, М. в письме спрашивает Лютера, следует ли ему давать вышестоящим церковным инстанциям требуемые ими разъяснения по поводу обвинений монахов, подавать апелляции, проводить диспуты; он заявляет о готовности идти до конца в защите своей позиции. М. подчеркивает, что в лице монахов и священников он обличает «лицемеров», к-рые соблазняют Церковь, не заботятся о проповеди истинной веры и служат только собственной алчности. Он признает, что проповедовал о «чудовищах» (*monstra*), однако уточняет, что называл так не только монахов, но вообще всех сторонников пустых обрядов. М. приводит также ряд богословских тезисов францисканцев (предположительно, заимствованных из проповедей), воспроизводя высказывания

монахов не дословно и намеренно усиливая противоречия между новым «евангельским» учением, защитником которого он себя считал, и традиц. церковным учением, которому следовали монахи. Тезисы позволяют довольно точно установить основные богословские положения, к-рые М. озвучивал в проповедях: 1) Христос умирает в каждом человеке, к-рый должен изменяться, подражая Христу в жизни и получая духовное утешение в установленном Христом таинстве Евхаристии; 2) Евангелие должно быть поставлено выше замесивших его «заповедей человеческих» и стать для всех высшим жизненным руководством; 3) заповедуемая в Евангелии бедность является всеобщим принципом христ. веры; князья, епископы, монахи и др. лица не имеют никакого евангельского оправдания, если они нарушают эту заповедь; 4) предопределение создает сообщество избранных и связано с наличием у них истинной веры и уверенности в спасении, а не с делами благочестия; избранные верующие образуют уже во время земной жизни «царство веры», т. е. истинную Церковь. Т. о., М. в целом оставался на позициях Лютера и др. виттенбергских теологов, однако делал сильный акцент на практическом значении евангельской веры: она должна не только быть предметом проповедей и размышлений, но создавать «царство веры» здесь и сейчас, радикально менять индивидов и общество. Сам М. признавал свою зависимость от Лютера не только имплицитно, но и эксплицитно, называя его своим «покровителем в Господе Иисусе», а себя — тем, кого Лютер «родил посредством Евангелия». Поскольку письмо сохранилось лишь в виде черновика-автографа в бумагах М., невозможно установить, было ли оно отправлено и получено в Виттенберге. К.-л. реакция Лютера в источниках также не засвидетельствована; это может быть объяснено занятостью Лютера или его нежеланием вмешиваться в конфликт. Однако отсутствие в переписке Лютера этого периода упоминаний о Цвиккау или о М. делает более вероятным предположение, что М. по каким-то причинам не отправил письмо.

Пользуясь покровительством городского совета, М. продолжал проповедовать в ц. Девы Марии до воз-





вращения в Цвиккау Эграна в нач. окт. 1520 г. М. было предложено остаться в Цвиккау и занять должность проповедника в ц. св. Екатерины. Хотя М. согласился на это, он увидел в действиях городского совета предательство и был возмущен тем, что ему предпочли Эграна, к-рого он небезосновательно считал сторонником компромиссов, недостаточно твердым в новой «евангельской» вере. Свое недовольство М. выражал как в публичных проповедях, где он указывал на предполагаемые заблуждения Эграна, так и в письмах в Виттенберг. Однако отсюда был получен не тот ответ, которого он ожидал: Лютер потребовал от него примириться с Эграном и прекратить соблазнительный раскол сторонников реформационных идей, пусть даже ценой неких компромиссов (письмо Лютера не сохранилось, о нем известно из позднейшего упоминания в письме М. Лютеру; см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 59. N 24). Сходные по содержанию, но более резкие по тону письма М. получал от Агриколы, к-рого считал своим другом. Агрикола соглашался с тем, что Эгран является непосредственным человеком и «младенцем в истинном богословии», однако требовал от М. не допускать выступлений против законных властей, ссор, оскорблений, призывов к насилию и возмущению (Ibid. S. 56–59. N 23; S. 68. N 27; S. 72–76. N 30). О том, что возмущения действительно происходили, свидетельствует факт нападения народа на служившего на приходе близ Цвиккау свящ. Н. Хофера, которого М. во время проповеди обвинил в безосновательных выступлениях против «евангельского учения», т. е. лютеран, взглядов. Сторонники М. выгнали Хофера из храма, стали пвбрыать в него камни и избили его до полусмерти (см.: Ibid. Bd. 3. S. 72–74. N 31–32). Встречающееся в лит-ре утверждение, что Хофер скончался от побоев (см., напр.: Gritsch. 1989. P. 24–25), является ошибочным; по приказу городского совета он был лишен прихода и покинул Цвиккау, а затем подал офиц. жалобу на М. и его сторонников церковным властям, однако М. проигнорировал вызов на допрос по этому делу (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 107–108). Постепенно М. приходил к мысли, что статус «проповедника Евангелия» наделяет его особыми полномочиями не только в духовных,

но и в мирских делах. Об этом свидетельствует его письмо к бургомистру и городскому совету расположенного недалеко от Цвиккау небольшого г. Нойштадт-на-Орле, в к-ром он требовал ускорить рассмотрение дела о расторжении помолвки и решить его «по божественному закону», признав, что женщина должна вступить в брак с тем, с кем была помолвлена. В письме М. подчеркивал, что он, как и все истинные пастыри, поставлен на служение Богом и должен заботиться о народе, не только утешая его, но и наблюдая за тем, чтобы совесть всех ориентировалась на божественный закон (см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 68–71. N 28).

К нач. 1521 г. вокруг М. сложился круг единомышленников, разделявших его убеждения и защищавших его от враждебных нападков; противники М. насмешливо именовали эту группу «12 апостолов и 72 ученика». По большей части в этот круг входили представители городских ремесленников и торговцев среднего достатка. Особенно доверительные отношения сложились у М. со мн. представителями цеха сукошников. В ближайшее окружение М. входили также 2 мирянина, впоследствии известные как *Цвиккауские пророки*. Одному из них, сукошнику Н. Шторху, М. разрешал проповедовать с церковной кафедры несмотря на отсутствие у него церковного сана. М. был убежден, что Шторх имеет откровение Св. Духа и понимает Свящ. Писание лучше мн. духовных лиц, а Шторх со своей стороны заявлял, что для него несомненно наличие у М. особого призвания и даров Св. Духа. После отъезда М. из Цвиккау вокруг Шторха сложилась группа единомышленников, к-рую хронисты насмешливо называли «секта шторхлан» (см.: Ibid. Bd. 3. S. 86, 96). Вторым «пророком» был М. Штюбнер (в источниках упоминается также как Марк Томас); в отличие от Шторха он имел университетское образование. М. мог познакомиться со Штюбнером еще в Виттенберге, где тот жил и учился в уни-те в кон. 1517–1518 гг. Хотя в литературе высказывались различные гипотезы о возможном влиянии 2 «пророков» на М., они не имеют под собой фактических оснований, т. к. о взглядах «пророков» в этот период ничего не известно. Более логичным выглядит предположение об

обратном влиянии: «пророки» осознавали наличие у них особого духовного дара под воздействием проповедей М. и общения с ним. Этот вывод подтверждается тем, что в сохранившемся письме Штюбнеру М. выступает как руководитель, отдающий указания (см.: Ibid. Bd. 2. S. 82–85). Впосл. М. поддерживал связь со Шторхом и Штюбнером, однако после 1522 г. их пути разошлись. По общению одной из чеш. хроник, М. в кругу единомышленников совершал Евхаристию по реформированному чину, преподавая причастие в руки мирян под двумя видами (см.: Ibid. S. 105. N 60), однако др. хроники и источники об этом умалчивают.

Конфликт М. и Эграна достиг кульминации в апр. 1521 г. Предположительно, к этому времени Эгран уже добился от городского совета разрешения покинуть Цвиккау, к-рого он ожидал с кон. 1520 г., и занял место проповедника в Йохимстале (ныне Яхимов, Чехия). Однако в Цвиккау у Эграна оставались друзья и сторонники, которые распространяли порочащие слухи о М. и его окружении, насмешливо называя их «новыми апостолами»; между сторонниками и противниками М. происходили мелкие стычки. Ситуация обострилась 14 апр. 1521 г., когда неизвестными лицами из числа сторонников М. на дверях городских храмов были вывешены листки со стихами на нем. языке, в к-рых порицался и высмеивался Эгран (текст см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 87–90. N 43; ср.: Ibid. S. 90–92. N 44–46). Авторы стихов подчеркивали, что Эгран служит не Евангелию, а только тем богачам, к-рые ему платят, и не проповедует «истинный Крест», т. е. подражание Христу в страданиях. Перечислялись и др. «ереси» Эграна, а также говорилось, что он занял кафедру проповедника Йохимстале из-за алчности (это был в то время весьма богатый город) и желания беспрестанно предаваться низменным удовольствиям. Сторонники Эграна незамедлительно выступили с ответом: через один или два дня были вывешены стихи против М. (текст см.: Ibid. 82–85. N 43); в них рассказывалось о всех негативных происшествиях, связанных с его пребыванием в городе, а также высмеивалась убежденность М. в том, что он обладает личным откровением Св. Духа, Который руководит всей его деятельностью (ср.: Смирин. 1947.



С. 39–40). К этому времени большинство членов городского совета пришли к заключению, что именно радикальные проповеди М. являются причиной постоянных столкновений между представителями 3 партий, «католиками», «эгранцами» и «мюнцерианами», вследствие чего деятельность М. и его дальнейшее пребывание в Цвикау были сочтены советниками нежелательными. Вероятно, и сам М. понимал, что без поддержки городского совета ему не удастся проводить в городе церковные реформы, поэтому он не видел смысла в дальнейшем пребывании в Цвикау. 16 апр. 1521 г. М. был вызван для дачи объяснений по поводу стихов против Эгрона. В тот же день городской совет принял решение освободить его от обязанностей проповедника; по-видимому, расставание было внешне мирным с обеих сторон, поскольку М. было выплачено все причитающееся жалование (сохр. его собственноручная расписка; см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 95. N 50). Сообщения источников о дальнейших событиях во многом противоречивы. Бесспорным является подтверждаемый всеми источниками факт: ок. 50–60 последователей М., гл. обр. представители цеха сукошников, собрались с оружием в одной из городских башен, где затем были арестованы городскими властями. Цели собравшихся интерпретируются в источниках по-разному: 1) негативно настроенные по отношению к М. авторы сообщают, что М. намеревался устроить в городе бунт и свергнуть городской совет; 2) сам М. в позднейшем письме к Лютеру отрицает участие в заговоре собравшихся, однако замечает, что те могли бы за ночь перебить весь городской совет, если бы он их не остановил; т. о., он косвенно подтверждает, что цели собравшихся не были мирными (мат-лы источников см.: Ibid. S. 90–95. N 44–51). Среди объяснений, предлагаемых совр. исследователями, наиболее удачно согласующимся с сообщениями источников выглядит следующее: М. не собирался устраивать бунт, поскольку в это время его мысли уже были заняты запланированной поездкой в Чехию. Собрание сторонников М. было спонтанным и связано с дошедшим до них известием о его отставке с места проповедника. Вероятно, сторонники М. не знали о его договоренности с город-

скими властями и намеревались силой защищать его. Однако М. было невыгодно обострение конфликта, поэтому он уговорил всех собравшихся сложить оружие и сдаться властям. Поскольку никаких серьезных претензий у городского совета к сторонникам М. не было, на следующий день все они были освобождены. Едва ли заслуживает доверия встречающееся у враждебно настроенных по отношению к М. авторов утверждение, что он бросил своих сторонников, когда понял, что бунт не удался, ночью бежал из города и затем скрывался в его окрестностях. Вероятнее всего, М. действительно покинул Цвикау поздним вечером 16 апр. 1521 г., однако у городских властей к нему не было претензий, и он знал, что его сторонникам не грозит ничего, кроме проведения одной ночи под арестом (подробнее о деятельности М. в Цвикау см.: Jung-hans. 2010; Bräuer, Vogler. 2016. S. 92–124; также ср.: Wappler. 1966).

Об общем направлении и итоге развития религ. мировоззрения М. в период пребывания в Цвикау наиболее ярко свидетельствует загадочный документ, сохранившийся в его бумагах: «Тезисы ученого мужа доктора Эгрона» (*Propositiones probiviri d. Egrani*; текст см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 405–408). В результате проведенного исследователями внимательного анализа тезисов (см.: Elliger. 1975. S. 132–166) было установлено, что тезисы частично совпадают с содержанием сохранившихся проповедей Эгрона, однако в них встречаются формулировки, немыслимые в устах католич. или лютеран. богослова. Т. о., речь идет не о составленном самим Эграном документе, а о сочинении М., к-рый обобщил суждения оппонента, намеренно выразив мн. его утверждения так, что они стали выглядеть абсурдными и еретическими с т. зр. христ. вероучения. На основе тезисов выделяются неск. основных областей, относящихся к к-рым тезисы обвинительного характера демонстрируют, чем учение М., по его собственному мнению, принципиально отличалось от учения Эгрона.

Во-первых, М. представлял Эгрона убежденным рационалистом, уверенным в том, что внешнего изучения Свящ. Писания и точного понимания его буквального смысла достаточно для приобретения истинной веры и спасения: «Никто не обязан

верить во что-то, чего не может понять своим разумом» (MüntzKGA. Bd. 1. S. 407. N 17). Эта область обвинений вполне может быть верной по сути (хотя и неточной в частности), поскольку Эгран ориентировался на рационалистские экзегетические и теологические принципы Эразма Роттердамского. Как полагал М., такое отношение к Свящ. Писанию приводит Эгрона к ряду ошибочных мнений, в т. ч., что «Новый Завет следует понимать только буквально» (Ibid. N 9), что «Ветхий Завет имеет значение только для иудеев и не нужен христианам» (Ibid. N 8), что различные книги Свящ. Писания следует толковать по отдельности и сопоставлять между собой из разных книг бесполезно (Ibid. N 11), что рассуждения ап. Павла об иудеях и о язычниках не имеют отношения к совр. христианам (Ibid. N 12–14), и т. п. Т. о., целью М. было показать, что предполагаемый рационалистический метод Эгрона приводит к отвержению или неправильному пониманию большей части Свящ. Писания. Именно в этом смысле М. приписывал Эграну тезис о том, что «в мире не было манихеев» (Ibid. S. 408. N 20), намекая тем самым, что Эгран и есть скрытый манихей, т. к. его взгляды неизбежно завершаются отвержением ВЗ, отказом от признания Десяти заповедей и неприятием учения о Боге как Законодателе и Судии, перед Которым человек должен испытывать страх (см.: Ibid. S. 407. N 14–15; ср. ст. *Манихейство*). Позиция самого М. была противоположной: Свящ. Писание следует принимать целиком; Ветхий Завет не менее значим, чем Новый Завет, однако вся Библия остается «мертвой буквой», если человек толкует ее с т. зр. внешних знаний и не имеет откровения Св. Духа.

Во-вторых, М. видел принципиальное заблуждение Эгрона в его представлении о воздействии благодати на спасаемых христиан. М. приписывал Эграну тезис, что пелагиане не являются еретиками (Ibid. S. 408. N 20), тем самым опять же косвенно указывая, что Эгран и есть еретик-пелагианец (ср. ст. *Пелагий*). Желая показать, что Эгран противоречит августиновскому и лютеровскому представлениям об оправдании и о спасении, М. приводил утверждения, что жившие до Христа спаслись не Его благодатью, а собст-



венным правильным выбором (см.: Ibid. S. 406. N 1, 3; S. 408. N 19), и что Бог не может сделать свободной волю человека без помощи и согласия со стороны самого человека (Ibid. N 18). Убеждения М. в данной области полностью совпадают с теми взглядами, к-рые в этот период отстаивали Лютер и его единомышленники, тогда как мнения Эграна близки к той позиции, к-рую в споре с Лютером по поводу свободы воли занимал Эразм Роттердамский.

В-третьих, М. считал заблуждением Эграна его отказ от характерного для ранней теологии Лютера учения о необходимости соучастия в страданиях Христа, уподобления Ему через несение креста. По утверждению М., Эгран учил, что христианам не нужно нести наказание за грех и что для прощения грехов достаточно внутреннего сокрушения сердца, что смерть — это не тяжкое наказание, а легкое и приятное отделение души от тела (Ibid. S. 406. N 5–6), и т. п. М., напротив, настаивал на том, что Христос пришел в мир и пострадал для того, чтобы научить Своих последователей терпеливо переносить страдания и тем самым подражать Ему (Ibid. N 2). Без личного несения креста, без опыта страданий, согласно М., человек не может считаться истинным христианином.

В-четвертых, М. приписывал Эграну отрицание действия Св. Духа в совр. Церкви. Этот пункт был наиболее тесно связан с личным духовным опытом М. и конфликтом в Цвиккау. Согласно М., Эгран считал, что Св. Дух действовал только в апостольские времена, при основании христ. Церкви, и будто бы заявлял, «что Святой Дух не нужен никому, кроме апостолов», поскольку Церковь уже утверждена ими, что «на протяжении тысячи лет ни у кого не было Святого Духа» и что «Церковь не управляется Им» (Ibid. S. 408. N 21–22).

При кажущейся разнородности все тезисы обладают внутренней взаимосвязью и косвенно демонстрируют фундаментальные богословские убеждения М., которые он стремился отстоять в дискуссии с Эграном. М. был уверен, что через него и др. истинных евангельских проповедников действует Св. Дух, к-рый дает им силу правильно толковать Свящ. Писание. Посредством проповеди Св. Дух возрождает истинную веру

в «избранных», т. е. в тех, кто предопределены к получению благодати и к спасению. Действие благодати в человеке приводит к переустройству всей его жизни по образу жизни Христа, причем необходимым элементом становится соучастие в страданиях Христа, перенесение внутренних искушений и внешних враждебных нападений. Повторяя многие идеи Лютера, М. смещает акцент с самого Свящ. Писания на его толкование; спасительно не Писание само по себе (буква), а его скрытый смысл (дух), который могут открыть лишь проповедники, имеющие дар Св. Духа. Само содержание откровения у М. в этот период почти не отличается от того, которое предлагало лютеранское богословие; принципиальное отличие лежит не в области теологии, а в области пути к ней и практических следствий из нее. М. полагал, что подражание Христу должно быть не частичным, а полным, что требуется не только проповедовать там, где это удобно, но воздействовать на все общество, отпавшее от истинного христианства, нести истину повсюду, становиться орудием Св. Духа, посредством Которого Он будет отделять избранных от осужденных. Если вittenбергские реформаторы нередко отождествляли себя с апостолами, мирно проповедующими «чистое» Евангелие всем, кто хочет его слышать, то для М. более близким стало самоотжествление с пророками ВЗ, которые часто исполняли свое служение во враждебной среде, задачей которых было сохранение истинного богопочитания и исполнение повелений Бога любой ценой, в т. ч. и путем внешнего насилия или принесения в жертву собственной жизни. Даже при интерпретации евангельских представлений об Иисусе Христе М. был склонен понимать Его как наиболее выдающегося в ряду пророков, ведомых Св. Духом. Место спасительной веры во Христа, отпускающего грехи падшему и слабому человеку и постепенно возрождающего его благодатью, у М. постепенно занимало представление об иной благодати, которая сразу же делает человека «избранным», не только подобным, но и равным Христу, т. е. имеющим право учить и действовать от имени Бога (ср.: *Gritsch*. 1989. P. 27–30; *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 111–114; 119–122).

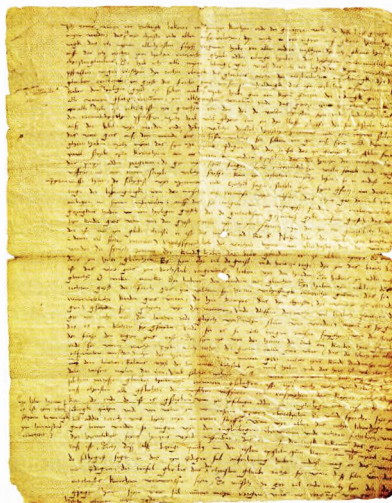
**Поездка в Чехию (1521).** Сторонникам реформационного движения в Германии и их противникам было хорошо известно о существовании в Чехии достаточно многочисленных групп расколовшихся на различные фракции гуситов. Католики неоднократно упрекали лютеран, теологов в том, что те возрождают ересь Гуса; лютеране использовали пример Гуса, желая показать, что Констанцкий Собор и папа Римский несправедливо осудили и казнили в его лице проповедника истинного Евангелия. Несмотря на симпатии к Гусу и его последователям, Лютер относился к совр. ему чеш. гуситам настороженно, считая, что они руководствуются не столько Евангелием, сколько политическими и национальными мотивами. Для М., напротив, именно практический и общественно-политический характер гуситства представлял особый интерес; вероятно, идея поездки в Чехию впервые возникла у него в ходе общения в Цвиккау в 1520–1521 гг. с единомышленниками, к-рые могли ранее бывать в Чехии и рассказывать о состоянии гуситских общин. В бумагах М. сохранился датированный исследователями нач. 1521 г. заголовок письма, адресованного «городским советам всех чешских городов, любящих истинное Христово учение» (см.: *MüntzKGA*. Bd. 2. S. 80–82. N 33). Неудачи в Цвиккау лишь усилили желание М. отправиться в Чехию, где он рассчитывал найти более удобное и обширное поле для проповеднической деятельности.

Точную хронологию поездки М. в Чехию установить невозможно. Предполагается, что сразу после отъезда из Цвиккау М. отправился в Зац (ныне Жатец, Чехия), привлеченный его известностью в качестве одного из центров гусизма. Об обстоятельствах его пребывания в этом городе ничего не известно. После недолгого возвращения в окрестности Цвиккау, вероятно, с целью связаться с друзьями, уладить личные дела и подготовиться к длительной поездке, М. повторно отправился в Чехию и в кон. июня 1521 г. добрался до Праги. По сообщениям хуситов, он был тепло принят местными общинами чеш. братьев, к-рые с одобрением относились к деятельности Лютера и видели в М. его единомышленника (мат-лы источников см.: Ibid. Bd. 3. S. 97. N 53; S. 105–108.



N 60–63; также см.: Ibid. Bd. 2. S. 82–114. N 35–42). О том, что М. не собирався проповедовать в Чехии некое собственное учение, а продолжал ориентироваться на взгляды виттенбергских теологов, свидетельствуют сохранившиеся в автографе «Вопросы для диспута магистра Томаса Мюнцера» (текст см.: *Melanchthon Ph. Werke in Auswahl* / Hrsg. R. Stupperich. Gütersloh, 1951. Bd. 1. S. 23–25 = MüntzKGA. Bd. 1. S. 409–410. N 11). Опираясь на это заглавие, некие исследователи ошибочно считали М. автором тезисов (см., напр.: *Смирин*. 1947. С. 64–68). В действительности это тезисы, представленные Ф. Меланхтоном (1497–1560) при защите в Виттенбергском университете 9 сент. 1519 г.; возможно, автором большинства из них был Лютер (анализ содержания см.: ПЭ. Т. 44. С. 503–504). Вероятно, М. намеревался использовать тезисы при богословских диспутах в Праге; на это указывают как заглавие, так и пометка под тезисами: «Последователь Мартина [Лютера] перед Господом, на расстоянии двух с половиной миль от Праги» (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 132–133). Едва ли М. был согласен со всеми положениями, представленными в этих тезисах. Так, в них проводится жесткое противопоставление страха, связанного с законом, и оправдания, связанного с благодатью, причем подчеркивается, что оправдание есть вменение человеку чужой праведности, т. е. праведности Бога. Эта специфика лютеровского учения об оправдании была далека от религ. интересов М. Однако М. могло быть созвучно утверждение о том, что разум человека не может своими силами прийти к вере; истинная вера и подлинная мудрость появляются только тогда, когда волю человека подчиняет себе благодать. Наконец, в тезисах подчеркивается значение нравственного закона, к-рый дан единым и благим Богом, «вершиной всего»; причем к числу заповедей относятся и «общность вещей» (*communio rerum*), т. е. необходимость справедливого и равного распределения общественных благ. Возможно, именно характерный для Меланхтона повышенный интерес к этическим вопросам привлек внимание М. к тезисам.

Источники не содержат существенных подробностей о пребывании М. в Праге летом и осенью 1521 г. По-видимому, он имел возможность



«Пражское воззвание».  
Автограф Т. Мюнцера.  
1 нояб. 1521 г.  
(Гос. архив, Дрезден)

проповедовать в ряде городских церквей, принадлежавших разным фракциям гуситского движения, однако о содержании его проповедей и о реакции на них чеш. братьев ничего не известно (см.: Ibid. S. 134). В свободное от проповедей и переговоров с единомышленниками время М. внимательно изучал приобретенные им новые издания трудов лат. церковных писателей спмч. *Киприана*, еп. Карфагенского († 258), и *Тертуллиана* (II–III вв.). Эти книги с пометками М. на полях в выполненном по его заказу в Праге общем переплете были найдены в XIX в. и ныне хранятся в б-ке Дрездена. Заметки М. (текст см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 492–520. N 40) свидетельствуют о его полном отказе от следования гуманистическому идеалу рациональной веры: он критически отзывается не только об издателе Тертуллиана гуманисте Беате Ренане (1485–1547), но и о попытках самого Тертуллиана победить еретика *Маркиона* с помощью приведения цитат из Свящ. Писания и их рационального объяснения. Однако М. были очень близки характерная для Тертуллиана уверенность в правоте собственного религ. выбора, рассуждения о превышающей всякую рациональность духовной силе христианства, а также ригористические призывы преобразовать всю жизнь в соответствии с христ. идеалом, соединенные с критикой языческих нравов и противостоящего христианству мировоззрения. В сочинениях спмч. Киприана внимание М. привлекали схожие мотивы: призывы к сохране-

нию Церкви святой и свободной от порока и личная готовность следовать за Христом и терпеть все испытания вплоть до мученичества (подробнее см.: *Matheson*. 1990; также ср.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 137–142).

Заключительный период жизни М. в Праге тесно связан с обнародованием его 1-го сочинения-манифеста – «Пражского воззвания» (сохр. краткая и расширенная нем. версии, а также расширенная лат. версия и чеш. перевод; тексты см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 411–440. N 12; рус. пер. краткой нем. версии: *Мюнцер*. Пражское воззвание. 1989. С. 333–335). Источники не позволяют с надежностью установить, что послужило поводом к написанию этого документа. Краткая нем. версия (сохр. в автографе) датирована 1 нояб. 1521 г., пространная – 21 дек. 1521 г., лат. версия (сохр. в автографе) датирована только годом. Хотя в лит-ре встречается мнение, что М. вывесил «Пражское воззвание» на одной из городских церквей, это предположение не находит подтверждения в хрониках и основывается лишь на формате сохранившегося нем. автографа. Документ не был напечатан и распространялся в списках, вероятнее всего, среди единомышленников М. «Пражское воззвание» открывается прямым обращением М. «ко всей Церкви избранных и ко всему миру»; он заявляет, что хочет представить всем свое исповедание веры. Однако основной текст имеет не положительный, а преимущественно критический характер. Во вступительном разделе М. описывает собственный опыт общения с «учителями» и «священниками»; по-видимому, его критика обращена гл. обр. против католич. духовенства, однако некие высказывания отражают его полемику с Эграном и предвещают те упрёки, к-рые он вносл. высказывал в адрес лютеран. теологов. М. выделяет неск. принципиальных религ. истин, отмечая, что за всю его жизнь никто не смог его им научить: 1) для истинной веры необходимо перенесение внутренних страданий и испытаний, внушающих человеку страх Божий; 2) избранные получают «семикратные» дары Св. Духа, без к-рых человек не может слышать и понимать Бога; 3) весь «порядок» (*ordo*) Бога и творения должен познаваться не путем познания частей, но через познание Бога как «целого» и «совершенного», поскольку только целое



задает «меру для познания природы частей» (см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 436). Последняя мысль, заимствованная из сочинений католич. мистиков и внешне имеющая абстрактно-философский характер, у М. понимается практически и становится основанием для нового подхода к богословию и интерпретации христ. вероучения. М. полагает, что движение от частного к общему (т. е. рассмотрение конкретных богословских вопросов, догматические споры, разбор отрывков из Свящ. Писания и т. п.) никогда не приведет человека к истинной вере. Сначала должно измениться «целое», т. е. избранный Богом для спасения человек должен стать живым храмом Св. Духа, местом постоянного пребывания Бога. Только после «живого», а не просто «интеллектуального» соединения с Богом у христианина появляется возможность правильно судить о всех частных вопросах в свете непосредственного откровения Св. Духа. Основываясь на этом принципе, М. многократно повторяет в «Пражском воззвании» критику в адрес тех пастырей и проповедников, к-рые возвещают учение Свящ. Писания, не имея опыта жизни в Св. Духе. Ссылаясь на историю христ. Церкви, он утверждает, что уже в ближайшие после апостолов времена живое христианство было замещено «книжным» христианством. Источник упадка христианства М. видит в том, что на протяжении почти всей его истории пастыри, отцы Церкви, церковные Соборы занимались изложением и толкованием «мертвой буквы», формально «учения», забыв о том, что Бог не сказал Свое слово только один раз, но всегда говорит через Св. Духа в сердцах всех избранных. По убеждению М., наступившее время восстановления истинной христ. Церкви есть время живой проповеди и пророчества в Св. Духе. В заключительной части «Пражского воззвания» он высказывает такое «пророчество»: если жители Чехии прислушаются к его словам, в этой земле «начнется новая Церковь» и она станет образцом для всего мира; в противном случае Бог позволит туркам уже в самое ближайшее время уничтожить тех, кто не хочет исполнять Его волю. По своему характеру «Пражское воззвание» является кульминацией спиритуалистического индивидуализма М.; в нем почти полностью от-

сутствуют политические или социальные призывы, однако находит яркое выражение представление о том, что личная связь христианина с Богом в Св. Духе есть наивысшая ценность и единственный внутренний критерий религ. истины, которому должны подчиняться все внешние исторические религ. формы (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 143–155).

Хотя нет свидетельств того, что «Пражское воззвание» М. обсуждалось в католич. или гуситских кругах Чехии, его возвращение в Германию вскоре после создания этого документа едва ли может быть случайным. В одной из хроник упоминается, что М. покинул Прагу из-за раздоров, возникших среди разных фракций гуситов (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 107. N 62). Это сообщение может быть интерпретировано двояко: либо сам М. убедился, что ему не удастся собрать чешских сторонников церковных реформ в единое движение для осуществления объявленных в «Пражском манифесте» задач из-за внутренних противоречий в их среде, либо проповедь М. была сочтена нежелательной чеш. братьями, к-рые видели в ней источник раздоров и радикализации.

**Странствия по Германии и полемика с лютеранами (1522–1523).** Основной заботой М. после возвращения в Германию в дек. 1521 г. стал поиск нового места служения, поскольку после отказа от прав на доходы от алтаря в Брауншвейге он лишился единственного постоянного источника средств к существованию. О переговорах и поездках М. в этот период сохранились лишь отрывочные сведения; он посетил мн. города Саксонии, общаясь со знакомыми и единомышленниками, однако нигде не задерживался надолго (подробнее см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 156–158).

Предметом пристального внимания М. был Виттенберг и события т. н. Виттенбергской Реформации (об отношениях М. и виттенбергских теологов в целом см.: Bubenheimer. 2014), происходившие там во время вынужденного отсутствия Лютера, к-рый скрывался в замке Вартбург до пач. марта 1522 г. Сопратники Лютера, в т. ч. Карлштадт и Меланхтон, начали осуществлять в городе программу достаточно радикальных церковных реформ: упразднили католич. мессу и ввели новый чин богослужения с причащением

ем мирян под двумя видами, а также приняли новый церковный устав (подробнее см.: ПЭ. Т. 31. С. 199–202; Т. 42. Р. 146–147; Т. 44. Р. 508–509). По одним сведениям, М. лично побывал в это время в Виттенберге и даже провел некий диспут с И. Бугенхагом (1485–1558) и Меланхтоном; по др. сведениям, он жил в окрестностях Виттенберга (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 163). Однако М. в любом случае был хорошо осведомлен о происходившем, поскольку в городе в это время находились Шторх и Штюбнер, побуждавшие народ к более активным и радикальным реформационным действиям и проповедующие о близком конце света, новой «церкви избранных» и предстоящей ей борьбе с антихристом; именно из-за деятельности в Виттенберге они впоследствии были названы Цвиккаускими пророками. «Пророкам» удалось произвести сильное впечатление на Меланхтона и Карлштадта, однако Лютер в переписке побуждал друзей к осторожности и предостерегал от излишней доверчивости. После того как под влиянием радикальных проповедников народ уничтожил изображения в городской церкви и начал нападать на монахов, недовольство курфюрста Саксонского Фридриха развитием событий в Виттенберге стало столь сильным, что ради спасения дела церковных реформ Лютер спешно вернулся в город и в «Великопостных проповедях» отверг программу радикальной реформации, заявив о необходимости покорности законным властям, любви к ближним и снисхождения к слабым в вере.

Именно в контексте этих событий возникло письмо Меланхтону, которое М., по мнению исследователей, отправил из окрестностей Виттенберга 29 марта 1522 г. (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 127–139. N 47). Письмо открывается заявлением М., что он «всею душою» принимает богословские убеждения виттенбергских теологов, поскольку благодаря их учению спасаются от гибели мн. души избранных. Однако далее М. обвиняет Меланхтона и др. теологов в том, что они берут свое учение из книг, а не из сердца, не слушают голос Бога и надеются на собственную мудрость. Одобряя отмену celibата и брак духовенства, за к-рые выступал в сочинениях этого времени Лютер, М. вместе с тем критикует тех священников, к-рые



больше заботятся о плотских удовольствиях, чем о духовных дарах, отмечая, что такая бесчестность вредит их «освящению» благодатью. Заявляя, что наступило время отделения избранных от отверженных, М. выделяет в качестве критерия, отличающего одних от других, наличие у избранных «страха Божия». С этим понятием он связывает оценку той критики, к-рой виттенбергские теологи подвергали учение о чистилище: отвержение ложного католич. представления о чистилище необходимо, однако это не должно приводить к представлению, что за грехи не бывает наказания; страдание есть единственный путь к буд. покою в Боге. Одобрив литургическую реформу, проведенную в Виттенберге, М. заявляет о ее недостаточности, поскольку реформаторам не удалось в чистоте восстановить апостольскую практику Евхаристии. Наконец, М. решительно осуждает снисходительное отношение Лютера к «младенцам», т. е. к слабым в вере христианам, держащимся за прежние обряды. М. требует не смеиваться с «проклятыми» и «отверженными», а также не «пресмыкаться перед князьями», угрожая, что в противном случае Бог отвергнет и низвергнет самих сторонников компромиссов. Зная о первоначальном благосклонном отношении Меланхтона к «пророкам», М. мог рассчитывать, что тот выступит против примирительной программы Лютера и будет продолжать прежний курс реформ.

Этим надеждам не суждено было сбыться, т. к. Меланхтон решительно поддержал Лютера; о к.-л. его ответе на письмо М. источники не сообщают. Лютер был осведомлен об обращении М. к Меланхтону и считал, что письмо косвенно адресовано ему самому (см.: *Luther M. WA: TR. Bd. 1. S. 600. N 1204*). Он не дал прямого ответа М., однако письмо укрепило его во мнении, что М. действует заодно с Цвиккаускими пророками и др. радикалами. После событий в Виттенберге Лютер стал объединять всех проповедников радикальных реформ и претендовавших на особые откровения Св. Духа «пророков» в одну группу; он видел в них серьезную угрозу для дела Реформации, относился к ним с подозрением и отзывался о них в сочинениях и письмах критически и неприязненно. Единственным единомышленни-

ком М. среди виттенбергских теологов оставался Карлштадт, не одобрявший компромиссы Лютера; вполн. он также был сочтен Лютером опасным радикалом и был вынужден удалиться из Саксонии. Хотя Карлштадта и М. объединяли мн. богословские убеждения, в т. ч. представление, что каждый христианин должен лично переживать присутствие Св. Духа, Карлштадт был самостоятельным проповедником и теологом и не был готов во всем следовать за М. Вполн. М. при личных встречах и в письмах призывал Карлштадта присоединиться к его «союзу избранных» и «новой церкви», однако Карлштадт, выражая в целом благосклонное отношение к религ. убеждениям М., считал его церковную позицию чрезмерно политизированной и несогласной с мирным духом евангельской веры (мат-лы переписки см.: *MüntzKGA. Bd. 2. S. 150–154. N 53–54; S. 285–296. N 84–87; подробнее см.: ИЭ. Т. 31. С. 203–204; Bräuer, Vogler. 2016. S. 173–175*).

После неудачной попытки привлечь на свою сторону виттенбергских теологов М. продолжил поездки по Германии: в сер. апр. 1522 г. он посетил Штольберг (см.: *MüntzKGA. Bd. 3. S. 111–112. N 66*), с июля по окт. жил и тайно проповедовал в Нордхаузене. В датированном 14 июля 1522 г. черновике письма к неизвестному лицу (текст см.: *Ibid. Bd. 2. S. 139–141. N 48*) М. сообщает, что многие обвиняют его в «ниспровержении учения Христа». Решительно отвергая эти обвинения, М. утверждает, что он лишь «показывает всем нечестивым правильнейшую Церковь Иисуса Назорея, установленную предопределением Бога». Всем, кто противостоят «божественной благодати», т. е. собственным противникам, М. предрекает наступление «опаснейших времен». Встречающееся в этом письме краткое замечание свидетельствует об усилении неприязни М. к виттенбергским теологам. По его словам, они «установили то, что не смогли сохранить», т. к. сперва «неразумно болтали об отмене мессы, а затем охотно отказались от своих мнений и вернулись к ее совершению», став из-за этого объектом насмешек (ср.: *Bräuer, Vogler. 2016. S. 168–169*). Общее негативное отношение к виттенбергским теологам М. подтвердил и во время диспута с поддерживавшим лютеранство придворным проповед-

ником В. Штайном († ок. 1553) в Веймаре, где М. находился в нояб.—дек. 1522 г. Краткий перечень обсуждавшихся тезисов свидетельствует о том, что Штайн был сторонником традиционного для лютеранства представления, что вера проистекает из познания Христа через Свящ. Писание. М. отстаивал противоположный подход: сперва необходимо приобрести «знание Бога» через «дух Божий», поскольку без этого чтение Свящ. Писания и внешняя рациональная вера не дадут человеку «опыта веры», т. е. действительного опытного богопознания (см.: *MüntzKGA. Bd. 3. S. 113–114. N 68*).

Конец 1522 и первые месяцы 1523 г. М. провел в сел. Глауха подле Галле (ныне в черте города); он исполнял обязанности капеллана в церкви местного жен. конвента, а также совершал мессы для нескольких братств и проповедовал (см.: *Ibid. Bd. 3. S. 115–122. N 69–73*). По-видимому, богослужения и проповеди М. посещали мн. жители Галле; некоторые вполн. обращались к нему в письмах как к духовному руководителю с благодарностью за наставления и с вопросами (см.: *Ibid. Bd. 2. S. 157–160. N 56*). Неизвестно, по каким причинам М. покинул Глауха, однако сохранилось его прощальное письмо, датированное 19 марта 1523 г. и обращенное к группе единомышленников (см.: *Ibid. Bd. 2. S. 154–157. N 55*). В нем М. сообщает, что с радостью переносит все гонения и страдания за проповедь и дает разъяснение того, как связаны страдание человека и благодатная милость Бога. Ссылаясь на Ис 54. 7 и Ин 16. 7, М. в духе нем. мистиков отмечает, что каждый христианин должен переживать богооставленность, поскольку никто не может обрести милосердие Бога, если прежде не будет оставлен Богом, не научится быть «оставленным» (*vorlassen*) и «безутешным» (*trostlos*). Испытания освобождают место в «бездне души» (*selen abgrunt*), т. е. в самом глубоком духовном центре человека, и это очищенное и просвещенное место наполняется Св. Духом (ср.: *Bräuer, Vogler. 2016. S. 175–180*).

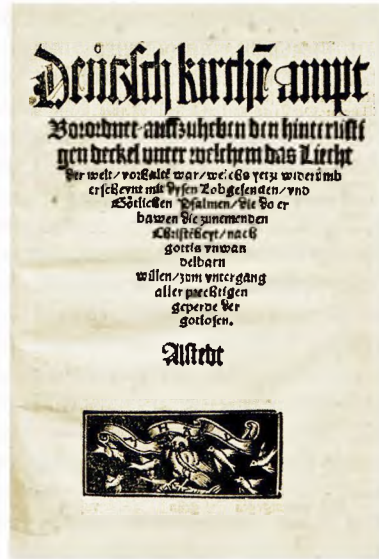
**Церковные реформы в Альштедте (1523–1524).** Весной 1523 г. М. получил предложение занять место приходского священника и проповедника ц. св. Иоанна в г. Альштедт, сравнительно малонаселенном (ок. 700 жителей, включая окрестные де-





ревни), но важном в торговом отношении. Город находился в подчинении курфюрста Саксонского Фридриха, однако инициатором приглашения М. был, вероятнее всего, сборщик налогов Х. Цайс, представлявший в городе интересы курфюрста. Будучи сторонником Реформации, Цайс рассчитывал приобрести в лице М. талантливого проповедника и восполнить недостаток духовенства, возникший после того, как курфюршество покинули не желавшие принимать Реформацию католич. священники и монахи. Вопреки установленным в Саксонии порядкам М. не был представлен курфюрсту Фридриху для утверждения назначения на приход, однако первоначально со стороны властей курфюршества, к-рые продолжали воспринимать его как последователя Лютера, не было возражений против его служения в Альштедте. О начальном периоде пребывания М. в Альштедте сведений почти не сохранилось; известно лишь, что вскоре после прибытия в город он вступил в брак с Оттилией фон Герсен, бежавшей из монаш. обители, к-рая оставалась верной спутницей М. до конца его жизни. У М. сложились доброжелательные отношения со служившим в ц. св. Витберта 2-м городским священником, С. Хаферицем, к-рый приехал в Альштедт после обучения в Виттенбергском ун-те и также был сторонником церковных реформ (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 183–186, 198–199).

Помимо исполнения священнических обязанностей основным занятием М. в первые месяцы жизни в Альштедте стала работа над реформированием богослужения. М. стремился сделать церковные службы доступными и понятными всему народу и лишенными тех элементов, к-рые, по его мнению, отвлекали от истинного богопочитания и становились источниками суеверий. Первой цели служило использование в богослужении только нем. языка, второй цели — отказ от традиц. католич. представления о мессе как о жертве и удалении соответствующих молитв из чина совершения Евхаристии, а также устранение из церковного календаря и богослужебных книг всех праздников в честь святых и отказ от их молитвенного почитания. При этом М. почти не составлял собственных молитв (исключением являются отдельные коллек-



Титульный лист  
кн.: Т. Müntzer. *Deutsch Kirchenamt*.  
Alstedt, 1523

ты и посткоммунионы), предпочитая использовать переведенные на нем. язык традиц. католич. тексты; он устранял из них то содержание, к-рое представлялось ему неудачным, и при необходимости менял их структуру (соответствия указаны в примечаниях к научному изданию текстов в MüntzKGA).

Новый устав богослужения был введен М. на Пасху 1523 г. Вскоре после этого им было издано краткое соч. «Порядок немецкого богослужения в Альштедте» (*Ordnung und berechnung des Deutschen ampts zu Alstadt. Alstedt; [Eilenburg], 1523*; научное изд.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 188–197. N 2), в к-ром без богослужебных текстов излагался порядок совершения тех таинств и обрядов католич. Церкви, к-рые М. посчитал нужными сохранить, — Евхаристии (мессы), Крещения, Брака, причащения больных и погребения. Составление богослужебных чинов, соответствующих новой евангельской теологии, рассматривалось мн. сторонниками Реформации как первоочередная задача. Во время Виттенбергской Реформации Карлштадт совершал мессу по реформированному чину, однако после возвращения в Виттенберг Лютера нововведения были отменены. Вместе с тем Лютер не был принципиальным противником реформирования богослужения; он лишь считал, что народ следует приучать к новым последованиям постепенно и ориентировался на пожелания курфюрста Фридриха, не одобрявшего радикальные изменения в богослужении.

О личной готовности Лютера к литургическим реформам свидетельствует соч. «Формула мессы и причащения» (*Formula missae et communionis*; см.: *Luther M. WA. Bd. 12. S. 205–220*). Этот труд Лютера, содержащий переработку чина мессы, однако сохраняющий использование в ней лат. языка, был опубликован в кон. 1523 г., поэтому обращение к нему М. при работе маловероятно; исследователи полагают, что М. и Лютер, опираясь на общие принципы, пришли к похожим результатам, хотя между их схемами есть и ряд существенных отличий (таблицу соответствия мессы рим. обряда, чина Лютера и чина М. см.: MüntzSB. S. 159–160).

Изложение чина мессы М. начинается с общего замечания о том, что все части богослужения не должны быть непонятной верующим «игрой» (*nit unter dem hutlin tzu spilen*), но должны служить «ободрению и пазиданию всей общины» (*MüntzKGA. Bd. 1. S. 189*). Описание отдельных частей мессы М. сопровождал краткими замечаниями, в к-рых раскрывал собственное видение их религ. и духовного значения для верующих. М. сохранил чин общего покаяния перед мессой, состоящий из 42-го псалма, молитвы священника и ответной молитвы общины (см.: *Ibidem*; ср.: *Ibid. S. 202–203*). Собственно месса начинается с интроита, соединенного с псалмом. М. предписывает петь не отдельные стихи псалма, а весь псалом полностью, подчеркивая, что «ключ Давида» открывает тайны Христа, поэтому в древней Церкви псалмопение было важнейшим элементом богослужения. После псалма поются Кугие и Gloria, в к-рых, по словам М., община восхваляет милосердие Бога, воздает славу Его имени и благодарит Его за вечную жизнь и др. благодатные дары, открытые верующим. Далее следует преподавание мира священником и ответ общины: «И со духом твоим»; этот ответ, согласно М., указывает на веру общины, что в священнике и в верующих пребывает подаваемый от Господа Св. Дух. После *коллекты*, к-рую М. понимает как молитву о собрании воедино из всех верующих одной святой Церкви, следуют чтения из Апостола и Евангелия, сопровождаемые традиц. элементами католич. богослужения: аллилуйей, *градualом* и *секвенцией*. Новшествами





являются предписание М. петь в обычные дни вместо секвенции 51-й (50-й по вост. нумерации) псалом, а также указание, что из Апостола и Евангелия должны читаться главы целиком, а не отрывки. Последнее указание М. обосновывает тем, что народу следует в Церкви узнавать все Свящ. Писание, а не только некие отрывки от него. После чтения Евангелия следуют пение общиной Символа веры и проповедь служащего. Вслед отказа от всех евхаристических молитв, связанных с представлением о Евхаристии как жертве, состав *анафоры* у М. сильно редуцирован (ср. ст. *Капон мессы*); он имеет след. структуру: 1) вступительный диалог (*Dominus vobiscum*); 2) *Praefatio*; 3) *Sanctus*; 4) установительные слова (*Qui pridie*). Объясняя смысл Евхаристии, М. связывает ее с собственным мистическим учением об уподоблении Христу. Согласно М., слова *Sanctus'a* учат христиан тому, что наполняющий небо и землю Бог не находится где-то далеко от них, но приходит в их собственную душу, «что Отец непрестанно рождает Сына в нас и Святой Дух отображает в нас распятого [Христа] через сердечные страдания». Для укрепления в этих внешних страданиях христианам подается в Евхаристии «пища жизни» — воспоминание о Христе, Его сущность и Его слово, так что Сам Христос входит в душу человека как в Свой храм. М. подчеркивает, что неправильно думать, будто люди некими «волшебными» словами заставляют Христа появляться там, где им захочется. В Евхаристии Христос открывается лишь способным Его принять: «Он наполняет алячущих духом, а безбожных оставляет пустыми» (см.: *Ibid.* S. 192–193; анализ см.: *Koch.* 1989). Сразу после установительных слов поется Молитва Господня, предваряемая вступительным возгласом священника. За ней следует песнопение *Agnus Dei*; объясняя его смысл, М. касается вопроса о частной исповеди перед причастием, к-рую он считает излишней и ненужной. По убеждению М., христиане знают из проповедей о собственной греховности и должны постоянно каяться в грехах перед Богом; перед причастием им достаточно вспомнить в молитве, что Христос есть тот Агнец Божий, Который умер за грехи людей и воскрес, чтобы даровать им оправдание

(*MüntzKGA.* Bd. 1. S. 193–194). После причащения верующих под двумя видами служба завершается возгласом «Благодарение Богу» (*Deo gratias*) и краткой молитвой «Благословим Господа...» (*Benedicamus*). В составленных М. последованиях 5 праздничных месс между причащением и заключительной частью мессы помещается также молитва священника (*Postcommunio*). В отличие от большинства др. молитв мессы эти краткие молитвы были составлены самим М. и отражают его представление о значении Евхаристии для христиан. Наиболее показательной в этом отношении является молитва из последования 1-го дня Адвента: «Господи Боже, пребудь всегда с нами, чтобы мы смогли освободиться от наших мерзких пороков, после того как мы неразрывно соединились с Тобой через Дух Христа, Твоего Сына, посредством святых знаков Его Плоти и Крови, Который живет и царствует с Тобой в единстве Святого Духа во век века» (см.: *Ibid.* S. 224).

М. прямо именует «таинством» (*sacrament*) только Евхаристию; статус всех прочих церковных священнодействий и обрядов им не уточняется. В посвященном крещению разделе «Порядка...» М. допускает крещение детей, однако отмечает, что восприемники обязаны понимать все, что происходит при крещении, и объяснить это ребенку при достижении им достаточного для понимания возраста. Последование крещения строится у М. следующим образом (описание традиц. элементов католич. чина см. в ст. *Крещение*): 1) псалом 69 (68 по вост. нумерации); 2) чтение из Евангелия о Крещении Иисуса Христа (Мф 3. 13 и далее); 3) преподание соли; 4) чтение Символа веры; 5) экзорцизмы; 6) помазание маслом; 7) предкрещальный диалог; 8) погружение с призыванием имени Св. Троицы; 9) повязывание на голову плат и вручение свечи (см.: *MüntzKGA.* Bd. 1. S. 195–196). О *конфирмации* М. не упоминает. Совершение брака предполагает чтение псалма, евангельское чтение, а также благословение и наставление от священника (*Ibid.* S. 196). Допуская причащение больных на дому, М. не объясняет богословского смысла этого священнодействия; предлагаемые им молитвы взяты из последования мессы со значительными сокращениями

ми. Погребальное богослужение М. предписывает совершать не до, а после погребения. При похоронной процессии поется Песнь Захарии (*Benedictus*; Лк 1. 68–79), после погребения над могилой поется антифон «*Media vita*», затем народ возвращается в храм, где читаются Апостол (1 Фес 4. 13 и далее) и Евангелие (Ин 5. 24–29), в завершение вновь поется антифон «*Media vita*» (*MüntzKGA.* Bd. 1. S. 197).

Выраженные в «Порядке...» общие принципы М. развили при подготовке 2 др. составленных им для общины Альпштедта богослужебных книг. Над 1-й книгой М. работал на протяжении 1523 г.; она была издана под заглавием «Немецкое богослужение» (*Deutsch kirche ampt. Alstedt; [Eilenburg, 1523];* научное изд.: *MüntzKGA.* Bd. 1. S. 1–187. N 1) и является аналогом католич. *антифонария*, т. е. содержит последования официина. Составление 2-й книги относится к кон. 1523 – 1-й пол. 1524 г.; она вышла под заглавием «Немецкая евангельская месса» (*Deutsch Euan-gelisch Messze. Alstedt; [Eilenburg, 1524];* научное изд.: *MüntzKGA.* Bd. 1. S. 198–266. N 3) и соответствует по содержанию католич. *миссалу*. Церковный календарь и указатель годового распределения чтений из Свящ. Писания в этих книгах отсутствует. Поскольку М. придавал большое значение церковному пению, в изданиях подготовленных им богослужебных книг тексты сопровождаются нотными записями (как священнические молитвы и возгласы, так и песнопения для исполнения всей общиной); в качестве муз. основы М. использовал традиц. католич. григорианское пение. Принципиальным отличием от католич. богослужебных книг является радикальное сокращение числа последований и устранение всех нетипичных элементов отдельных богослужений. М. были выписаны только 5 служб, имеющих одинаковую структуру: для 1-го дня Адвента (М. называет этот праздник «Вочеловечение Христа»; в качестве евангельского чтения предлагается повествование о *Благовещении Пресвятой Богородицы* — Лк 1. 26 и далее), Рождества Христова, Страстей Христовых, Воскресения Христова (Пасхи) и Пятидесятницы (Сошествия Св. Духа на апостолов). В предисловии М. предлагал использовать его книги разделить церковный год на 5 частей в соответствии с эти-



ми праздниками и использовать песнопения праздников в следующие за ними периоды до др. праздника, меняя только псалмы и библейские чтения. Он также допускал употребление др. песнопений по выбору служащего, отмечая, что наиболее важным является сохранение псалмов и библейских чтений, тогда как остальные элементы богослужения являются не божественным установлением, а человеческим созданием, поэтому могут меняться как угодно (см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 200). Из служб суточного круга М. сохранил утреню (Matutinae) с 3 антифонами, 3 псалмами и 3 библейскими чтениями; полунощницу (Laudes) с 5 антифонами, 5 псалмами и одним библейским чтением; вечерню (Vesperae) с 5 антифонами и 5 псалмами, без библейских чтений. При распределении чтений в 5 праздничных богослужениях оффиция М. не делал различия между ВЗ и НЗ, помещая отрывки из них на одинаковые места по тематическому принципу (схему см.: MüntzSB. S. 28–29). Первое чтение мессы в 1 случае взято из ВЗ, в 4 случаях — из Апостола; 2-е чтение мессы во всех 5 последованиях взято из Евангелия. Несмотря на заявленный в «Порядке...» общий принцип читать полностью главу из Апостола или Евангелия, в праздничных последованиях все чтения представлены как небольшие отрывки; при этом псалмы во всех случаях предписывается читать или петь полностью. Богослужебные тексты и песнопения М. переводил с латыни самостоятельно. Чтения из Свящ. Писания и псалмы даются либо в собственном переводе М. (с лат. Вульгаты), либо в переводе Лютера (для тех текстов, перевод к-рых был уже издан и доступен М.). Важное значение имеют переводы традиц. католич. гимнов; работая с их насыщенными богословскими темами и мотивами текстами, М. нередко сильно смещал акценты и привносил близкие ему религ. смыслы (анализ см.: Bräuer, 1974; также ср.: Bräuer, Vogler, 2016. S. 193–195). М. предпринял одну из наиболее ранних и смелых попыток создать нем. реформированное богослужение; при этом он соединял внимательное отношение к предшествующей традиции со стремлением к ясности и доступности богослужения. Богослужебные тексты М. пользовались спросом в Герма-

нии и неск. раз переиздавались; препятствием к их более широкому распространению в протестант. среде были не их недостатки, а негативная репутация М. Однако в Альштедте богослужение совершалось по книгам М. даже после его казни (общий анализ литургических сочинений М. см.: Schulz, 1928; Elliger, 1975. S. 252–360; Henkel, 2015; Bräuer, Vogler, 2016. S. 186–198; сопоставление с аналогичными трудами Лютера см.: Herrmann, 1912).

Спокойная жизнь и успешная проповедническая деятельность в Альштедте в какой-то мере смягчили отношение М. к виттенбергским лидерам Реформации. Он предпринял попытку наладить отношения с Лютером, отправив тому 9 июля 1523 г. выдержанное в весьма доброжелательном тоне письмо (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 160–172. N 57). В первых строках письма М. заверяет Лютера в том, что он никогда не сомневался, что тот «заботится не о своем, а об общем деле», т. е. о деле евангельской проповеди и церковных реформ. Далее М. обращается к рассмотрению взаимных обид и обвинений, связанных с ситуацией в Цвиккау. Он отмечает, что был сильно удивлен и огорчен, когда Лютер потребовал от него поддерживать мир и дружбу с Эграном; М. заявляет, что не мог поступить против совести, и повторяет прежние обвинения в адрес Эграна. М. решительно отвергает свое участие в народном возмущении в Цвиккау, а также свое единство с Цвиккаускими пророками, подчеркивая, что уже давно не знает, чему они учат, и оставляя их суду Божию. Переходя к разбору обвинений, касающихся его учения, М. излагает представление о «живом Боге», о необходимости для каждого христианина непосредственного богообщения. По его словам, христиане через Христа и Св. Духа наполняются «духовными и невыразимыми мудростью и пониманием»; они убеждаются в истинности христ. учения не от человека, но слушая Самого Бога. М. также высказывает принципиальное его мнение, что опытные богопознание и богообщение невозможны без предшествующего уподобления Христу в страданиях. Состояние богооставленности и состояние благодати чередуются; переживая удаление от него Бога, человек научается вере и твердому упованию на Бога,

Который являет Себя в знамениях и откровениях. М. подчеркивает, что он не принимает никаких «экстазов» и «видений» без проверки, и выражает уверенность, что содержание его веры полностью соответствует Свящ. Писанию. Письмо М. было получено в Виттенберге, однако прямого ответа на него Лютер не дал. О его реакции на письмо и в целом на деятельность М. в Альштедте известно из датированного 3 авг. 1523 г. письма личному секретарю курфюрста Фридриха Г. Спалатину (1484–1545), к-рый был близким другом и верным союзником Лютера (текст см.: Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 120 = MüntzKGA. Bd. 3. S. 123–124. N 75). Упомянув о своей встрече с Цайсом, Лютер отмечает, что просил того «устранить от себя дух пророка Томаса». Далее Лютер разъясняет свое отношение к М.: он не принимает претензий М. на обладание неким «пророческим духом»; его удивляет, что М., с похвалами отзываясь о его учении, вместе с тем считает это учение недостаточным и ищет какие-то новые знания и откровения; он заявляет, что выражения М. не соответствуют Свящ. Писанию и производят впечатление слов безумца или пьяного. Лютер обвиняет М. в том, что тот избегает встречи с ним и не хочет вступить в прямой диспут для сравнения учения и выяснения истины. Вероятнее всего, Цайс сообщил М. о содержании бесед с Лютером. Последующие поступки Лютера укрепили уверенность М. в том, что Лютер пытается использовать свое влияние для дискредитации М. и прекращения его проповеднической деятельности. Убедившись во враждебном отношении Лютера, М. более не пытался с ним примириться и вполн. перешел к острой публичной полемике (ср.: Bräuer, Vogler, 2016. S. 199–201).

О желании М. оправдаться от обвинений в том, что он является подстрекателем к бунтам, свидетельствует датированное 18 июля 1523 г. «Письмо к братьям в Штольберге» (Ein ernster sendebrief an seine lieben bruder zu Stolberg. [Eilenburg, 1523]; текст черновика и окончательного варианта см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 173–184. N. 59), к-рое М. опубликовал в виде памфлета. В «Письме...» М. называет «глупостью» (torheit) надежду нек-рых христиан на то, что Бог незамедлительно придет им на помощь в их борьбе с несправедливыми



и что они смогут устроить земное справедливое «царство Божие» (*regiment Gottes*). М. настаивает, что путь к Богу — это путь неизбежных внешних и внутренних страданий, «нищеты духа» (ср.: Мф 5. 3). Подлинны христиане, т. е. приобретшие нищету духа «избранные», должны лишиться «всякой надежды на всякое творение». В существовании «тиранов», т. е. жестоких властителей, М. видит прямое действие Бога, который хочет научить избранных терпению, лишая их посредством неправедных правителей всевозможных земных благ. Ссылаясь на места ВЗ, где говорится, что цари поставлены Богом в наказание народу (1 Цар 8. 5–22; Ос 13. 11), М. понимает это наказание в духе своей концепции богооставленности, как «искушение», к-рое учит верных Богу людей надеяться только на Него и искать только Его славы. М. заявляет, что в мире еще слишком мало истинных христиан, чтобы Бог установил для них внешнее царство, однако он предвещает, что после времени страдания наступит время «христианского царства» (*christlich regiment*), в к-рое соберутся избранные со всей земли и к-рое невозможно будет сокрушить никаким оружием. Внешне содержание «Письма...» может показаться противоречащим позднейшим призывам М. к активной борьбе с печесливными правителями и его собственной стратегии поведения. Однако в действительности даже в этом наиболее компромиссном документе М. не отвергает прямо право христиан на борьбу с «тиранами», но лишь отмечает, что время такой борьбы еще не настало и для вступления в нее требуется сперва очистить себя страданием и научиться возлагать всю надежду на Бога. Ориентируясь на принципы ВЗ, М. относил принцип терпения лишь к «нечесливным» правителям, к-рые внешне угнетают христиан, лишая их земных благ. В случае же «безбожных» правителей, посягающих на саму христ. веру и пренебрегающих евангельской проповеди, как свидетельствуют его поступки уже в этот период, М. считал оправданным переход от терпения к противостоянию.

Богослужение на нем. языке и проповеди М. привлекали в Альштедт значительное число жителей окрестных городов и селений, многие из которых входили во владения князей, сохранявших верность католич.

Церкви. Особое неудовольствие деятельности М. вызывала у Эрнста II (1479–1531), графа Мансфельд-Вордербургского, резиденцию которого в замке Хельдрунген отделяли от Альштедта всего ок. 20 км. Опираясь на имперское законодательство, летом 1523 г. гр. Эрнст запретил всем своим подданным посещать богослужения в Альштедте. М. выступил с резкой критикой этого распоряжения графа в проповеди, произнесенной 13 сент. 1523 г. Согласно офици. жалобе, к-рую граф подал 21 сент. 1523 г. в городской совет Альштедта, М. в проповеди называл его «еретическим мерзавцем и кровоопийцей, а также другими злыми и клеветническими словами» (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 124–125. N 76). Граф потребовал, чтобы М. был арестован и подвергнут суду за оскорбление его чести и клевету. В ответном письме городской совет заявил, что не будет вмешиваться в духовные вопросы и готов начать расследование дела лишь в том случае, если получит приказ курфюрста Саксонского (см.: Ibid. S. 125. N 77). К письму были приложены объяснения 2 городских проповедников — М. (см.: Ibid. Bd. 2. S. 194–199. N 63) и поддерживавшего его Хаферитца (см.: Ibid. Bd. 3. S. 126. N 78). М. в своем объяснении заявил, что его высказывания не являются клеветой: поскольку граф «запретил святое Евангелие» и «скрыл ключ к познанию Бога от народа», он сделался хуже язычника и заслуживает любых оскорблений. М. обещал, что будет проповедовать и писать против него, не смотря на любые угрозы. Под этим объяснением М. подписался не только своим именем, но и красноречивой характеристикой самого себя — «истребитель неверующих» (*eyn verstorer der vnglaubigen*; возможно, аллюзия на Иер 4. 7). Гр. Эрнст после получения ответа переслал все документы курфюрсту Фридриху с повторной жалобой и просьбой об аресте М. (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 127–128. N 79). Городской совет Альштедта по запросу курфюрста отправил ему разъяснение относительно сложившейся ситуации; М. также обратился к курфюрсту с вежливым и почтительным письмом. Он заявлял, что призван Богом на проповедь Евангелия, за к-рую переносит нападки, а также свидетельствовал о своей готовности доказать соответствие своего учения Свящ. Писанию перед любой ком-

петентной комиссией уполномоченных церковных лиц или теологов (см.: Ibid. Bd. 2. S. 199–206. N 64). По-видимому, разъяснения М. удовлетворили курфюрста Фридриха, к-рый не стал принимать к.-л. меры против него, а в ответе графу сообщил, что считает достаточным для исчерпания конфликта данное М. обещание не допускать дальнейших оскорблений (см.: Ibid. Bd. 3. S. 130–131. N 82). Гр. Эрнст не был удовлетворен таким решением, однако не мог оказать никакого воздействия на могущественного курфюрста и чувствовал себя в безопасности под его защитой М.; хотя на некоторое время конфликт затих, ни граф, ни М. не забыли взаимных претензий.

М. с воодушевлением воспринял оказанное ему курфюрстом Фридрихом покровительство. Во время поездки в Нюрнберг в нояб. 1523 г. курфюрст провел ок. 10 дней в своем замке в Альштедте; хотя источники не сообщают о его встрече с М., исключать ее нельзя. М. осознавал, что основная опасность для его проповеднической деятельности исходит не от властей города или курфюршества, к-рые были вполне лояльны по отношению к нему, а от Лютера и его единомышленников, к-рые распространяли слухи о политической неблагонадежности и еретических взглядах М. Желая убедить курфюрста Фридриха и др. влиятельных лиц в своей правоте, М. согласился принять участие в беседах с лютеран. теологами; в их организации деятельное участие принимал Спалатин. На 1-м собеседовании, предположительно прошедшем в кон. 1523 г., лютеран. сторону представлял эрфуртский лютеран. проповедник и друг Лютера И. Ланг (+ 1548) с 2 спутниками; вместе с М. выступал С. Хаферитц. В марте 1524 г. Ланг в сопровождении одного из ближайших сподвижников Лютера Ю. Йонаса (1493–1555) провел в Альштедте еще одно собеседование с М. О ходе бесед и круге обсуждавшихся тем ничего не известно; вероятно, лютеран. теологам не удалось доказать предполагаемый еретический характер учения М., поскольку никаких негативных последствий для него собеседования не имели (см.: Bräuer. Vogler. 2016. S. 207–208, 213).

По мнению исследователей, основное теологическое содержание собеседований и сопутствующих переговоров М. со Спалатином отражено



в 2 трактатах, изданных М. в 1-й пол. 1524 г. Соч. «Протестация» (*Protestation odder empietung. Alstedt [= Eilenburg], 1524; научное изд.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 267–287. N 4*) формально посвящено теме христ. крещения, однако М. касается в нем и многих др. вопросов. Ссылаясь на Евангелие от Иоанна (Ин 3. 5), М. подчеркивает, что внешнее принятие таинства Крещения еще не делает человека христианином и избранным. Нужно не только рождение от воды, но и рождение от Св. Духа, о чем, по убеждению М., историческое христианство почти полностью забыло. М. связывает плачевное состояние христ. Церкви с тем, что опыт жизни в Боге оказался заменен верой «книжников». Содержание многократно повторяющихся нападок на книжников свидетельствует о том, что М. относил к их числу не только представителей католич. Церкви, но и лютеран. проповедников, к-рых он считал рассуждающими о вере без необходимого опыта общения с Богом в Св. Духе. М. критиковал близкую по содержанию к учению Лютера веру в «сладкого как мёд Христа» (*honigsussen Cristum*), понимая под ней представление, что можно получить спасение без страданий и трудов. С этой т. зр. он отрицательно оценивает практику крещения младенцев, которые не могут быть крещены Св. Духом, поскольку не осознают происходящего с ними (см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 272). Хотя М. не упоминает прямо имя Лютера, его высказывания о легкой вере обращены именно против учения вittenбергских теологов. По словам М., мнение о том, что «вера, а не дела» делает человека праведным перед Богом, не дает человеку познать силу Бога и понять, что в действительности человек приходит к вере в результате «дела Бога», т. е. практически переживая свое отделение от Бога и Его явление в душу как Спасителя, а не просто на словах заявляя о своей вере (Ibid. S. 280–283). М. подчеркивает, что восприятие благодати Бога не является пассивным бездействием; человек должен «расставаться со всеми вожделениями и с высочайшим трудом ожидать слова и обращения Бога» (Ibid. S. 283). Похожие идеи М. представил и в соч. «О притворной вере» (*Von dem getichten glawben. Alstedt [= Eilenburg], 1524; научное изд.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 288–299. N 5*).

Вероятно, М. отправил его Спалатину в Веймар в нач. дек. 1523 г., однако издание с нек-рыми изменениями вышло уже после публикации «Протестации». К этому сочинению тематически примыкает опубликованное вместе с ним письмо М. Цайсу от 2 дек. 1523 г. (текст см.: Ibid. Bd. 2. S. 208–217. N 65); в нем М. излагает центральную для его религ. мировоззрения концепцию уподобления Христу через страдание. Само понятие «притворная вера» у М. возникло как антитеза встречающемуся в НЗ понятию «непритворная вера» (см.: 1 Тим 1. 5; 2 Тим 1. 5; в Синодальном переводе — «нелицемерная вера»; в Вульгате — «fides non ficta»). Понятие «притворная вера» служит у него для обозначения тех элементов лютеран. учения о вере, к-рые он считал ошибочными, в т. ч. мнений, что для приобретения веры достаточно читать Свящ. Писание и слушать проповедь, что путь к вере может быть легким и приятным, что спасение возможно без трудов и страданий. Определяя христ. веру в согласии с Лютером как «уверенное предание самого себя слову и обетованию Христа», М. подчеркивает, что речь идет не о внешнем слове, в т. ч. не о слове Свящ. Писания, но о внутреннем голосе живого Бога. Хотя содержание, произносимое этим голосом, согласно с содержанием Свящ. Писания, оно не имеет смысла и остается мертвой буквой для всех, кто не пережили опытно в собственной душе присутствие Св. Духа. Рассуждения о природе «непритворной веры», в к-рых отчетливо прослеживается влияние нем. мистики, М. повторяет и в др. сочинениях 1523/24 гг. В их число входят «Толкование на 19-й Псалом» (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 240–252. N 75), письмо от 14 дек. 1523 г. жившему в Айслебене плавильщику руды К. Майнхарду, одному из последователей М. (текст см.: Ibid. S. 218–222. N 69), письмо проповеднику от марта 1524 г. из Шнеберга Г. Аманду (текст см.: Ibid. S. 224–234. N 72). В письме Аманду М., соедняя язык Свящ. Писания с языком нем. мистики, рассуждает на тему уподобления Христу и становления «единообразным» с Ним. По утверждению М., когда человек ищет истинную веру, Бог открывает ему ее не в буквах Свящ. Писания, но Сам «пишет грифелем Своего Духа в глубинном месте души (ар-

grundt der seln), чтобы человек познал, что он есть сын Божий, а Христос есть наивысший среди сынов Божиих» (Ibid. S. 230; ср.: 2 Кор 3. 3; подробнее о содержании сочинений см.: *Bräuer, Vogler. 2016. S. 207–224*).

После марта 1524 г. положение М. в Альтштедте осложнилось, т. к. его последователи разграбили и сожгли в поле близ Альтштедта католич. капеллу, принадлежавшую жен. мон-рю Наундорф. Участие самого М. в этой акции подтвердить невозможно, однако в проповедях он рассуждал о допустимости и даже необходимости подобных актов борьбы с «безбожием»; в посл. во время допроса он заявил, что лишь присутствовал при разрушении капеллы, но не участвовал в нем. Несмотря на сравнительно небольшой материальный ущерб, в соответствии с имперским правом осквернение и разрушение храма было тяжким преступлением. Аббатиса мон-ря и поддерживавшие ее католич. князья воспользовались этим поводом, чтобы обратиться к курфюрсту Фридриху с требованием строго наказать М. и его сторонников. Инициатором расследование, курфюрст поручил провести его своему брату, герцогу Саксонскому Иоганну Твёрдому (1467–1532; вполн. курфюрст Саксонии). Тот потребовал от Цайса и городского совета арестовать виновных и отправить их для судебного разбирательства в Веймар, где находилась канцелярия курфюршества. Хотя самому М. арест не грозил, это требование вызвало у него возмущение, к-рое он выражал в проповедях. Политика герц. Иоганна и сопротивление ей М. стали причиной раскола в ранее выступавшем единым фронтом против католиков лагере сторонников М., т. к. Цайс вынужден был повиноваться герц. Иоганну, а городской совет и старосты цехов выступали решительно против любых арестов «за веру» (подробнее о ходе событий см.: *Bräuer, Vogler. 2016. S. 225–230*). О том, что вдохновителем протестов и непокорности городского совета был М., красноречиво свидетельствует письмо совета герц. Иоганну, отправленное в сер. июня 1524 г. (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 252–256. N 76). В письме выражается общая покорность законным властям, однако вслед за этим приводятся частые использовавшиеся М. для обоснования его представлений о назначении светской власти слова ап. Павла



о том, что начальствующим дан меч «для наказания злодеев и безбожников, а также для защиты благочестивых» (ср.: Рим 13. 3–4). Эти слова в письме интерпретируются в том смысле, что власти курфюршества обязаны сами искоренять «безбожие» сторонников католич. Церкви, а не дожидаться, пока «истинные христиане», не выдержав оскорблений Евангелия и соблазнов, сами начнут выступать против нечестия. В письме подчеркивается, что в капеллу собирався суеверный народ, «чтобы молиться и поклоняться дьяволу под именем Марии», поэтому разрушение такого «языческого» храма вполне оправдано. Ссылаясь на слова ВЗ: «...не давай руки твоей нечестивому» (Исх 23. 1), составители письма заявляют, что властям курфюршества не следует поддерживать «безбожных» монахов и монахинь и наказывать тех истинных христиан, к-рые совершили благое дело. Заключается письмо типичным для М. выражением готовности страдать за веру: «Если к нам будет применено насилие, то пусть знает весь мир и особенно благочестивые избранные Божии, что мы готовы страдать ради этого и становиться единообразными (gleichformig) Иисусу Христу, всегда сохраняя благодать в подлинном страхе Божиим» (MüntzKGA. Bd. 2. S. 256). Поскольку компромисса с городским советом достичь не удавалось, Цайс в донесении курфюрсту Фридриху порекомендовал тому дать возможность М. открыто выступить перед властями курфюршества и теологами с защитой своего учения; если его учение будет найдено правильным, тогда и его последователей можно освободить от наказания. Однако курфюрст был непреклонен: об учении пусть судит Бог, а виновные в конкретных преступлениях должны быть наказаны (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 229–230).

Несмотря на отказ курфюрста Фридриха провести офиц. слушание по поводу учения М., возможность защитить свои взгляды перед высшими лицами курфюршества вскоре М. представилась. 12 июня 1524 г. герц. Саксонский Иоганн с сыном герц. Иоганном Фридрихом Великодушным (1503–1554; вполн. курфюрст Саксонский) и большой свитой остановился в Альштедте по пути из Хальберштадта в Веймар. На следующий день утром М. про-

изнес перед герцогом и его спутниками проповедь, часто обозначаемую условным названием «Проповедь перед князьями» (Fürstenpredigt); в действительности проповедь была издана М. под отражающим ее тему названием «Истолкование второй главы Книги пророка Даниила» (Ausslegung des andern vnterschyds Danielis dess propheten. Alstedt, 1524; научное изд.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 300–321. N 6; анализ содержания см.: Riedl. 2016). Вопреки встречающимся в исследовательской литературе утверждениям, выступление М. не имело офиц. статуса защитительной речи перед князьями или представления учения, а являлось обычной церковной проповедью. Однако М. воспользовался случаем, в т. ч. и для того, чтобы косвенно выразить свою позицию в конфликте из-за разрушенной капеллы. Начальную часть проповеди М. посвятил изложению традиц. тем его сочинений. Он красочно описывал упадок христ. Церкви, наступивший из-за того, что уже в скором времени после смерти апостолов знание о живом Боге было потеряно и на место истинного Бога был поставлен красивый золотой и деревянный идол (hergott), почитанию которого служат все ложные проповеди, суеверия и обряды (см.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 305). Мертвому христианству, над к-рым смеются все иноверцы, М. противопоставлял христианство избранных, последователи к-рого получают видения и откровения от Бога, поэтому имеют живую веру и обладают знанием истинной воли Бога. По словам М., если человек не услышал «внутреннего слова в глубине души посредством откровения Бога», если он не принял «живое свидетельство Бога», то «он не может знать о Боге ничего существенного, даже если он поглотил сотни тысяч Библий» (Ibid. S. 310). Намекая на Лютера, М. предлагает всем, отрицающим необходимость для христиан откровений и видений, убедиться в своей неправоте на примере многочисленных описанных в Библии видений святых людей, в т. ч. и видения прор. Даниила. Занимающее 2-ю часть проповеди рассуждение об этом видении М. превращает в изложение собственной политической и религ. программы. Описываемое в Книге пророка Даниила 5-е царство, представленное как смесь из железа и глины

(см.: Дан 2. 41–43), согласно М., обозначает Свящ. Римскую империю, к-рая за ее нечестие и отступление от христианства должна быть разбита «камнем» (Дан 2. 45), т. е. истинным Евангелием и действием Св. Духа. М. завершает князей, что бедняки и крестьяне уже видят этот камень; он постоянно растет и превращается в гору, поэтому все сопротивляющиеся ему обречены на гибель. По словам М., те князья, к-рые преследуют верующих в Евангелие, не устоят против камня и будут сметены своим собственным народом. Он призывает правителей Саксонии без опасений встать на «краеугольный камень», т. е. на истинную веру во Христа, и присоединиться к «делу Евангелия» (MüntzKGA. Bd. 1. S. 314–316). Сравнивая себя с новым прор. Даниилом, задача к-рого заключается в указании земным властителям правильного пути, М. призывает князей использовать данный им Богом меч так, как этого требует Бог. Заявляя, что наступило время окончательного отделения избранных Богом христиан от проклятых Им безбожников, М. подчеркивает, что в это решающее время меч правителей должен служить делу отделения и истребления тех, кто сопротивляется Евангелию: «Если безбожные люди препятствуют благочестивым, они более не имеют права жить» (Ibid. S. 317). М. проводит четкое различие между 2 группами сохраняющих верность католич. Церкви противников Евангелия из числа князей и духовенства. Те, кто просто не соглашаются присоединиться к истинным христианам, должны быть «извергнуты», т. е. низложены и изгнаны, тогда как тех, кто ведут активную борьбу против христиан, следует убивать «без всякой милости» (Ibid. S. 319–320). Для подтверждения соответствия своих призывов Свящ. Писанию М. приводит перечень мест ВЗ, в которых рассказывается, как праведники и пророки уничтожали безбожников, язычников и нечестивцев. Подчеркивая, что иного пути для возвращения христ. Церкви в ее надлежащее первоначальное состояние нет, М. предупреждает князей, что если они не будут использовать меч угодным Богу образом, он будет у них отнят и они сами окажутся в числе врагов Бога (Ibidem). Отсутствие в источниках сообщений о к.-л. реакции герц. Иоганна и его окружения на



пророчества и призывы М. свидетельствует о том, что представления о необходимости немедленного установления «нового порядка» и начала борьбы с «врагами Евангелия» не были близки правителям Саксонии. В этот период они предпочитали следовать учению Лютера о разделении светской и духовной властей, в соответствии с к-рым защита истинной религии не должна превращаться в нападение, т. е. не требует насильственного воздействия на представителей иных религ. взглядов даже в случае их прямой враждебности истинному учению (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 231–236).

Лютер, внимательно следивший за деятельностью М. и знавший от Сплатина о конфликте властей курфюршества и горожан Альштедта, относился к М. все более неприязненно. В датированном 18 июня 1524 г. письме герц. Иоганну Фридриху (текст см.: Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 305–308. N 753) он, называя М. «сатаной в Альштедте» (Satan zu Allstedt), предлагал не устраивать с ним диспуты, а выдворить его за пределы Саксонии, в католич. княжества, чтобы там во враждебной обстановке М. продемонстрировал, действительно ли он является «непреклонным героем» и справедливы ли его претензии на обладание особым пророческим «духом». В ответном письме Иоганн Фридрих соглашался с суждениями Лютера и предлагал ему возглавить визитации приходов Саксонии, по результатам к-рых «педостойные проповедники» могут быть смещены с кафедр «при поддержке властей». Иоганн Фридрих в июле в духе Лютера признавал М. «сатаной», к-рый «всецело попал во власть дьявола» (см.: Ibid. S. 310–311. N 754 = MüntzKGA. Bd. 3. S. 170–171. N 110). Не довольствуясь личными переговорами, в июле 1524 г. (возможно, после того как до него дошли сведения о проповеди М. перед князьями) Лютер принял решение обратиться к правителям Саксонии публично и издал соч. «Письмо к князьям Саксонии о мятежном духе» (Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurischen geyst; текст см.: Luther M. WA. Bd. 15. S. 199–221). Желание Лютера выступить с открытой критикой в адрес М. может объясняться как недовольством тем, что издаваемые М. в Альштедте сочинения распространяются по Германии, так и опасением,

что курфюрст Фридрих или герцог Иоганн могут прислушаться к пророчествам, проповедям и аргументам М. и согласиться с предлагаемой им программой насильственной Реформации, альтернативной компромиссной программе Лютера. Инициатива в данном случае исходила не от Саксонского двора, где недовольство Лютера радикальными проповедниками целиком разделял только герц. Иоганн Фридрих. Курфюрст Фридрих и герц. Иоганн были более снисходительны к радикалам, не видели в их проповедях серьезной опасности и даже считали, что провоцируемая ими конфронтация с католич. князьями может быть в определенных случаях политически полезна. Вслед этого Лютер видел первоочередную по важности задачу в разъяснении князьям той церковной и политической опасности, к-рая, по его мнению, была связана с деятельностью радикалов; этими соображениями определялись резкость и решительность его критики. После краткого насмешливого упоминания о претензии М. и его последователей на наличие у них особого «духа» и особых «страданий», Лютер переходит к наиболее важной для него теме полемики: вопросу о том, допустимо ли христианам обращать меч против нечестивых правителей. Ссылаясь на пример Иисуса Христа, признавшего власть Пилата Понтия установленной от Бога и отказавшегося от претензий на земную власть (см.: Ин 18. 36; 19. 11), и толкуя аналогичным образом высказывание ап. Павла о правителях (Рим 13. 1–4), Лютер обвиняет М. в наличии у него «сатанинского» желания под видом защиты Евангелия путем незаконного бунта получить земную власть, к-рой подлинны христиане не стремятся (см.: Luther M. WA. Bd. 15. S. 212). Лютер упрекает М. в том, что тот побуждает к насильственным действиям, разрушениям храмов и уничтожению изображений, сам находясь в безопасности во владениях саксонских правителей. По словам Лютера, подлинная борьба христиан за истину совершается не кулаками или мечами, а страданиями и проповедью: «Христос и Его апостолы не разрушали храмы и не разбивали изображения; они завоевывали сердца словом Божиим, после чего [языческие] храмы и изображения разрушились сами собой» (Ibid. S. 219). «Альштедт-

ский дух», по заключению Лютера, не приносит плодов мира и любви, а приносит противоположные плоды, поэтому он не является благим духом (Ibid. S. 217–218). Признавая, что в ВЗ Бог давал евр. народу повеления уничтожать нечестивых людей и врагов Бога, Лютер указывает, что подобные повествования и высказывания Свящ. Писания нельзя применять к любому времени и любой ситуации. Если у евр. народа были доказательства того, что он исполняет волю Бога, то М. не предъявил ни одного доказательства своего «пророческого призвания» и того, что его призывы к насилию вдохновлены духом от Бога, а не злым духом (Ibid. S. 220). Отмечая, что никакой дух не следует принимать без испытания (ср.: 1 Ин 4. 1), Лютер призывает М. не уклоняться от разъяснения своего учения перед уполномоченными властями теологами и не прятаться за различными отговорками.

В июле 1524 г. ситуация в Альштедте и его окрестностях с каждым днем становилась все более напряженной. Под влиянием проповедей М. тайные общины его сторонников стали появляться в городах и деревнях, отпавшихся к владениям католич. князей, к-рые по большей части в религ. отношении ориентировались на политику герц. Саксонского Георга Бородатого (1471–1539), ревностного сторонника католицизма и ведущего политического противника саксонских курфюрстов. Учащались случаи издания католич. князьями запретов местным жителям посещать проповеди в Альштедте. М. в проповедях угрожал таким князьям не только гневом Божиим, но и тем, что его сторонники обратят против них меч. Такие сторонники действительно были, однако точно определить их число и готовность до конца следовать за М. невозможно. О колебаниях самого М. между стратегией христианского терпения и стратегией активного противостояния «безбожникам» свидетельствуют его обращения к жителям и городскому совету Зангерхаузену, находившегося в подчинении герц. Георга, связанные с объявленным герцогом запретом посещать проповеди в Альштедте и преследованиями по отношению к нарушителям. В 1-м письме своим единомышленникам, написанном еще до ареста нескольких заподозренных, М. гл. обр. призывал к терпеливому



перенесению возможных страданий за веру (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 265–274. N 80). Во 2-м письме тон М. становится гораздо более резким и решительным: он сообщает, что уже существуют более 30 союзов избранных (*mehr denn 30 anschlege vnd vorbundtnis der ausserwelten*) в разных местах, и прозрачно намекает, что сердца тиранов ожесточены для того, чтобы затем Бог смог с корнем их истребить (текст см.: Ibid. S. 277–281. N 82; рус. пер.: Мюнцер. Пражское воззвание. Письма. 1989. С. 335–336). В письме городскому совету М. призывает его членов не допускать преследований христиан, не сопротивляться Св. Духу и принять Евангелие. Он предупреждает, что с трудом сдерживает народ, к-рый давно уже хочет «побеспокоить» (*belestigen*) советников, т. е. напасть на них (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 281–285. N 83).

Из отправленного в Веймар анонимного доноса, составленного примерно в это же время, можно заключить, что М. в проповедях нападал не только на католич. князей, но и на правителей курфюршества Саксония, замечая, что они не понимают Евангелия и не хотят ему следовать (см.: Ibid. Bd. 3. S. 145–146. N 96). В письме Цайсу от 22 июля 1524 г. М. предупреждал, что если князья Саксонии не выступят в поддержку простого народа и не защитят его от притеснений со стороны католич. князей, беспорядков и смуты избежать не удастся, поскольку «народ не будет верить своему господину», видя, что тот совсем не дорожит верой. Отмечая, что противников евангельской веры, преследующих христиан, следует «душить как бешеных собак», М. предрекал, что власти недостойных правителей скоро придет конец и «власть перейдет к простому народу» (*dem gemeinen volck gegeben werden*; см.: Ibid. Bd. 2. S. 297–307. N 90; рус. пер.: Мюнцер. Пражское воззвание. Письма. 1989. С. 336–338). Во 2-й пол. июля 1524 г. представление о том, что на правителей надеяться бесполезно и что «избранные» христиане перед лицом угрожающей им опасности должны объединиться в «союз» (*bundt*), чтобы защищать свою веру силой оружия, становится основной темой проповедей М. В произнесенной 24 июля проповеди М. для обоснования этой идеи ссылался на повествование из Четвертой книги Царств о «завете»,

т. е. обязательстве «последовать Господу и соблюдать заповеди Его и откровения Его и уставы Его от всего сердца и от всей души», в который вступили царь Иосия и весь народ (см.: 4 Цар 23. 1–16). М. указывал, что сразу после заключения этого «завета» или «союза» царь при поддержке народа занялся разрушением языческих святилищ, причем в ходе этого он одних жрецов изгнал, а других – заколол (см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 316–322. N 93). Вероятно, в тот же день ок. 500 поддерживавших М. жителей Альштедта и представителей др. городов, собравшись в помещении городского совета, принесли клятву «защитить слово Божие». Сохранившиеся в источниках скудные сведения не дают ответа, что подразумевалось под этой «защитой» и в какой мере основанный М. «Альштедтский союз» предполагал принятие конкретных мер по отношению к противникам евангельской проповеди. Позднейшие суждения оппонентов М. о том, что он планировал масштабное восстание, едва ли соответствуют действительности; вероятно, речь шла лишь о координации совместных действий и взаимной поддержке в случае усиления давления со стороны властей (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 241–244). Однако правители курфюршества осознавали, что даже достаточно мирный союз может при обострении обстановки стать причиной беспорядков и бунтов. Сразу же после получения известий о создании союза герц. Саксонский Иоганн вызвал членов городского совета Альштедта и М. в Веймар для объяснений. М. без промедления и выдвижения каких-либо условий явился в Веймар; это свидетельствует о том, что он сохранял доверие к властям Саксонии и не рассматривал организованный им союз как средство борьбы против них.

Слушания в герцогской канцелярии состоялись 31 июля и 1 авг. 1524 г. (протокол см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 151–156. N 99). М. было задано 3 вопроса: 1) призывал ли он в проповеди организовать «союз против безбожных» (*bundtnus wider die gotlossenn*), обосновывая это текстами Свящ. Писания; 2) допускал ли он в проповедях критические высказывания и оскорбления в адрес властей курфюршества; 3) учил ли он чему-то, что не находит подтверждения в Свящ. Писании. М. за-

явил о своей невинности по всем 3 пунктам: он не призывал к заключению союза, а лишь указал, что такие действия согласуются с Писанием; он не оскорблял правителей; он готов дать подробное обоснование того, что все его проповеди соответствуют Писанию. По результатам объяснений было вынесено решение: М. предписывалось вернуться в Альштедт и ждать решения курфюрста Фридриха о дальнейшем ходе расследования, а также быть готовым дать полный отчет о своем учении перед назначенными герцогом теологами (вероятно, предполагалось убедить М. изложить его учение в Веймаре перед Лютером в качестве эксперта). Городским чиновникам было объявлено, что герц. Иоганн поддерживает проповедь Евангелия и не будет ей препятствовать, однако союз должен быть распущен как незаконный, а издание книг М. должно быть немедленно прекращено. После возвращения в Альштедт М. убедился в том, что власти города не собираются далее во всем его поддерживать и согласны выполнить распоряжения герц. Иоганна (см.: Ibid. S. 157–158. N 101). Возмущенный таким «предательством», М. составил прощальные письма своим сторонникам и противникам (см.: Ibid. Bd. 2. S. 335–345. N 98–101), а также принял последнюю попытку объяснить свою позицию в письме курфюрсту Фридриху (см.: Ibid. S. 330–335. N 97). Он отмечал, что является проповедником истинной христ. веры, которая «одинакова в сердцах всех избранных по всей земле», однако не совпадает с ложной верой Лютера. К этому времени М. уже накопился с «Письмом к князьям...» Лютера; он просил у курфюрста разрешения издать сочинение с ответами на все обвинения и доказательствами неправоты Лютера. М. заявлял, что он готов излагать свое учение перед истинными христианами, однако не собирается отвечать перед судом «книжников». Он также предупреждал курфюрста, что «простой народ» давно недоволен правителями, к-рые являются христианами только на словах. М. уже не рассчитывал на благоприятный ответ курфюрста; он осознавал серьезность выдвинутых против него обвинений и решающий вес для властей Саксонии авторитетного мнения Лютера. Поиная, что его сторонни-



ки в Альштедте не смогут противостоять городской и княжеской власти в случае обострения ситуации и издания офици. распоряжения о его аресте, в ночь с 7 на 8 авг. 1524 г. М. тайно покинул город (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 248–251).

**М. в Мюльхаузене, Нюрнберге и Южной Германии (1524).** В сер. авг. 1524 г. М. прибыл в Мюльхаузен. Неизвестно, по каким причинам М. направился из Альштедта именно туда, однако Мюльхаузен обладал сразу неск. выгодными преимуществами в качестве места пребывания: он находился недалеко от границ курфюршества Саксония, однако имел статус свободного имперского города, поэтому М. мог чувствовать себя в безопасности и поддерживать связь со своими последователями в Саксонии; городской совет проводил независимую политику, не вступая в альянсы с католич. и протестант. князьями; в городе успешно действовали неск. проповедников, ориентированных на реформационные принципы Лютера, однако не входивших в его окружение. Т. о., в Мюльхаузене М. мог получить и политическую, и идейную поддержку. Приезд М. в город совпал по времени с активизацией деятельности местного проповедника Х. Пфайффера († 1525), к-рый добивался от городского совета упразднения остатков католич. культа и полной реорганизации церковной жизни в городе в соответствии с принципами Реформации.

Уже в первые дни пребывания М. в Мюльхаузене о его появлении там узнал Лютер; 21 авг. 1524 г. он обратился к городскому совету с письмом (текст см.: *Luther M. WA. Bd. 15. S. 238–240 = MüntzKGA. Bd. 3. S. 171–172. N 111*), к-рое по своему содержанию совпадает с «Письмом к князьям...». Кратко повторяя перечень обвинений в адрес М., Лютер настаивает, что плодами деятельности М. в Цвиккау и Альштедте являются «смерть, возмущение и кровопролитие». Лютер полемически обобщает высказывания М. об истреблении нечестивых, отмечая, что М. «тех, кто подчиняется ему и следует за ним, называет избранными сынами Божиими, а тех, кто не слушают его, объявляет безбожниками и хочет их всех умертвить». Власти Мюльхаузена Лютер призывает проявить осторожность и не допускать деятельности М. в го-

роде. Мнение Лютера не оказало заметного влияния на первоначальное отношение городского совета Мюльхаузену к М. Хотя М. не было предоставлено офици. места проповедника, совет не возражал против его проповедей в городе. Пфайффер видел в М. единомышленника и союзника; их антикатолич. выступления пользовались значительной популярностью у мн. жителей города и окрестных деревень. Не все члены городского совета поддерживали проведение церковных реформ, однако Пфайффер, являвшийся уроженцем Мюльхаузена, имел значительное число сторонников не только среди простого народа, но и среди влиятельных жителей города (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 259–261). Лютер отпраздновал для борьбы с М. в Мюльхаузене верного ему проповедника И. Бёме. Последний был принят городским советом, однако не мог противостоять влиянию М. и Пфайффера. Согласно одному источнику, в сент. 1524 г. М. и Бёме с церковных кафедр называли друг друга еретиками; др. сведений об их отношениях и полемике нет (см.: *MüntzKGA. Bd. 3. S. 187. N 120*).

В сент. 1524 г. между общиной и городским советом Мюльхаузена возник конфликт, в результате к-рого неск. советников бежали из города. Хотя первоначально конфликт не имел религ. характера и был связан с правовыми проблемами, сторонники церковных реформ воспользовались беспокойной ситуацией, чтобы организовать нападения на остававшиеся в городе католич. храмы и монастыри с целью уничтожения изображений, реликвий и др. святынь. Поскольку неполный городской совет не мог исполнять свои функции, община стала требовать избрания нового совета. Мн. жители города и окрестных деревень под влиянием М. и Пфайффера желали не просто избрать новых советников, но установить в городе согласный с Евангелием «порядок», к-рый был представлен для обсуждения всей общине в виде «Одиннадцати артикулов» (текст см.: *Ibid. Bd. 2. S. 373–383. N 105*). Язык и содержание документа свидетельствуют, что в его написании или обсуждении принимал активное участие М. «Артикулы...» содержат явные параллели с датированным 22 сент. 1524 г. письмом М. к жителям Мюльхаузена, к-рое, вероятнее всего, было написано

незадолго до составления «Артикулов...» (текст см.: *Ibid. S. 366–370. N 104*). Выраженные в документе требования имеют гл. обр. общественно-политический характер (избрание нового совета, справедливый суд, ответственность советников перед общиной), однако для каждого из пунктов предлагается религ. обоснование со ссылками на Свящ. Писание. Нек-рые артикулы содержат прямые указания на то, что новый городской порядок должен строиться исключительно на христ. принципах в том смысле, в каком их понимал М. Так, правосудие должно совершаться «согласно Библии, то есть святому слову Божию», а все распоряжения городских властей, к-рые не согласны с заповедями и праведностью Божией, заранее объявляются не подлежащими исполнению (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 268–270). Обсуждение документа в городских районах, цехах и общинах принадлежавших Мюльхаузену деревень показало, что далеко не все жители его поддерживают; многие опасались, что при новой власти их положение ухудшится. Отсутствие согласия было использовано прежним городским советом для доизбрания советников и восстановления работы. 26 сент. 1524 г. в окрестностях Мюльхаузена была подожжена крупная деревня, жители к-рой выступали против «Артикулов...». Городской совет в ответ на это призвал всех поддерживавших его жителей собраться у ратуши. Сторонники «Артикулов...» во главе с М. и Пфайффером организовали процессию по городским улицам, участники к-рой несли красный крест и обнаженный меч, призывая всех «верных страданиям Христовым и слову Божию» собраться у ц. св. Николая. Стоявшим на стороне городского совета жителям удалось вытеснить протестующих из города. Во время проведенной в окрестностях Мюльхаузена ночи с 26 на 27 сент. 1524 г. сторонники «Артикулов...» заключили «вечный союз» (*ewige bund*), т. е. взяли на себя обязательства совместно действовать для установления и защиты «христианского порядка». В сохранившихся списках значатся 219 человек; имена членов союза приводятся с воинскими чинами; т. о., союз изначально задумывался как орган для ведения силовой борьбы с противниками. Имя М. в списках отсутствует,



однако его непосредственное участие в учреждении союза подтверждается свидетельствами очевидцев. Действия М. и его сторонников не смогли изменить ход событий в Мюльхаузене: большинство горожан выступили за нормализацию отношений между городским советом и общиной, решили отказаться от требований «Артикулов...», а также приняли выдвинутое городским советом условие, что М. и Пфайффер как защитники беспорядков должны быть изгнаны из города. Это решение было исполнено в первых числах окт. 1524 г. (см.: Ibid. S. 271–275).

Из Мюльхаузена М. отправился в Бибру, где в это время находился Г. Гут (ок. 1490–1527), бродячий книготорговец и ремесленник, проявлявший значительный интерес к идеям Реформации и общавшийся во время странствий со мн. проповедниками. Имя Гута есть в списках членов «вечного союза»; т. о., он встречался с М. в Мюльхаузене и был его сторонником, хотя впоследствии во время допроса это отрицал (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 239. N 153). М. рассчитывал, что Гут, хорошо знакомый с книгопечатниками, поможет найти ему подходящее место для публикации сочинений против Лютера; он оставил Гуту одну рукопись, а сам по его совету отправился в Нюрнберг, куда через какое-то время прибыли также Гут и Пфайффер. Городской совет Нюрнберга поддерживал умеренную лютеран. Реформацию, однако был настроен решительно против радикальных учений. В городе проповедовали сторонники Лютера, в т. ч. теолог А. Озиандер (1498–1552); составленный им для городского совета отрицательный отзыв на сочинения, к-рые Пфайффер намеревался опубликовать в Нюрнберге, свидетельствует, что Озиандер разделял негативное отношение Лютера к «пророкам» и считал ошибочным учение о построении с помощью меча земного «царства избранных». В кон. окт. 1524 г. городской совет распорядился об изгнании Пфайффера из города, однако М. удалось какое-то время тайно пробыть в Нюрнберге. Благодаря посредничеству Гута в типографиях нюрнбергских печатников Х. Херготта и Х. Хольтцеля в кон. окт. — нач. дек. 1524 г. были изданы 2 сочинения М. Вскоре после завершения печат-

ти книги были конфискованы городскими властями, однако решения оказались запоздалыми и какое-то число экземпляров удалось вывезти (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 282–287). Как долго сам М. пробыл в Нюрнберге, установить невозможно. В письме Майнхарду М. сообщал, что мн. горожане желали услышать его проповеди. М. подчеркивал, что, если бы он действительно был подстрекателем к возмущениям, как это утверждали его противники, ему было бы нетрудно устроить бунт в Нюрнберге, однако он приехал для издания сочинений и публично не проповедовал (см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 383–386. N 107). Возможно, тайное пребывание М. в Нюрнберге стало возможным благодаря покровительству К. Фюрера, состоятельного горнопромышленника и члена городского совета; сохранился список неск. богословских вопросов, к-рые Фюрер предложил М., с краткими ответами М., однако точно датировать этот документ невозможно (текст см.: Bubenheimer. 1989. S. 272–276; ср.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 303–307). М. встречался в Нюрнберге также с преподававшим в городской школе гуманистом Г. Денком (ок. 1495–1527), который впоследствии стал протестант. проповедником и одним из основоположников анабаптизма. Материалы позднейших допросов Денка свидетельствуют, что он хорошо знал сочинения М. и во мн. вопросах следовал его учению (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 300–302).

Замысел 1-го из изданных в Нюрнберге трактатов возник у М. еще в Альштедте летом 1524 г. Там же до нач. авг. 1524 г. была завершена краткая версия, озаглавленная «Объяснение первой главы Евангелия от Луки» (Gezeugnis des erstenn Capitels des Euangelion Luce); М. представил ее для цензуры в Веймар. Во 2-й пол. 1524 г. М. значительно расширил сочинение и дал ему новое полемическое заглавие: «Полное изобличение ложной веры неверного мира посредством объяснения Евангелия от Луки» (Aussgetrückte emplössung des falschen Glaubens der ungetrewen welt durchs gezeugnis des Euangelions Luce. Mühlhausen [= Nürnberg], 1524; паучное изд. 2 версий: MüntzKGA. Bd. 1. S. 322–375. N 7). На титульном листе издания М. подписался «Томас Мюнцер с молотом» (Thomas Muntzer mit dem hammer), отсылая читателей

к 23-й гл. Книги пророка Иеремии, где от лица Господа осуждаются лжепророки: «Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу? Посему, вот Я — на пророков, говорит Господь, которые крадут слова Мои друг у друга!» (Иер 23. 29–30). Во вводном разделе сочинения М. продолжает сравнивать себя с пророками ВЗ, указывая на то, что, несмотря на все гонения и клевету (намек на деятельность Лютера), он будет, подобно пророкам являть христ. народу чистое евангельское учение и проповедовать слово Божие, обличая всех его врагов. Обращаясь к тексту 1-й гл. Евангелия от Луки, М. находит в нем подтверждение своего учения о том, что обретение и хранение веры не бывает внешним и легким делом, но есть сложный внутренний процесс. Указывая на пример нрав. Захарии, отца св. Иоанна Крестителя, и Девы Марии (см. ст. Богородица), М. заявляет: «Они приобрели свою веру не так, как сейчас верует неразумный мир, не внешним образом; они не торопились говорить, что им достаточно только верить, а Бог устроит все остальное. Опыленный мир выдумывает отравленную веру, говоря о таком легком приходе веры, такую веру, которая намного хуже веры турок, язычников и иудеев. Мария и Захария содержали себя в страхе Божиим, пока вера размером с горчичное зерно не преодолела неверие, пока она не оказалась обречена со страхом и с трепетом» (MüntzKGA. Bd. 1. S. 331). По убеждению М., только страх Божий, предполагающий претерпевание человеком внутренних страданий, может создать в душе место для явления Св. Духа (см.: Ibid. 331–333). Указывая на места 1-й гл. Евангелия от Луки, в к-рых говорится о прямом воздействии на людей Св. Духа и «силы Всевышнего» (см.: Лк 1. 15, 35, 41, 67), М. решительно заявлял, что истинная вера приобретается и поддерживается не путем чтения Свящ. Писания (как полагали последователи Лютера), но непосредственным явлением Св. Духа: «Даже если человек никогда в жизни не видел и не слышал Библию, он может обладать истинной христианской верой через истинное учение Духа, точно так же, как обладали верой все те, кто написали Священное Писание, не имея каких-либо книг» (MüntzKGA. Bd. 1.



С. 335). Согласно М., Свящ. Писание дает не веру, а «свидетельство» (gezeugniss), т. е. внешним образом подтверждает то, в истинности чего человек уже убедился в своем сердце (см.: Ibid. S. 333–335). Ссылаясь на слова ап. Павла о жительстве христиан на небесах в преображенном теле, которое будет «сообразно славному телу» Христа (см.: Флп 3. 20–21), М. подчеркивал, что целью христианской жизни является полное обожение: «...мы, плотские и земные люди, должны стать богами благодаря вочеловечению Христа и вместе с Ним стать учениками Бога, стать наученными Самим Богом и обоженными (vergottet), более того, целиком и полностью измененными в Него (in in gantz und gar verwandelt), чтобы земная жизнь превратилась в небесную» (MüntzKGA. Bd. 1. S. 339). Основываясь на таком описании истинной веры и ее плодов, М. рассматривал ложную веру. Он критиковал Лютера, к-рый, по его мнению, обманывал христиан, заявляя, что жизнь в самодовольстве, праздности, удовольствиях и богатстве совместима с истинной верой. М. намекал на то, что в действительности Лютер угрожает не Богу, а князьям, к-рые должны быть слугителями Бога и справедливо налагать от Его лица наказания на виновных и нечестивых людей, однако служат лишь собственной выгоде, равнодушны к нуждам простого народа и преследуют обличающих их проповедников Евангелия (см.: Ibid. S. 339–343). Предрекая, что Бог долго будет терпеть такое надругательство над истиной, М. утверждает, что необходимым этапом на пути к восстановлению подлинной христ. Церкви, объединяющей истинных христиан (christenheyt), является низложение всех алчных злодеев, к-рые должны из господ стать слугами христ. народа. Подобные призывы у М. даже в этот период имеют не социально-политическую, а прежде всего религ. мотивацию. Правители плохи не вслед. того, что лишают народ материальных благ или чрезмерно обременяют его трудом; напротив, по мысли М., подобные внешние страдания как раз очищают простых людей и приводят к тому, что народ в большей степени готов слышать Евангелие и принимать благодать Св. Духа, чем его правители. Главной виной князей, богачей и поддерживающих их проповедников

является тот обман, к-рый они распространяют, подменяя истинное христианство его внешней имитацией (подробнее о содержании см.: Gritsch. 1989. P. 77–83; Bräuer, Vogler. 2016. S. 289–293).

Работу над 2-м из опубликованных в Нюрнберге сочинений М. также начал в Альпштедте. Сразу после ознакомления с «Письмом к князьям...» Лютера в кон. июля 1524 г. М. приступил к подготовке ответа, о котором сообщал в последнем письме курфюрсту Фридриху. М. намеревался не только опровергнуть отпосланные к нему и к его учению суждения Лютера, к-рые он считал несправедливыми и клеветническими, но и показать, что в действительности сам Лютер проповедует ложное христианство. Трактат является наиболее резким и грубым по тону из всех сочинений М., что проявляется уже в его длинном заглавии: «Весьма необходимая защитительная речь и ответ против бездуховной изнеженной плоти в Виттенберге, которая превратным образом путем кражи Священного Писания вполне плачевно осквернила весь несчастный христианский мир» (Hoch verursachte Schutzrede und antwort wider das Gaistlosse Sanfftlebende fleisch zu Wittenberg welches mit verkärter weysse durch den Diebstal der heiligen schrift die erbermdliche Christenheit also götz jämerlichen besudelt hat [Nürnberg.] 1524; научное изд.: MüntzKGA. Bd. 1. S. 376–398. N 8). Если в предшествующих сочинениях М. лишь косвенно указывал на Лютера, не называя его имени и используя насмешливые эпитеты, то в «Защитительной речи...» он прямо пишет о Лютере и, подобно самому Лютеру, пользуется намеренно оскорбительными выражениями: «доктор Лжец», «доктор Насмешник», «архидьявол», «архиподлец», «шельма из Виттенберга», «новый папа», ««безбожная виттенбергская плоть», «канцлер дьявола», «враг истины» и т. п. Избранная М. тактика зеркального высмеивания Лютера видна уже в посвящении сочинения: Лютер посвятил «Письмо к князьям...» курфюрсту Фридриху и герц. Иоганшу, полностью приводя их титулы; «Защитительная речь...» М. посвящена «светлейшему и перворожденному Князю и всемогущему Господу Иисусу Христу, благому Царю всех царей, Герцогу всех верующих, моему милостивому Гос-

поднику и верному Защитнику» (MüntzKGA. Bd. 1. S. 378). М. указывает, что Лютер совершает страшное богохульство, называя Св. Дух «дьявольским духом»; точно так же поступали описанные в ПЗ книжники, упрекавшие Иисуса Христа в том, что Он действует бесовской силой. Причину того, что Лютер не принимает учения о необходимости присутствия Св. Духа в душе каждого христианина, М. видит в искаженном представлении Лютера о вере и спасении. По мнению М., Лютер и его последователи, неверно поняв связь между ВЗ и ПЗ, решили полностью устранить закон Божий и отказались от следования божественным установлениям в жизни и на практике, став христианами только на словах (Ibid. S. 379–380). Исполнение заповедей, утверждает М., является условием для получения благодати Св. Духа; исполняя «волю Божию и Его дело», человек научается собственной немощи и собственному «неверию», приобретает страх Божий, без к-рого он не может принять от Св. Духа подлинную веру (Ibid. S. 383). Отвергая упреки Лютера в том, что он подстрекает народ к бунтам, М. отмечает, что он открыто обращался к князьям с увещанием и наставлением о том, что Бог дал им меч для защиты праведных и наказания безбожных, однако его увещания остались неслышанными. Причина буштов, согласно М., состоит не в чьих-то проповедях, а в том, что князья не исполняют волю Божию и забывают о том, что они слугители Бога, а не полновластные господа. Не соглашаясь с Лютером в том, что князья, будучи сами нечестивыми, тем не менее имеют право судить других по установленному Богом закону, М. замечает, что такая справедливость превратна. Лютер позволяет князьям наказывать преступников, однако забывает, что князья сами провоцируют преступления собственной несправедливостью: «Главная причина ростовщичества, воровства и разбоя — это напш господа и князья, ибо все сущее стремятся они захватить себе. Рыба в воде, птица в воздухе, растения на земле — все это должно быть их. И после этого они распространяют среди бедняков заповеди Божии... Сами же они не служат этим заповедям, ибо терзают и грабят всех людей... И если только бедняк отступит от закона



на самую ничтожную малость, его уже должны повесить» (Ibid. S. 385). М. заявляет, что Лютер, во всем и всегда являющийся прислужником князей, готов согласиться и с этим. Позиция М. иная, поскольку он служит только Богу и Его закону, не признавая права господ устанавливать собственную справедливость: «Господа сами виноваты, что бедный человек становится их врагом. Они не желают устранить причины восстания. Как же это может кончиться добром?» (Ibidem). Отличая произвольный «бунт» от «надлежащего возмущения» (füglicher empörung), М. пишет, что стремящийся к справедливости человек «не должен любить бунт, однако не может быть врагом праведного возмущения» (Ibid. S. 390); если за такие слова его хотят объявить бунтовщиком, то с этим он не собирается спорить. Однако он поддерживает не любое возмущение против властей, но лишь стремление к подлинной христ. справедливости, к тому, чтобы праведные люди, т. е. те, кто сами живут по божественному закону, выносили праведный суд (см.: Ibid. S. 385–387). Т. о., М. отказывается от прежнего мнения о том, что христ. князья должны правильно использовать данный им меч; поскольку князья не являются подлинными христианами, этот меч должен быть у них отобран и дан «избранным» из народа, к-рые смогут править и судить по справедливости (подробнее о содержании см.: Elliger. 1975. S. 594–626; Gritsch. 1989. P. 86–91; Bräuer, Vogler. 2016. S. 295–298).

Покинув Нюрнберг, М. не позднее сер. дек. 1524 г. прибыл в Базель, где провел только неск. дней. Возможно, целями М. были публикация в Базеле трактатов против Лютера (осенью 1524 г. здесь издал серию антилютеровских сочинений Карлштадт), а также встреча с гуманистом и теологом И. Эколампадием (1482–1531), о к-ром М. мог узнать от его ученика Денка. Не являясь сам сторонником радикальной Реформации, Эколампадий с интересом относился к отклонявшимся от магистральной вittenбергской линии реформационным программам; он поддерживал дружбу с У. Цвингли (1484–1531), встречался в Базеле с Карлштадтом и проповедниками-анабаптистами. Согласно воспоминаниям Эколампадия, М. явился к нему вместе с преподававшим

в Базеле гуманистом У. Хугвальдом (ок. 1496–1571). Во время совместной трапезы М. и Эколампадий беседовали о «Кресте Господнем» и о конфликте М. с Лютером; М. обещал еще раз посетить Эколампадия на следующий день и принести ему некую «книжку», однако эта встреча не состоялась, предположительно из-за того, что М. торопился уехать из Базеля (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 192–194. N 125–126). Вероятно, спешка М. объяснялась тем, что в Базеле он узнал об обстоятельствах крестьянского восстания в областях Клетгау и Херау. Для М., предрекавшего начало бунтов простого народа против господ, открылась возможность увидеть, как сбываются его «пророчества», к-рой он незамедлительно воспользовался. Впосл. во время допроса М. заявлял, что отправиться на проповедь в охваченные восстанием районы ему посоветовали Эколампадий и Хугвальд; М. подчеркивал, что он не поднимал восстания и прибыл в юго-зап. герм. земли, когда восстание было уже в разгаре (см.: Ibid. S. 266. N 175). Это соответствует хронологии событий, однако М. едва ли довольствовался ролью наблюдателя. Г. Буллингер (1504–1575), который в это время был учителем в Каппеле-ам-Альбис близ Цюриха, в опубликованном в 1560 г. повествовании о событиях этого времени свидетельствует, что М. несколько недель прожил в Грисене, находившемся под контролем восставших крестьян, где исполнял обязанности проповедника. По свидетельству Буллингера, объективность которого проверить невозможно, М. проповедовал в селениях ландграфств Клетгау и Штюттинген, способствуя распространению восстания (см.: Ibid. S. 195–196. N 127). М. во время допроса не отрицал, что проповедовал восставшим, однако утверждал, что в проповедях он говорил не только о неверующих правителях, но и о неверующем народе, к-рый должен сам стать праведным. М. также признавал, что составил некие артикулы, «как следует править на основании Евангелия», к-рые затем были переработаны восставшими (см.: Ibid. S. 266. N 175). По мнению исследователей, под переработанными артикулами подразумевается документ, известный как «12 статей» или «Verfassungsentwurf»; он сохранился в бумагах близкого к анабаптам про-

поведника Б. Губмайера (ок. 1480–1528), одного из зачинщиков и руководителей восстания (текст и анализ содержания см.: Seebass. 1988). Мн. артикулы совпадают с идеями и призывами М.; так, жителям предлагается организовывать «союзы» для взаимной поддержки и защиты Евангелия; объявляется, что Бог больше не желает терпеть несправедливости «тиранов», у к-рых необходимо отнять меч и дать его народу, организовав новый «порядок», согласный со «словом Божиим» (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 314–319).

Успехи восставших на юго-западе Германии заставили М. задуматься над возвращением в Тюрингию; он рассчитывал, что повсюду начнутся крестьянские выступления, и был готов стать их идейным вдохновителем. Важным дополнительным мотивом могло быть возвращение в дек. 1524 г. в Мюльхаузен Пфайффера, которому к февр. 1525 г. удалось добиться отмены постановления об изгнании проповедников и привлечь на свою сторону большинство членов городского совета и горожан. Осознавая, что основной ошибкой предшествующего восстания в Мюльхаузене стала недооценка крестьян, которые поддержали не восставших, а городской совет, Пфайффер рассчитывал, что приобретенный М. опыт общения с крестьянами окажется полезным для успешного установления «нового христианского порядка» в Мюльхаузене (см.: Ibid. S. 320–321).

**Участие в Крестьянской войне (1525).** Точная дата возвращения М. в Мюльхаузен неизвестна. Городская хроника сообщает, что 28 февр. 1525 г. М. получил должность приходского священника и проповедника в ц. св. Марии (MüntzKGA. Bd. 3. S. 202. N 131); вероятно, он появился в городе незадолго до этого. Вдохновленные проповедями Пфайффера и М. сторонники Реформации разграбляли католич. монастыри и храмы в Мюльхаузене и его окрестностях, а также совершали др. акции, направленные против священнослужителей и мирян, сохранявших верность католич. Церкви. Беспокойная обстановка осложнялась внешней угрозой: герц. Саксонский Георг, по законам Свящ. Римской империи имевший статус протектора Мюльхаузена, заявил о намерении применить военную силу для защиты католич. Церкви и наведения порядка.



9 марта 1525 г. городской совет решил усилить военный гарнизон; перед воротами собрались ок. 130 всадников и 2 тыс. пеших вооруженных горожан. Воспользовавшись случаем, М. обратился к собравшимся с проповедью, в к-рой сообщал, что безбожные правители и князья собираются напасть на христиан. Он призвал всех, «кто хотят остаться со словом Божиим», немедленно принести клятву в этом, а прочих собрать в отдельную группу. Вероятно, М. хотел т. о. возродить основанный им в предшествующем году «вечный союз»; однако начальник гарнизона, опасаясь раздора и кровопролития, заявил, что никакой клятвы не требуется, поскольку все собравшиеся являются христианами и никто из них не противник слова Божия (Ibid. S. 213. N 134).

Недовольство М. подобной умеренной и осторожной политикой городских властей становилось все более сильным. Как и в предшествующем году, представители городской общины под влиянием проповедников стали настаивать на введении «нового управления городом, согласного с Библией и словом Божиим». После отказа городского совета проводить такие реформы в сер. марта 1525 г. сторонникам М. удалось провести выборы совета по новому порядку, согласованному городскими старшинами и проповедниками. 17 марта 1525 г. был образован новый «вечный совет» (*ewiger rat*); срок полномочий каждого из 16 членов совета был неограничен, однако община горожан наделялась полномочиями отозвать советника. Высказанное в письме Н. фон Амсдорфу от 11 апр. 1525 г. заключение Лютера, что после выборов М. стал в Мюльхаузене не только «учителем» (*doctor*), но «царем и императором» (*rex et imperator*), т. е. занял высший пост в политических структурах города, не соответствует действительности (см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 472. N 855*). Ошибочным является и встречающееся в лит-ре мнение, что из совета были изгнаны богачи, места к-рых заняли бедняки; списки членов совета свидетельствуют, что социальная палитра после перевыборов почти не изменилась. Жители городских предместий и крестьяне в совете отсутствовали; наиболее бедным из членов был владделец городской кузницы. Хотя «вечный совет» был об-

разован в соответствии с принципами М. и большинство его членов поддерживали М., никакой формальной должности в городском управлении М. не занимал; он мог влиять на работу «вечного совета», но не мог полностью контролировать его решения, т. к. в совет вошли влиятельные горожане, к-рые отстаивали интересы представляемых ими районов и цехов (см.: *Müntz KGA. Bd. 3. S. 203–205. N 131*). Полномочия «вечного совета» продолжались до капитуляции Мюльхаузена 25 мая 1525 г. За неполные 3 месяца совету удалось принять неск. принципиальных решений во внутренней политике города: с целью объединения горожан было решено, что клятву покорности городским властям должны приносить не только граждане города, но и все жители; все церковные владения были секуляризованы, вырученные средства были направлены на выплату жалования городским служащим и проповедникам, а также распределены между бедняками. За исключением этого традиц. социальная иерархия в городе сохранялась неизменной, поэтому призывы М. к передаче власти «беднякам» или введению общинного правления были реализованы в весьма незначительной степени (*Bräuer, Vogler. 2016. S. 324–328*).

По инициативе М. 17 апр. 1525 г. городской совет распорядился выделить средства на создание нового городского знамени, к-рое затем было помещено рядом с кафедрой проповедника в ц. св. Марии. Оппоненты М. восприняли создание знамени как прямое свидетельство его воинственных намерений, готовности под этим знаменем идти в бой против тех, кого он считал врагами Евангелия. Эти выводы во многом справедливы, однако само по себе знамя М. не имело воинственного характера. На белом поле была изображена радуга, символизирующая завет, или «союз» (*Bund*), между Богом и праведными людьми, заключенный после истребления грешников при Потопе (ср.: Быт 9. 13–17). В качестве девиза на знамени были помещены слова «Слово Господа пребудет вовеки» (*Verbum Domini maneat in eternum*; ср.: Ис 40. 8); они были призваны указывать, что собирающиеся под знаменем не преследуют какую-то земную цель, но служат Евангелию, слову Божию, к-рое будет звучать всегда (*Bräuer,*

*Vogler. 2016. S. 328–331; подробнее см.: Greule. 2011*).

Начало Крестьянской войны на территории Тюрингии не имело прямой связи с деятельностью М. в Мюльхаузене, однако оно могло быть в какой-то мере вдохновлено распространением его идей. Во 2-й пол. апр. 1525 г. локальные восстания начали вспыхивать в городах и деревнях на севере Тюрингии, куда идеи народной Реформации и призывы к восстанию против князей и феодалов проникали из В. Швабии. В большинстве случаев программой восставших становились принятые крестьянами в Меммингене «Двенадцать статей» (текст см.: *Götze. 1902*; рус. пер.: Хрестоматия по истории средних веков / Ред.: Н. П. Грацианский, С. Д. Сказкин. М., 1950. Т. 3. С. 122–126). Хотя в отдельных источниках и исследованиях авторство этого документа приписывалось М., стилистический и тематический анализ свидетельствует, что статьи были созданы близкими к крестьянским кругам авторами, не разделявшими апокалиптических ожиданий М. и интересовавшимися в большей мере улучшением социально-экономического положения крестьянства, чем религ. проблематикой (см.: *Franz. 1936; Elliger. 1975. S. 627–697*). Однако во многих районах Тюрингии во главе восставших оказывались единомышленники М., знакомые с его идеями, поэтому, присоединяясь к «Двенадцати статьям», они интерпретировали или перерабатывали их в духе теологии М. Сам М. считал опиравшихся на «Двенадцать статей» крестьян и их вождей своими союзниками, однако в письмах и проповедях продолжал использовать собственный понятийный язык, пронизанный библейскими образами (общую характеристику восстаний в Тюрингии и роли в них М. см.: *Bensing. 1966; Oberman. 1976; Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald. 2008*).

Первое вмешательство горожан Мюльхаузена в события Крестьянской войны состоялось без личного участия М., но с его ведома и одобрения. В апр. 1525 г. в Зальце (ныне Бад-Лангензальца) возник конфликт между общиной, большинство членов которой поддерживали идеи Реформации, и управителем, представлявшим интересы герц. Саксонского Георга, к владениям которого относился город.



Поднявшие восстание сторонники Реформации 26 апр. 1525 г. обратились за помощью к общине Мюльхаузуена, откуда немедленно выдвинулся отряд из 400 горожан и 200 прикупивших к ним по дороге крестьян; деятельность отряда, выступавшего под созданным М. знаменем, координировал Пфайффер. После прибытия отряда городской совет и община Зальцы заявили его предводителям, что разрешат конфликт собственными силами, однако отряд разбил лагерь рядом с городом, чтобы продемонстрировать свою готовность в любой момент поддержать единомышленников в Зальце. Городской совет был вынужден уступить большинству требований сторонников Реформации, а к вернувшемуся в Мюльхаузен отряду присоединилось значительное число восставших крестьян (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 335–338).

События в Зальце и известия о начале крестьянских бунтов в Тюрингии убедили М., что наступило время призвать всех единомышленников присоединяться к восстанию. 26 апр. 1525 г. он составил письмо членам организованного им ранее «союза» в Альтштедте, к-рое стало 1-м в ряду отправленных им общинам городов Саксонии обращений похожего содержания (текст см.: *MüntzKGA*. Bd. 2. S. 403–415; рус. пер.: *Мюнцер*. Пражское воззвание. Письма. 1989. С. 338–339). Восклицая: «Час настал!» (*Es ist zceyth*), М. в письме сообщал о начавшихся восстаниях в Клеттау, Шварцвальде, Зальце, Эйхсфельде и др. местах. Он призывал всех, желающих быть истинными христианами, вступать в «борьбу Господню» (*den streyth des herren*), не страшиться собственной малочисленности, поскольку «вся земля... пробудилась», началась «игра» (т. е. восстание), к-рую устраивает Сам Господь, поэтому «злодеям не будет спасения». М. призывал «поднимать города и деревни», привлекать к бунту горнорабочих и «всех прочих честных людей». М. неск. раз подчеркивал, что ведущим борьбу нельзя поддаваться жалости, что к «злодеям» и «безбожникам» следует быть беспощадным; в качестве библейского обоснования и пояснения того, как следует действовать, он ссылаясь на 7-ю гл. Второзаконие, где Бог предписывает евр. народу полное истребление 7 языческих народов и разру-

шение всех их святилищ (см.: Втор 7. 1–26). Переходя от языка проповеди к языку политического памфлета, М. многократно восклицает в письме: «Вперед! Вперед!». Выраженная в письме программа М. принципиально отличается от мн. др. программ, к-рые составлялись вождями восстаний в Тюрингии и др. герм. землях. Хотя предводители крестьянских отрядов также широко использовали религ. язык и образы, они всегда выдвигали конкретные требования к феодалам; несмотря на всю жестокость восстаний, крестьяне были готовы к переговорам и достижению компромисса. Напротив, мышление М. предельно теологично и эсхатологично: речь идет не о договоренностях с князьями и феодалами, но об их истреблении. М. не ставит перед восставшими очевидной политической цели, но призывает их стать «орудиями» в том суде, к-рый Сам Бог вершит над нечестивыми и безбожными людьми (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 339–340). В Альтштедте, где мн. жители знали М. и находились под его влиянием, его призыв был услышан; согласно донесению городских властей герц. Иоганну, в результате пропаганды М. и его сторонников почти все муж. население покинуло город и присоединилось к отрядам восставших (см.: *Ibid*. S. 340–341). В др. городах общины относились к письмам М. намного более сдержанно, ориентируясь прежде всего на собственные интересы и задачи.

Прибывавшие к Мюльхаузену в ответ на призывы М. отряды горожан и крестьян собирались не в городских стенах, а в предместье Гёрмар (ныне в черте города), где был устроен лагерь восставших. М. и Пфайффер присутствовали в лагере в качестве полковых священников и проповедников. По настоянию М., городской совет Мюльхаузуена выделил участникам восстания оружие и провиант. 28 апр. 1525 г. община Франкенхаузуена (ныне Бад-Франкенхаузен-Кифхойзер) обратилась к М. с просьбой о военной поддержке. В ответном письме М. от имени «общины христиан в поле близ Мюльхаузуена» сообщил «возлюбленным братьям» во Франкенхаузене, что он не только пошлет в город 200 человек, о к-рых просила община, но отправится туда со всеми отрядами. Он призывал участников восстания во Франкенхаузене возлагать на-

дежду на Бога, поддерживающего их борьбу, и ничего не бояться (см.: *MüntzKGA*. Bd. 2. S. 425–427. N 116–117). 29 апр. 1525 г. отряды выдвинулись в направлении Франкенхаузуена, однако 30 апр. в Эбелсбене была получена просьба о поддержке от общины г. Нордхаузуена, также присоединившегося к восстанию; аналогичная просьба поступила из Эйхсфельда. Согласно некоторым источникам, сам М. считал, что отрядам следует прежде всего отправиться к замку Хельдрунген, чтобы захватить и покарать его давнего врага гр. Эрнста. После обсуждения на общем кругу было решено, что все отряды отправятся в Эйхсфельд, поскольку ему угрожала наибольшая опасность (*Bräuer, Vogler*. 2016. S. 341–345). Поход отрядов восставших в Эйхсфельд продлился с 1 по 5 мая 1525 г.; по пути они грабили и сжигали мон-ри, нападали на замки и принуждали их хозяев-феодалов присоединяться к «союзу». 7 мая 1525 г., после того как участники восстания благополучно вошли в Эйхсфельд, М. вернулся в Мюльхаузен (*Ibid*. S. 346–347).

Для выполнения обещания, данного общине Франкенхаузуена, от к-рой в этот же день было получено повторное обращение с просьбой о помощи (см.: *MüntzKGA*. Bd. 2. S. 438–440. N 130), М. требовалось собрать новый отряд, однако это оказалось непростой задачей, поскольку готовые сражаться жители Мюльхаузуена уже покинули город в составе др. отрядов, а оставшиеся считали более разумным позаботиться об организации обороны города на случай нападения на него войск князей, уже начавших к этому времени операцию по подавлению восстания. 8 мая 1525 г. М. письменно обратился к городскому совету Мюльхаузуена, заявляя, что сам сатана посредством «непокорных людей» пытается помешать общему делу; он требовал покарать тех, кто препятствуют походу во Франкенхаузен, и угрожал, что городской совет сам может быть подвергнут наказанию, если не будет исполнять своих обязанностей (см.: *Ibid*. S. 440–442. N 131). Т. о., М. даже в это время не обладал реальной властью в Мюльхаузене и вынужден был для достижения своих целей апеллировать к поддерживавшим его отрядам и кругу общины. С призывами прислать людей для помощи



Франкенхаузену М. обратился также к общинам др. городов: Зондерсхаузена (Ibid. S. 442–444. N 132), Гросенэриха (Ibid. S. 445–446. N 134; S. 450–453. N 137–138), Валькенрида (Ibid. S. 455–456. N. 141; S. 474–476. N 146). После того как городской совет Мюльхаузена пошел на уступки и распорядился об организации отряда и предоставлении провианта, М. удалось собрать ок. 300 чел., с к-рыми он 11 или 12 мая 1525 г. прибыл в лагерь восставших близ Франкенхаузена.

Незадолго до прибытия отряда М. во Франкенхаузен в окрестностях появились княжеские отряды под предводительством графа Мансфельд-Вордерортского Эрнста и графа Мансфельд-Хинтерортского Альбрехта III (1480–1560). В отличие от гр. Эрнста, остававшегося верным католич. Церкви, гр. Альбрехт поддерживал дружеские отношения с Лютером и был сторонником Реформации. 10 мая 1525 г. он обратился к общине Франкенхаузена и собравшимся вокруг города отрядам восставших с письмом, в к-ром, повторяя аргументацию Лютера, указывал на различие светской и духовной властей. Он подчеркивал, что «царство Божие» имеет духовный характер и заключается в том, чтобы «веровать, страдать, любить и делать добро ближнему», а не в бунте и мятеже. Приводя слова ап. Павла, граф напоминал, что «противящийся власти противится Божию установлению» (Рим 13. 2). Он отмечал, что несправедливости со стороны господ не могут быть законным поводом для кровопролития, и призывал собравшихся не навлекать на себя наказание от Бога, к-рому граф готов подвергнуть непокорных как поставленный Богом законный начальник над ними (см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 456–458. N 142). Из ответа, подписанного «христианским собранием близ Франкенхаузена» (Christliche versamlunge zu Franckenhawsen), следует, что восставшие не приняли предложение сложить оружие, однако согласились вступить в переговоры с представителями графа; с этой целью было объявлено перемирие до 14 мая 1525 г. (см.: Ibid. S. 458–459). Перемирие было более выгодно княжеским силам, чем восставшим, поскольку за неск. дней к Франкенхаузену успели подойти хорошо вооруженные и многочисленные отряды под предводитель-

ством герцога Саксонского Георга и ландграфа Гессенского Филиппа (1504–1567), что вполн. предопределило плачевный для восставших исход сражения (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 358–359).

Сразу же после прибытия во Франкенхаузен М. узнал о письме гр. Альбрехта и принял решение отправить ему ответ. Датированное 12 мая 1525 г. письмо М. не имело офици. характера и не выражало мнения всех участников восстания; оно являлось частным обращением и увещанием, к-рое М. посчитал необходимым сделать как христ. проповедник (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 461–465. N 144; рус. пер.: Мюнцер. Пражское воззвание. Письма. 1989. С. 342–343). М. отвергал корректность использования гр. Альбрехтом рассуждений ап. Павла; по его убеждению, князья только прикрываются Свящ. Писанием, не желая признавать того, что они уже не имеют законной власти, к-рую Бог руками народа у них отнимает. Ссылаясь на слова Девы Марии из Евангелия от Луки: «Низложил сильных с престолов, и вознес смиренных» (Лк 1. 52) и на

В тот же день М. отправил еще одно письмо, гр. Эрнсту (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 465–473. N 145; рус. пер.: Мюнцер. Пражское воззвание. Письма. 1989. С. 341–342). Если в письме гр. Альбрехту М. выбирает насмешливо-снисходительный тон, оставляющий пространство для диалога, то в обращении к своему давнему врагу он переходит на язык бескомпромиссных угроз и грубых нападок. Заявляя, что гр. Эрнст уже давно угнетает и гонит христиан, М. призывает его добровольно явиться на суд общины, исповедовать перед всеми свою вину и принести покаяние во «всем очевидной тирании» и в том, что граф под именем христианина стал «языческим злодеем». М. утверждал, что граф уже осужден на гибель «властью Бога», поэтому, если он не покается, то будет уничтожен восставшими и станет «мучеником дьявола» (teuffels marterer). Оба письма М. начинал с обращения «брат», подчеркивая тем самым, что феодальные титулы и привилегии упрямлены, а заканчивал подписью «Томас Мюнцер с мечом Гедеопа» (mit dem schwert Gedeonis), отсылая к повест-



Битва  
под Франкенхаузен.  
1987 г.  
(Музей-панорама  
Крестьянской войны  
в Германии,  
Бад-Франкенхаузен,  
Кифхайзер)

пророчества о низвержении тиранов и неправедных правителей (см.: Ос 13. 11; 8. 1–14; Иез 34. 1–31; 39. 17–20; Дан 7. 27; Откр 18. 6–8; 19. 17–18). М. подчеркивал, что Бог в Своем гнев побудил народ низвергнуть тиранов и передал их власть народу. Насмешливо упрекая графа в том, что тот напрасно пытается найти истину в «лютеровской кашнице» и «виттенбергском супнике», М. призывал его смиренно признать власть общины, явиться в лагерь восставших, исповедовать евангельскую веру и стать одним из «братьев общины» (gemeynen bruder). В случае отказа, по словам М., восставшие будут сражаться с графом как со «злейшим врагом христианской веры».

вованию Книги Судей о том, как 300 израильтян под предводительством Гедеопа победили намного более многочисленные силы мадианитян (см.: Суд 7. 9–22) и тем самым намекая, что малочисленность восставших не должна обнадеживать их противников, поскольку на стороне народа будет сражаться Бог (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 358–363).

13 мая 1525 г. М. отправил последнюю просьбу о военной поддержке, адресованную общине Эрфурта (см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 476–479. N 147); он не знал, что к этому времени восставшие крестьяне уже утратили контроль над городом. В тот же день участники восстания после вынесения приговора на общем кругу казнили захваченных ранее в плен 4 подданных гр. Эрнста, обвиненных



в неких преступлениях против народа; М. присутствовал при вынесении приговора и согласился с ним (см.: Ibid. Bd. 3. S. 234–237. N 150–151). 14 мая 1525 г., как и в 2 предшествующих дня, М. произнес проповедь перед народом. О содержании проповедей известно из позднейших показаний на допросе Гута, к-рый был в лагере восставших и сумел бежать после их разгрома (см.: Ibid. S. 240. N 153). М. призывал собравшихся не верить тиранам и не бояться их, утверждал, что Бог будет помогать восставшим; указывая на знамена с радугой, М. объяснял ее как знак союза между Богом и христианами. В эти дни в небе над Франкенхаузенем участники восстания видели «радуги вокруг солнца», что убеждало их в правоте М.; если эти явления действительно имели место, речь может идти об оптическом феномене гало (см.: Gritsch. 1989. P. 104). В этот же день отряды покинули Франкенхаузен и расположились лагерем у находившегося к северу от города холма Хаусберг. Причиной этого маневра было опасение, что княжеские войска начнут осаду города и заперут всех участников восстания в городских стенах; расположение лагеря на открытом пространстве оставляло открытой возможность отступления. В качестве оборонительных сооружений были использованы закрепленные во рвах повозки, однако серьезные укрепления создать не удалось (Bräuer, Vogler. 2016. S. 363–367).

К утру 15 мая 1525 г. двигавшиеся с разных сторон княжеские отряды соединились под Франкенхаузенем и почти полностью окружили лагерь восставших. По обычаю того времени, перед началом сражения обе стороны в последний раз вступили в переговоры о мире. Отряды восставших отравили князьям краткое письмо, вероятно, составленное М. (текст см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 486–488. N 150). В нем они заявляли, что «исповедают Иисуса Христа», не желают никому зла и собрались, чтобы «отстоять божественную справедливость» (wegen gotlicher gerechtikeit tzu erhalten), а не для кровопролития. Призывая князей признать эту справедливость, восставшие указывали, что в этом случае никому не будет причинено зла. В ответном письме князья называли восставших богохульниками, поскольку те сле-

дуют лжеучителям, под видом проповеди Евангелия призывающим к убийствам и бунтам. Отмечая, что их долгом является наказать мечом всех противников Бога, князья заявляли о своей готовности проявить снисхождение, если восставшие согласятся выдать «лжепророка Томаса Мюнцера и его последователей» (см.: Ibid. S. 488–490. N 151). На общем совещании было решено отклонить предложение князей. Из сообщения ландграфа Гессенского Филиппа следует, что князья, недовольные промедлением, не стали дожидаться ответа и начали внезапную атаку в тот момент, когда отряды восставших еще вели обсуждение на общем кругу. Вслед. этого сообщения менее надежных источников (лютеран. памфлетов) о дальнейших переговорах, а также о речах, обращенных М. и ландграфом Филиппом к их отрядам перед началом сражения, являются лит. вымыслом.

Княжеские войска начали атаку с обстрела отрядов восставших из артиллерийских орудий, в результате к-рого в лагере началась паника. Воспользовавшись замешательством, конница прорвала оборонительные сооружения; восставшим не удалось организовать сопротивление или отступление; отряды пустились в бегство, надеясь укрыться во Франкенхаузене. Княжеские войска без пощады убивали участников восстания как на пути к городу, так и в самом городе, жители которого не оказывали сопротивления при входе войск в город. Всего погибло 5 или 6 тыс. восставших; ок. 600 чел. были взяты в плен, немногим удалось скрыться. Со стороны княжеских войск потери составили лишь 6 чел.; это свидетельствует о неспособности или нежелании участников восстания сражаться с хорошо вооруженными профессиональными воинами. Внос. оппоненты М. интерпретировали отсутствие серьезного сопротивления как следствие его проповедей: поскольку он обещал, что Сам Бог придет на помощь участникам восстания, отряды ждали чудесной поддержки с небес и не были готовы сами вести сражение (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 366–369).

**Плен и казнь.** М. в день сражения был взят в плен княжескими войсками (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 241. N 154; S. 249–251. N 159–161). Об обстоятельствах его пленения и 1-м допросе известно лишь из ненадеж-

ных и предвзятых источников: из письма, отправленного Лютеру его другом И. Рюхелем (см.: Ibid. S. 257–259. N 167), к-рый не был очевидцем событий, а опирался на разговор с некими участниками сражения, и из «Истории Томаса Мюнцера», автор к-рой подверг лит. обработке сообщение Рюхеля (см.: Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer. 1976. S. 39–40). Согласно этим источникам, М. удалось бежать с места сражения, добраться до Франкенхаузена и укрыться в частном доме. Один из княжеских всадников обнаружил его лежащим в постели и притворяющимся больным; первоначально М. отрицал свою принадлежность к восставшим, однако был опознан по находившейся при нем корреспонденции. После этого М. был доставлен к князьям. Герцог Саксонский Георг спросил его, с какой целью он казнил 4 пленных, на что М. ответил, что это произошло не по его воле, а по божественному правосудию. Др. князья также вступили в беседу с М.; один из них спрашивал, почему М. хотел лишнить их имущества, другие интересовались религ. обоснованием мятежа. Ландграф Гессенский Филипп приводил М. места НЗ, говорящие о необходимости быть покорным властям, на что М. отвечал цитатами из ВЗ. В «Истории Томаса Мюнцера» сообщается, что уже в ходе этой беседы к М. были применены пытки. Герцог Саксонский Георг, реагируя на крик М. от боли, заметил, что М. причинил гораздо более страшные страдания обманутым им людям и погубил их жизни. В ответ М. рассмеялся и сказал, что именно так все и должно было произойти. Совр. исследователи считают этот эпизод вымыслом составителя, сопровождающего рассказ правоучительным выводом о том, что поднавший под власть дьявола М. оказался лишенным сострадания даже к своим последователям. Однако возможна и др. интерпретация: М. рассматривал страдания и смерть своих последователей в свете собственной концепции «спасительных страданий», как совершившееся по непреложной воле Бога мученичество.

В тот же день М. был передан гр. Эрнсту и доставлен в замок Хельдрунген, где 16 мая 1525 г. был проведен его формальный допрос. Протоколы допроса не сохранились; о его содержании известно из под-





Памятник Т. Мюнцеру  
в Хельдригене. 1976 г.

Скульпторы Х. Х. Рихтер, Й. П. Хинц

готовленной секретарями итоговой сводки ответов М., к-рая впосл. была издана под заглавием «Признание Томаса Мюнцера» (Bekentnus Thomas Müntzers; крит. изд.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 265–272. N 175). Во время 1-й части допроса, до применения пыток, М. подтвердил большинство фактов, которые были предложены в качестве оснований для обвинений. Он признал, что организовывал «союзы» в Цвиккау, Альштедте и Мюльхаузене, а также поддерживал связь с единомышленниками в др. городах; в ответах упоминаются имена причастных к «заговорам» лиц. М. также согласился, что призывал народ к борьбе с католич. Церковью и к восстаниям против законных властей. Под пытками М. назвал дополнительные имена, а также подтвердил, что присутствовал при казни участниками восстания подданных гр. Эрнста, угрожал самому графу смертью и высказывал намерение разрушить его замок. М. также объяснил мотивацию своих действий: он считал, что все христиане должны быть равны и все имущество должно распределяться между ними; поскольку князья сопротивлялись реализации этого «евангельского учения», он призывал изгонять и казнить их. Направленность вопросов свидетельствует, что допрашивающего (вероятно, гр. Эрнста) мало интересовали религ. взгляды и учение М.; его целью было подтвердить виновность М. в организации бунта против законных властей и узнать имена единомышленников

М. (см.: Bräuer, Vogler. 2016. S. 371–374). На эту особенность допроса обратил внимание уже Лютер, получивший копию сводки от Рюхеля; в ответном письме от 30 мая 1525 г. Лютер отмечал, что М. «были заданы не те вопросы». Лютер полагал, что «Признание...» свидетельствует лишь о «диавольском упорстве» М., к-рый так и не признал полностью то зло, к-рое он совершил, и не осудил все свои взгляды и поступки (Luther M. WA: BW. Bd. 3. S. 515–516. N 877 = MüntzKGA. Bd. 3. S. 263. N 171). В «Истории Томаса Мюнцера» дается похожая оценка материалов допроса и отмечается, что М. следовало допросить касательно его откровений, чтобы узнать, выдумывал он их от себя или находился под властью злых духов (см.: Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer. 1976. S. 41). В традиц. судопроизводстве Свящ. Римской империи полученные в ходе допроса показания становились основанием для обвинения на последующем судебном процессе, однако в случае М. процесс не проводился и офиц. приговор М. не был вынесен. Участь М. была предрешена при его пленении; князей интересовало не соблюдение юридических формальностей, а получение от него информации о сообщниках и использование его показаний для дискредитации идеи восстания и пропагандистского воздействия на оставшиеся очаги сопротивления. С этой целью был составлен подтвержденный подписями 9 свидетелей документ, известный как «Раскаяние» (Widerruf; текст см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 373–274. N 176). В оригинале название отсутствует; текст написан не от 1-го лица, а в 3-м лице. Документ начинается с преамбулы, в к-рой сообщается, что следующие далее артикулы оглашены М. в присутствии свидетелей с той целью, чтобы он «перед концом» (vor seynem ende) смог «объявить их во всеуслышание и высказать собственными устами». В 1-м артикуле утверждается, что все люди должны быть покорны властям и исполнять свои обязанности по отношению к ним; М. признает, что он проповедовал противоположное этому неверное учение, вслед. чего его слушатели и он сам оказались соучастниками восстания и бунта; М. призывает прекратить борьбу против властей и просит извинить

его за его ошибки. Во 2-м артикуле М. признает, что он проповедовал «многие пустые и ошибочные мнения» относительно таинства Евхаристии, а также выступал в проповедях против установленного порядка всеобщей христ. Церкви; он заявляет, что готов подчиниться этой Церкви во всем, что она содержит, и хочет умереть в мире с ней, вновь став ее членом (widerumb versohnet gliedtmass derselben vorsterben). Завершается «Раскаяние» просьбой М. переслать в Мюльхаузен его прощальное письмо. Присутствие «Раскаяния» как дополнительного документа в нек-рых опубликованных в 1525 г. изданиях «Признания...» и отсутствие его в др. изданиях объясняется идеологическими причинами: католич. стороне было выгодно показать с помощью «Раскаяния», что М. не только раскаялся в призывах к бунтам, но и признал, что он отпал от единой католич. Церкви и хочет воссоединиться с ней, тогда как для протестант. стороны такое признание выглядело неудобно (подробнее о рукописях и изданиях см.: Bräuer. 2006). Некоторые исследователи выдвигали гипотезу о неподлинности либо обоих документов, либо только «Раскаяния» (см., напр.: Seebass. 1994. S. 419; Goertz. 2015. S. 214). Однако это мнение не находит подтверждения ни в одном источнике, а выдвигавшиеся в его пользу аргументы малоубедительны. Оба документа действительно не были написаны М. и не имеют характерных признаков его стиля, но они были им одобрены и авторизованы. Согласие М. с содержанием документов в первые дни после поражения под Франкенхаузенем можно объяснить и воздействием пыток, и его общей слабостью и растерянностью, и вполне осознанным изменением позиции и действительным раскаянием (подробнее см.: Wölgast. 1989; Hoyer. 2000; Bräuer, Vogler. 2016. S. 374–376). В сообщении герц. Саксонского Георга о М. заметно удовлетворение происшедшим; он противопоставляет М. и казненного в один день с ним Пфайффера, утверждая, что один признал свои ошибки, а другой до конца остался упорным (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 262. N 170). Однако герцог и др. князья в собственных политических интересах абсолютизировали значение согласия М. подписать «Признание...» и «Раскаяние»;





в действительности его согласие имело лишь временный и промежуточный характер. По-видимому, в последние часы жизни М., к неудовольствию его противников, скорректировал свою позицию, что оказалось отражено в сообщающих об обстоятельствах его казни источниках, хотя и весьма туманно.

Отличие подлинной позиции М. от высказываний, сделанных от его имени в «Раскаянии», заметно при сопоставлении содержания «Раскаяния» с датированным тем же днем прощальным письмом М. общине Мюльхаузена (текст см.: Ibid. Bd. 2. S. 491–504. N 152). Это письмо содержит стилистические и тематические признаки авторства М. и является его духовным и политическим завещанием. Вводное приветствие свидетельствует, что М. воспринимал свое пленение и неминуемую казнь как этапы на избранном им пути страданий: он желает общине Мюльхаузена «спасения и блаженства через страх, смерть и ад» (*durch angst, todt vnd helle*). Т. о., смерть и ад для М. — необходимые этапы очищения на пути к вечной жизни в Боге. М. заявляет, что предстоящее ему отшествие из этого мира есть проявление «благоволения Божия»; он умирает «в истинном познании имени Божия». Вместе с тем он готов признать совершившиеся «злоупотребления», вину за которые возлагает на «народ» (*missbreuch von volck angenommen*). Поясняя эту мысль, М. отмечает, что народ понадеялся на несправедливую казнь лишь собственной выгоды (*eugenputzh*), что в итоге привело к низвержению божественной истины. Свидетельствуя, что он умирает в мире, М. призывает не огорчаться по поводу его смерти и не озлобляться из-за нее, смотреть не на внешние обстоятельства, но «судить по истине», т. е. видеть духовный смысл происходящего. Упомянув о сражении под Франкенхаузенем, М. объясняет его трагический исход тем, что участники восстания искали собственной выгоды больше, чем «исправления христианства» (*rechtfertigung der christenheyt*). По мысли М., сопротивление несправедливой власти превратилось для восставших из средства к восстановлению подлинного христианства в самоцель, что и привело к кровопролитию. Он побуждает жителей Мюльхаузена проявить благоразумие, ду-

мать не о собственной выгоде, но друг о друге, не ожесточать законную власть и помнить о том, что страдания от несправедливой власти в действительности посылаются Богом как средства испытания и наставления. М. неск. раз повторяет просьбу прекратить восстание и не допускать пролития невинной крови, заявляя, что, если горожане прислушаются к нему, с его души будет снят тяжелый груз и он сможет умереть в мире. К призывам и наставлениям общего характера М. присоединяет обычную для завещаний просьбу позаботиться о его супруге и передать ей все его личное имущество. Содержание письма свидетельствует о том, что М. не раскаивался в своих взглядах и не считал их ошибочными. Он воспринимал себя как мученика за истину, а поражение восстания объяснял тем, что восставшие не смогли стать истинными христианами. Призывая прекратить восстание, М. косвенно признавал, что время установления земного царства истинных христиан еще не пришло. Однако М. не отказывался от сформировавшегося у него на основе библейских пророчеств представления о неизбежной победе истинного христианства над ложным и праведников над нечестивыми; он лишь полагал, что люди пока не заслужили этого, поэтому Бог продлевает для христиан период земных страданий (см.: *Wolgast*. 1989. S. 40–41; *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 376–377).

Призывы М. были услышаны в Мюльхаузене; когда княжеские войска подошли к городу, городской совет вступил в переговоры о капитуляции. 25 мая 1525 г. князьям были переданы ключи от городских ворот. Надежды М. на то, что князья проявят милосердие к сдавшимся на их милость горожанам, оправдались лишь частично: ок. 15 жителей, признанные главными бунтовщиками, были казнены, некоторые оказались высланы из города, на общину был наложен огромный денежный штраф за нарушение мира и ущерб, нанесенный др. городам и владениям в ходе восстания. Небольшой отряд жителей Мюльхаузена во главе с Пфайффером пытался прорваться во Франконию, где еще продолжались восстания, однако был взят в плен княжескими войсками (см.: *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 377–379). В день капитуляции Мюльхаузена герцог Саксон-

ский Георг отправил гр. Эрнсту распоряжение доставить М. в лагерь княжеских войск (см.: *MüntzKGA*. Bd. 3. S. 252. N 162).

Казнь М. состоялась 27 мая 1525 г. на холме Ризенингер близ городских стен Мюльхаузена (Ibid. S. 259. N 168). О событиях, происходивших во время казни, сообщают только 2 независимых источника: «История Томаса Мюнцера» (см.: *Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*. 1976. S. 41) и свидетельство проповедника К. Геддио (1494–1552) о беседе с ландграфом Гессенским Филиппом (см.: *MüntzKGA*. Bd. 3. S. 254–255. N 165). В «Истории Томаса Мюнцера» говорится, что перед казнью М. «проявил малодушные» (*kleinmutig gewest*) и «занутился сам в себе» (*mit sich selbst verirret*), так что не смог прочесть «исповедание веры» (*den glawben*), к-рое за него огласил «Генрих Брауншвейгский». После этого М. открыто заявил, что «поступил несправедливо» (*unrecht gethon*); он также обратился к князьям с призывом не быть жестокими по отношению к народу, чтобы больше не случилось таких восстаний, и сказал, что им следует читать библейские «книги Царств» (*Libros Regum*). Согласно свидетельству Геддио, ландграф Гессенский Филипп говорил ему, что сам хотел бы окончить жизнь так, как окончил ее М., поскольку в последние дни тот «сильно скорбел о своих грехах перед Богом». Ландграф также цитировал письмо «герцога Брауншвейгского», согласно к-рому М. «не отрекся» (*non recastasse*), но «признал свои ошибки и просил у Господа милосердия». В обоих источниках упоминается Генрих (1489–1568), герцог Брауншвейг-Люнебургский; в одном случае он выступает как тот, кто прочел за М. «исповедание веры», а в др. случае как свидетель того, что М. «не отрекся». Вероятно, сам ландграф Филипп не присутствовал при казни М.; в противном случае ему незачем было бы ссылаться на герц. Генриха как на свидетеля. Ландграф Филипп знал о содержании «Признания...» и «Раскаяния», т. к. сразу после их составления, 18 мая 1525 г., переслал их членам Швабского союза с замечанием, что М. «сам отказался от своей проповеди» (см.: Ibid. S. 250. N 160). Поэтому его позднейшее замечание о том, что М. не отрекся от своих взглядов, может озна-





чать, что между 18 мая и днем казни М. ситуация неким образом изменилась. Сообщения 2 источников согласовываются друг с другом, если допустить, что «исповедание веры» — это не церковный *Символ веры*, как полагают мн. исследователи, а текст «Раскаяния» М., которое он обещал прочесть перед казнью как свидетельство своего покаяния и возвращения к католич. вере. В этом случае обстоятельства казни М. выстраиваются следующим образом: 1) после прибытия на место казни М. отказался от оглашения «Раскаяния», поэтому в посл. герц. Генрих (католик) засвидетельствовал ландграфу Филиппу (лютеранину), что М. «не отрекся», т. е. не отказался от протестант. убеждений; в «Истории Томаса Мюнцера» это событие преподносится в негативном свете, как «малодушие» М. и его колебания; 2) недовольные князья пожелали в любом случае огласить документ; М. не мог этому воспрепятствовать, и «Раскаяние» было оглашено герц. Генрихом от его имени; 3) в предоставленном ему последнем слове М. признал свою вину в кровопролитии и в призывах к борьбе против законной власти (вероятно, в том же смысле, в каком это было сделано в письме к общине Мюльхаузена), т. е. действительно покался, но не в том, в чем его принуждали покаяться, а в том, что сам считал своими «грехами» и «ошибками»; 4) М. завершил слово обращенным к князьям призывом, к-рый приводится в «Истории Томаса Мюнцера»; после этого он был подвергнут казни через отсечение головы.

В один день с М. был казнен Пфайффер; их тела и головы были закреплены на столбах и выставлены в окрестностях Мюльхаузена с целью устрашения всех сторонников восстания (см.: *Ibid.* S. 263. N 172). По свидетельству Лютера, в посл. место, где находился столб с головой М., стало объектом тайного паломничества нек-рых жителей Мюльхаузена и единомышленников М. из др. городов; посещавших было так много, что они протоптали хорошо заметную тропу (*Luther M. WA: TR. Bd. 1. S. 38. N 99 = MüntzKGA. Bd. 3. S. 264. N 173*). В наст. время предполагаемое место казни М. отмечено памятной стелой.

**Влияние и рецепция.** Деятельность и идеи М. привлекали внимание многих его современников;

вследствие сложности и многогранности мировоззрения М. его влияние на сторонников и противников было весьма сложным по структуре и дифференцированным. Как при жизни М., так и в последующие века отношение интересовавшихся его взглядами и писавших о нем историков, теологов и проповедников к его личности, деятельности и учению во многом определялось их конфессиональной принадлежностью (подробный обзор с марксистских позиций суждений о М. в литературе XVI — сер. XIX в. см.: *Steinmetz. 1971*; также ср.: *Grüsch. 1989. P. 118–131; Seebass. 1994. S. 427*).

Наиболее простой и однозначной была позиция представителей католич. Церкви. Намеренно сближая радикала М. с выразителями более умеренных взглядов в протестантизме, в т. ч. с Лютером, они подчеркивали, что случай М. наглядно демонстрирует пагубность реформационной программы как таковой: начав с бунта против законной католич. Церкви, сторонники Реформации приходят к поддержке бунтов против законной власти и проповеди братоубийственного кровопролития. Один из ведущих католич. полемистов с протестантами И. Кохлеус (1479–1552) в антилютеран. сочинениях многократно писал, что М. лишь воплотил в жизнь те разрушающие церковный и общественный порядок идеи, к-рые ранее почерпнул у Лютера и от к-рых Лютер в действительности никогда не отказывался (см.: *Steinmetz. 1971. S. 89–96*). Первой предпринятой католич. стороной попыткой посмертной исторической дискредитации М. стал опубликованный в 1525 г. памфлет «Достоверное и истинное сообщение о том, как тюрингские крестьяне были наказаны близ Франкенхаузена за их преступление и как были приведены к покорности оба города» (*Ein glaubwürdige und warhafftige underricht, Wie die Düringschen buwern vor Frankenhausem umb ir misshandlung gestrafft, und beide stett Mulhausen unnd Frankenhausem erobert worden. [Lpz.] 1525*; научное изд.: *Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer. 1976. S. 98–105*). Поскольку памфлет был издан в Лейпциге, он отражает т. зр. герцога Саксонского Георга и его окружения. Несмотря на жанр исторического повествования, автор памфлета представляет материал односторон-

не и тенденциозно. В частности, вина за восстание крестьян в Тюрингии целиком возлагается на М., поскольку в результате его проповедей народ стал выступать против католич. Церкви, грабить и разорять монастыри и храмы, совершать надругательства над святынями и т. п. Социальные мотивы крестьянских бунтов игнорируются; вместо этого подчеркивается, что князья воспользовались своим законным правом прекратить бесчинства и беспорядки силой меча. М. представлен как фанатик, ослепленный жаждой славы и ложным мнением о себе как о «пророке». Для создания такого образа использованы сомнительные с т. зр. их исторической достоверности подробности: М. лично уговаривал крестьян ни в коем случае не сдаваться на милость князей, обещая им «помощь с неба»; он говорил, что будет руками ловить стрелы и ядра, направляя их обратно в противников; после пленения он не только «покаялся», но и согласился принять Евхаристию по католич. обряду под одним видом. Тенденция использовать образ М. для доказательства несостоятельности и политической опасности идей Реформации, а также для демонстрации личной непоследовательности ее приверженцев, сохранялась у мн. католич. полемистов, теологов и конфессионально ангажированных историков вплоть до XX в.

Сторонники Реформации с т. зр. их отношения к М. могут быть разделены на 2 основные группы. К 1-й группе принадлежали Лютер, его последователи, а также мн. др. лидеры магистральной европ. Реформации, т. е. те, кто проводили церковные реформы в тесном сотрудничестве со светскими властями, организованно и постепенно. Осуждая бескомпромиссность и индивидуализм М., они видели в нем «лжепророка», из-за любви к власти и гордости пошедшего по ложному пути, вместо проповеди Евангелия предложившего народу призывы к бунту против законной власти и кровопролитию. Ко 2-й группе относятся независимые протестант. проповедники, предлагавшие собственные программы Реформации и искавшие альтернативы магистральному направлению европ. протестантизма. У М. не было учеников и последователей в строгом смысле, т. е. лиц, к-рые полностью разделяли бы все его взгляды



и продолжали бы его деятельность после его казни. Вместе с тем мн. проповедники, недовольные политическими и религ. компромиссами, возникавшими при практической реализации идей лютеран. Реформации, считали М. своим союзником и единомышленником, выделяя и подчеркивая различные аспекты в его учении. Одних привлекали его эсхатологические ожидания и апокалиптические пророчества, другие поддерживали его стремление привести общество к реализации идеала обновленной христ. Церкви и создать теократическое христ. гос-во на основе принципа социальной справедливости, третьи видели в нем открывавшего глубины индивидуальной духовной жизни теолога-мистика.

**М. в оценках Лютера и лютеранских авторов.** Наиболее принципиальные точки расхождения реформационных программ М. и Лютера были обозначены еще при жизни М. в письмах и полемических сочинениях обоих авторов. Еще в этот период Лютер выработал общую стратегию опровержения богословских построений М., к-рую использовал и развивал в позднейших суждениях о М. и его единомышленниках. Лютер утверждал, что источником заблуждений М. и прочих «пророков» и «фанатиков» является их уверенность в том, что они получают некие особые откровения от Св. Духа. В действительности, отмечал Лютер, источником подобных откровений, если они действительно имеют место, а не представляют собой выдумки, являются диавол и злые духи. Лютер осознавал, что в случае М. подобная аргументация имела лишь ограниченную применимость, поскольку М. четко различал концепцию «откровения Св. Духа» и призывы к борьбе с «нечестивыми» и «безбожными» людьми. М. не возводил подобные призывы напрямую к неким личным откровениям, а использовал более сложную линию аргументации, утверждая, что Св. Дух открывает христианам подлинный смысл Св. Писания, из к-рого становится ясным, что наступило время эсхатологического суда над всеми нечестивыми людьми, который Бог будет совершать руками истинных христиан, как Он в древности совершал его руками вождей и пророков среди израильтян. Лютер не



Т. Мюнцер.  
Гравюра Р. де Хоге. 1701 г.

мог отрицать, что в ВЗ Бог многократно приказывал истреблять нечестивых людей и безбожные народы. Поскольку Лютер придавал Свящ. Писанию высший религ. авторитет, он был вынужден признавать действительными не только исторические сообщения ВЗ, но и пророчества ВЗ о суде праведников над грешниками. В свете этого единственным способом опровергнуть М., не ставя при этом под сомнение авторитет Библии, было указание на то, что М. ложно использует истинных пророчеств, не понимая их смысл; он не был призван и научен Богом, поэтому является «лжепророком». Причину заблуждений М. Лютер видел в том, что тот оказался не способен провести правильное различие между Законом и Евангелием, а также выделить разные уровни Закона, т. е. заповедей и предписаний, встречающихся в ВЗ. В произнесенной 1 янв. 1532 г. проповеди Лютер отмечал, что «Мюнцер прочитал в книгах Царств, как Давид убивал безбожных мечом, как Иисус [Навин] истреблял хананеев и другие безбожные народы», и из этих высказываний М. сделал вывод: «Мы должны поступать так же, прекращать правление мирских царей и князей, поскольку здесь нам дан образец». Согласно Лютеру, М. без всякого на то основания отождествил себя и своих последовате-

лей с библейскими персонажами и посчитал частное повеление Бога, данное конкретным людям, общей заповедью, относящейся ко всем христианам (см.: Luther M. WA. Bd. 36. S. 27–28).

При всей логичности полемических рассуждений Лютера ему не удалось корректно сформулировать и решить поставленную М. богословскую проблему. М. не произвольно выбирал отдельные библейские высказывания и предписания, но рассматривал содержание Библии в эсхатологической и телеологической перспективе. Лютер не мог возразить М. в области библейской теологии и переносил вопрос в сферу практической теологии, утверждая, что даже если при каких-то условиях можно поднимать восстание и убивать нечестивых, эти условия не соблюдены в случае М. Однако Лютер не давал ясного ответа на вопрос, в каком случае христианин получает законное право обращать меч против безбожных и нечестивых правителей. Лютер не мог принять позицию полного пацифизма и непротивления злу силой, поскольку в этом случае ему пришлось бы осудить не только насилие М. и его единомышленников, но и насилие со стороны протестант. князей. Двусмысленность и неопределенность позиции Лютера стала особенно очевидна в период Шмалькальденского союза, когда ему пришлось оправдывать объединение протестант. князей, созданное для борьбы во имя религ. целей с законной властью: императором Свящ. Римской империи и верными ему католическими князьями. Т. о., Лютер фактически пришел к согласию с М. в том, что христиане могут обращать меч против неких «врагов веры», а христ. проповедники могут это одобрять и к этому призывать. Подлинное различие между позициями Лютера и М. задавалось разницей между политическим подходом Лютера и теологическим подходом М. Лютер, опираясь на традиц. иерархическую политическую теорию, считал, что носителями власти и меча могут быть только князья и находящиеся на их службе воины. М., опираясь на собственную эсхатологическую интерпретацию истории, полагал, что политика определяется религией: здесь и сейчас возникает новая историческая и политическая ситуация, власть



передается Богом от неправедных князей народу, христ. «общине», которая и решает, как ей использовать эту власть и связанный с ней меч. Л. указывал, что М. неверно понял историческую ситуацию, однако не предлагал критерия, к-рый позволил бы отличить реальное и объективное участие человека в происходящих по воле Бога изменениях истории от субъективных заблуждений и иллюзий. Теологический тушик, в к-ром оказались М. и Лютер, был во многом обусловлен тем, что оба оставались носителями средневекового религ. сознания: они верили, что Бог может вкладывать в руки христиан меч для религ. войны или суда над «безбожниками», однако выделяли разные группы христиан, уполномоченных использовать меч, и разные внешние условия, делающие легитимным его использование.

Убедительную победу над М., которую Лютер не смог одержать в сфере теологической полемики, ему обеспечила историческая ситуация. При жизни М. Лютер многократно требовал, чтобы тот подтвердил истинность собственных пророчеств и библейских интерпретаций неким знаменем, отмечая, что в ВЗ Бог посылал знамения именно с целью отделения истинных пророков от ложных. Лютер осознавал слабость этого аргумента, поскольку даже в ВЗ не все действия истинных пророков сопровождалось знамениями. Поражение М. под Франкенхаузен-ном радикально изменило ситуацию: поскольку пророчества М. очевидным для всех образом оказались несостоятельными и ложными, М. мог быть вполне обоснованно объявлен лжепророком, действовавшим не по призванию Св. Духа, а по побуждению от днавола. Сразу же после получения известий о пленении М. Лютер опубликовал в Виттенберге памфлет с красноречивым заглавием: «Ужасающая история и суд Божий над Томасом Мюнцером, где Бог публично свидетельствует о лжи этого духа и осуждает его» (*Eyn Schrecklich geschicht vnd gericht Gotes über Thomas Müntzer, darynn Gott öffentlich desselbigen geyst lügenstrafft und verdamnet*; крит. изд.: *Luther M. WA. Bd. 18. S. 362–374*). Сочинение состоит из написанных Лютером кратких вступления и заключения, а также писем М. жителям Альтштедта от 26 апр. 1525 г.

и графам Мансфельдским Альбрехту и Эрнсту. Публикуя тексты М., к-рые содержат призывы к применению меча против князей и заверения, что Бог будет на стороне восставших и приведет их к полному торжеству над нечестивыми, Лютер рассчитывал полностью дискредитировать того как «пророка» в глазах всех его последователей. Лютер подчеркивал, что, если бы Бог говорил через М., его предсказания сбылись бы, поскольку «Бог никогда не лжет и всегда держит Свое слово». В заключительной части памфлета Лютер отмечал, что Бог, как Он явным образом показал, не поддерживает восстание и находится на стороне князей, поэтому все единомышленники М. должны проявить покорность законным властям и прекратить сопротивление. Он призывал князей помнить, что победа дана им от Бога, поэтому им следует не гордиться своей силой, а стремиться служить Богу и проявлять милость к тем, кто просят о пощаде. Общие призывы Лютера к милосердию не распространялись на М. и на тех, кто сознательно продолжали борьбу с властями; суждения Лютера о них проникнуты ненавистью. Безоговорочно одобрив казнь М., Лютер в отправленном через 3 дня после казни письме Рюхелю заявлял: «Кто видел Мюнцера, тот может сказать, что видел самого воплотившегося днавола в его величайшей ярости. Господи Боже, если таковой дух еще есть где-то в крестьянах, то самое время задумать их как бешеных собак» (*Idem. WA: BW. Bd. 3. S. 516. N 877*). В последующие годы Лютер вспоминал о М. всякий раз, когда выступал с критикой неких пророков и радикальных проповедников, неизменно указывая на их общую одержимость «днавольским духом». Так, в письме Спалатину от 24 янв. 1528 г. Лютер писал по поводу анабаптистов: «...дух Мюнцера не перестает дышать в этих чудовищах» (*Ibid. Bd. 4. S. 355. N 1212*). Упоминание о М. встречается даже в одной из последних проповедей Лютера, произнесенной более чем через 20 лет после событий 1525 г., где Лютер включает М. в ряд своих противников — «папистов», «сакраментариев» (т. е. последователей Цвингли и др. оппонентов учения Лютера о Евхаристии) и «фанатиков», отмечая, что они все препятствовали пропо-

веди Евангелия, поскольку, полагаясь на свой ум, изобретали ложные религ. идеи и вели веривших им людей в погибель (*Idem. WA. Bd. 51. S. 189–190*). Постоянное возвращение Лютера к полемике с М. было связано не только с его опасениями, что идеи М. приобретут влияние среди приверженцев Реформации, но и с частичным осознанием ответственности за то, что его теологическое противостояние с М. получило трагическое разрешение. Об этом свидетельствует сохранившееся в «Застольных беседах» замечание, в котором Лютер называет себя «убийцей» М.: «Я убил Мюнцера, его кровь на моих плечах, но сделал я это только потому, что он хотел убить моего Христа» (*Idem. WA: TR. Bd. 1. S. 195. N 446*). Возлагая на себя ответственность за идейную и политическую борьбу с М., а также за ее результат, Лютер вместе с тем считал проявленную им бескомпромиссность если не морально, то во всяком случае теологически оправданной.

Начатая Лютером практика намеренно дискредитирующего изложения обстоятельств деятельности и положений учения М. была поддержана его соратниками и единомышленниками. Определяющее влияние на всю последующую традицию историографической и теологической интерпретации образа М. в лютеранстве оказало анонимное соч. «История Томаса Мюнцера» (*Die Histori Thome Muntzers. Hagenaw, [1525]*; научное изд.: *Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer. 1976. S. 28–42*), опубликованное через неск. месяцев после его казни. В составе собрания сочинений Лютера памфлет был переиздан с пометкой об авторстве Меланхтона. Хотя нек-рые исследователи выступали против этой атрибуции, авторство Меланхтона подтверждается независимым свидетельством современника, некоторыми косвенными данными, а также анализом содержания и стиля произведения (подробнее о проблеме авторства см.: *Scheible. 2001*). Возможно, при работе над памфлетом Меланхтон пользовался материалами своих студентов, однако ему принадлежит их окончательная лит. обработка, а также составление речей М. и ландграфа Гессенского Филиппа, якобы произнесенных ими перед сражением близ Франкенхаузена. Тенденция к демонизации М.



прослеживается уже во вступном разделе сочинения, где противостояние Лютера и М. объясняется как частный случай борьбы между Богом и дьяволом. Лютер объявляется проповедником и учителем «чистого и ясного Евангелия», тогда как М. характеризуется как «одержимый и обманутый» дьяволом. По утверждению автора, вслед. ложного понимания Свящ. Писания М. изобрел лживое и мятежное учение и стал проповедовать, «что пужно умерщвлять всякую власть, что все блага должны быть общими, что не должно быть ни царя, ни князя». Автор памфлета точно передает используемую М. социальную мотивацию непокорности несправедливым властям, однако искусно обходит вопрос о том, были ли корректными попытки М. обосновать собственное учение Свящ. Писанием, ограничиваясь общими в том, что М. верил в особое «откровение» и считал себя «сыном Божиим». События жизни М. излагаются в памфлете с некоторыми тенденциозными оценками и мн. неточностями, однако в вымышленной речи М. автор представляет его позицию с минимальными искажениями, используя известные из сочинений и писем М. ходы аргументации и характерные для М. библейские отсылки. Богословскую альтернативу учению М. о допустимости насильственной борьбы с нечестивыми правителями и необходимости для христиан стремления к всеобщему равенству Меланхтон предлагает в вымышленной речи ландграфа Филиппа. В 1-й части речи с традиц. ссылкой на Послание к Римлянам ап. Павла (см.: Рим 13. 1–2) подчеркивается, что всякая власть установлена Богом; хотя правители могут быть несправедливыми и грешными, это не дает право народу совершать более тяжкий грех мятежа и убийства. Во 2-й части опровергается религ. аргументация М. Подчеркивая, что христиане призваны ориентироваться на учение Евангелия и пример Христа, М. указывает на слова: «...все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф 26. 52); он напоминает, что Христос добровольно предал себя на страдание и смерть от рук неправедных правителей, и заключает, что «мятеж противоречит заповеди и примеру Христа». В заключительной части речи Меланхтон отмечает, что, наказывая восставших, к-рые лживо ссылаются

на имя Божие и преступлениями нарушают общественный мир, правители исполняют возложенную Богом на них обязанность. Т. о., эсхатологическим пророчествам и теологическим императивам М., укорененным в особым образом прочитанных текстах ВЗ, Меланхтон противопоставляет этические нормы, обосновывая их ссылками на НЗ (подробнее о содержании см.: *Steinmetz*. 1971. S. 37–50; *Andersson*. 1998). При всей очевидной тенденциозности памфлета Меланхтону удалось наметить в нем линию умеренного евангельского гуманизма, противостоящего эсхатологическому и социальному максимализму М. Однако в последующей протестант. полемической литературе и историографии памфлет использовался прежде всего как исторический источник, в результате чего уже в XVI в. был создан искаженный образ М. как «образцового» еретика и бунтовщика.

Превращение М. в символическую фигуру, ярко выраженное в «Истории Томаса Мюнцера», прослеживается и в 2 полемических сочинениях И. Агриколы, также изданных в 1525 г. В 1-м труде, «Толкование девятнадцатого псалма» (*Agricola J. Auslegung des XIX. Psalm. Wittenberg, 1525*; научное изд.: *Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*. 1976. S. 43–78), предмет критического разбора стали некоторые принципы теологии М., изложенные последним в письме Майнхарду в форме истолкования 19-го псалма (текст письма М. см.: *MüntzKGA*. Bd. 2. S. 240–252. N 75). В изданном анонимно 2-м сочинении, «Полезный диалог между мюнцеровским мечтателем и благочестивым евангелическим крестьянином» (*[Idem.] Ein nutzlicher Dialogus odder gesprechbuchlein zwischen einem Müntzerischen Schwermer und einem Evangelischem fromen Bawern*. [Wittenberg, 1525]; научное изд.: *Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Müntzer*. 1976. S. 79–96), Агрикола использовал для представления и опровержения идей М. популярную среди гуманистов форму диалога. Чтобы продемонстрировать, что взгляды М. не отражают позицию всех сторонников Реформации из числа крестьян, Агрикола намеренно ввел образ «благочестивого крестьянина». Объективное социальное противостояние феодалов и крестьян Агрикола стремился

объяснить при помощи символической демонизации обобщенной личности «лжепророка», смущающего крестьян и подстрекающего их к бунту путем неверной интерпретации Свящ. Писания (подробнее о содержании см.: *Steinmetz*. 1971. S. 72–88).

После казни М. и его безоговорочного осуждения лидерами лютеранства те лютеран. проповедники, которые в той или иной форме поддерживали контакты с М., были вынуждены оправдываться и доказывать, что они не разделяли его радикальные взгляды. Так, Карлштадт, желая примириться с Лютером, в 1525 г. публично засвидетельствовал, что никогда не был сторонником «пророчеств» М. и предлагаемых им интерпретаций библейских текстов. Аналогичные заявления делал в полемике с Ионасом лютеран. проповедник Г. Витцель (1501–1573), в посл. вернувшийся в католическую Церковь. В качестве доказательства Витцель в 1534 г. опубликовал свое письмо М., датированное нач. 1525 г. (текст см.: *MüntzKGA*. Bd. 2. S. 391–397. N 110). Не все исследователи признают это письмо подлинным; некоторые считают, что Витцель составил письмо задним числом, т. к. нет свидетельств, что оно было отправлено и М. его получил. Однако независимо от подлинности письма и его датировки оно является важным указанием на то, что именно во взглядах М. считали неверным находившиеся под влиянием Лютера проповедники. Витцель присоединил к письму список утверждений, от к-рых он призывал М. отречься для возвращения к истинной евангельской вере, т. е. к лютеранству: 1) соблазнительное подстрекательство народа к бунтам; 2) объявление с ложными ссылками на Евангелие врагами христиан всех, кто не являются его последователями; 3) заявления о необходимости убивать нечестивых, подкрепленные неверно истолкованными местами из Свящ. Писания; 4) призывы к разрушению и осквернению католич. храмов и находящихся в них изображений; 5) сомнение в авторитете Свящ. Писания и введение авторитета некоего личного «откровения», приписанного Св. Духу; 6) вера в наличие духовного смысла у видений и снов, а также попытки их самостоятельного толкования (см.: *Ibid*. S. 396–397).



Вполемических выступлениях Лютера и его единомышленников значительно преувеличивалась роль, к-рую М. сыграл в событиях Крестьянской войны 1525 г. Во многом это объясняется тем, что лютеранам требовалось сделать объектом критики условного противника из числа проповедников, поддерживавших восстания крестьян. Осуждая М., лютеран. проповедники демонстрировали властям собственную лояльность и благонадежность, а также верность умеренной реформационной программе Лютера. Присм сравнения с М., далеко не всегда обоснованного и правомерного, широко применялся для дискредитации тех проповедников и теологов, которые отклонялись от магистрального пути лютеранства. Неизменно осуждая М. и его подлинных и мнимых единомышленников, лютеран. теологи до сер. XVIII в. не обращались к анализу его сочинений и повторяли озвученные в лютеран. памфлетах 1-й пол. XVI в. общие аргументы. Лишь представители спиритуализма и пиеизма, напр. В. Вейгель (1533–1588) и Г. Арнольд (1666–1714), позволяли себе уклоняться от общей тенденции и пытались осмыслить собственно богословские идеи М., правомерно находя в них отзвуки средневек. нем. мистической традиции и ранней теологии Лютера, однако даже они не решались поставить под сомнение традиц. негативную оценку религиозно-политической программы и практической деятельности М. В свою очередь эти теологи сами воспринимались ортодоксальным лютеран. большинством как подозрительные и близкие к ереси «мечтатели» (см.: Steinmetz. 1971. S. 116–168, 257–311; также см.: Wolgast. 1976). Ситуация изменилась в эпоху Просвещения, когда в лютеран. среде стали формироваться и заимствоваться извне философские и историософские интерпретации образа М., а также началось научно-историческое изучение его наследия (подробный анализ см.: Steinmetz. 1971. S. 312–428). Однако даже в совр. лютеран. историографии, в особенности в работах популярного характера, нередко некритически повторяются впервые озвученные Лютером и Меланхтоном предвзятые оценки.

**М. и сторонники радикальной Реформации.** Вопрос о соотношении учения М. и взглядов ранних анаба-

тистских проповедников, а также представителей иных радикальных движений в европ. протестантизме, вызывал многочисленные споры среди ученых. Вплоть до XX в. позиции мн. исследователей определялись их конфессиональной принадлежностью. Поскольку под влиянием традиц. историографии считалось, что связи основателей анабаптистских общин с М. или их идейная зависимость от него бросают порочащую тень на все позднейшие ответвления анабаптизма, сторонники анабаптизма стремились доказать, что влияние М. на анабаптистов отсутствовало или было минимальным, а представители негативно относящихся к анабаптизму конфессий (католицизма, лютеранства, кальвинизма и т. п.) преувеличивали зависимость ранних анабаптистов от идей М. Более адекватная картина была представлена лишь в базирующихся на всей совокупности доступных источников научных работах кон. XX — нач. XXI в., однако во мн. областях объективное исследование источников еще не проведено. Несомненно установленным является то, что М. поддерживал контакты с нек-рыми анабаптистскими проповедниками, а мн. анабаптисты проявляли интерес к его идеям как при его жизни, так и после казни. Однако отношение к отдельным концепциям М. сильно варьировалось в зависимости от собственных богословских и религиозно-политических позиций тех или иных лидеров анабаптистских общин (общий обзор см.: Stayer. 1976; The Anabaptists and Thomas Müntzer. 1980).

Ранние анабаптистские проповедники Юж. Германии и Швейцарии знали о взглядах М. и его конфликте с Лютером из его сочинений; некоторые из них встречались с ним в 1524 г. Впосл. Буллингер утверждал, что появление в Швейцарии большого числа анабаптистов было следствием деятельности там М. в кон. 1524 г. и его «мятежных» проповедей (см.: MüntzKGA. Bd. 3. S. 195–196. N 127). Однако это не соответствует действительности. Еще до появления М. в Швейцарии, в сент. 1524 г., группа цюрихских анабаптистов во главе с К. Гребелем (ок. 1489–1526) отправила ему 2 письма, которые не дошли до М. и вернулись отправителям (текст см.: Ibid. Bd. 2. S. 347–366. N 103; анализ происхождения и содержания см.: Bräuer.

1998). В письмах анабаптисты подробно излагали, почему они, прочтя сочинения М., поддерживают его в конфликте с Лютером и видят в нем своего единомышленника. Однако помимо изложения собственных религиозных представлений и указаний на те принципиальные сферы, в которых они совпадают со взглядами М., швейцарские анабаптисты также свидетельствовали о несогласии с мнением М. о допустимости для христиан применения насилия к их противникам. Соглашаясь с М. в том, что христ. нравственность и библейские заповеди должны стать основой справедливого общественного устройства, анабаптисты отмечали, что это должно быть исключительно мирным процессом и результатом проповеди. Заявляя, что «никто не должен защищать Евангелие и принимающих его людей мечом и они сами не должны защищать себя», анабаптисты указывали, что истинные христиане суть «ведомые на заклание овцы», что они должны быть крещены «страхом, пуждой, скорбью, гонением, страданием и смертью», что они «никогда не прибегают к мирскому мечу или к войне, поскольку всякое убийство в их среде упразднено». Признавая, что в ВЗ Бог повелевал вести войны, проповедники вместе с тем считали, что это повеление и дозволение не перешло в НЗ, поэтому все войны для христиан являются «чумой» (см.: MüntzKGA. Bd. 2. S. 356–357). Анабаптисты призывали М. руководствоваться только ясным словом Божиим, т. е. Свящ. Писанием, и отказываться от тех богословских положений, к-рые не находят там прямого подтверждения, в т. ч. и от мнения о допустимости для христиан ведения войны против нечестивых правителей (см.: Ibid. S. 363–364). Однако не все швейцар. анабаптисты придерживались подобных пацифистских представлений. После начала крестьянских восстаний нек-рые анабаптисты проповедовали среди крестьян и поддерживали их выступления; М. встречался с ними и, вероятно, разделял их позицию. Буллингер, отрицательно относившийся к любым анабаптистам, в своем суждении намеренно объединил более многочисленных умеренных анабаптистов с немногочисленными радикалами; единомышленниками М. в области религ. политики были последние,



тогда как первые были готовы принять его теологию лишь в той мере, в какой она совпадала с их собственными богословскими позициями.

После казни М. его сочинения продолжали пользоваться популярностью по меньшей мере в некоторых общинах нем. анабаптистов. Одним из наиболее важных центров распространения анабаптизма в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в. стал Страсбург. Городской совет долгое время терпимо относился к анабаптистам, в Страсбурге жил известный анабаптистский проповедник М. Гофман (1500–1543), город посещали многие его ученики и независимые проповедники. Важное свидетельство того, что сочинения М. в то время были доступны в Страсбурге и пользовались популярностью среди анабаптистов, сохранилось в написанной и изданной в этом городе «Хронике» С. Франка (1499–1542), лютеран. проповедника, к-рый из-за своих спиритуалистских религ. убеждений отошел от лютеранства, однако формально не присоединился к анабаптистам и сохранял независимость в суждениях. Отчасти интерес Франка к идеям М. может быть объяснен его близким знакомством с Денком, к-рый встречался с М. и испытал сильное влияние спиритуалистских мотивов его теологии. Желая дать очерк теологии М., Франк включил в «Хронику» специальную главу, содержащую весьма представительную подборку тезисов, извлеченных из сочинений М. (см.: *Franck S. Chronica, Zeytbuch vnd gegenwertig MDXXXI. jar. [Strassburg,] 1531. Fol. 439v–441r*). В преамбуле к этой главе Франк свидетельствует, что, согласно мнению анабаптистов (Tauffern), участие в крестьянском восстании не должно вменяться М. в вину, поскольку он был вынужден к этому внешними обстоятельствами; он был благочестивым и богобоязненным человеком, поэтому его последователи верят, что даже после смерти он оказывает им покровительство. Хотя в письмах М. и есть призывы к восстанию, анабаптисты, согласно Франку, считают, что это слова святого человека, произнесенные по «божественной ревности» и вдохновленные Богом. Сам Франк не соглашается с такой оценкой; он заявляет, что не готов ни оправдать, ни осудить М. Т. о., среди анабаптистов к этому

времени сформировались 2 линии защиты М. от тех обвинений, которые выдвигали против него католики и лютеране: 1) он действовал под влиянием обстоятельств и пострадал незаслуженно; 2) он действовал по вдохновению от Бога, поэтому не подлежит суду обычных людей. Эти линии соответствуют 2 направлениям в раннем анабаптизме: линии сторонников мирной проповеди и страданий за веру и т. н. пророческой линии, представители к-рой, подобно самому М., ссылаясь на эсхатологические пророчества, призывали «истинных христиан» вести борьбу с врагами Евангелия и готовить мир к явлению Христа. К числу вторых принадлежал Гофман и его многочисленные ученики. Отношение самого Гофмана к М. было весьма своеобразным: поскольку Гофман считал себя одним из 2 пророков, появление к-рых предсказано в Откровении Иоанна Богослова (Откр 11. 3–9), он объявлял ложным распространившееся среди анабаптистов представление о том, что М. был одним из 2 пророков. Т. о., не признавая М. истинным пророком, Гофман пытался повторить его путь. Ученик Гофмана Я. Матис (ок. 1500–1534) в свою очередь объявил лжепророком учителя и стал сам претендовать на роль истинного пророка; вероятно, именно в период общения с Гофманом он познакомился с сочинениями и идеями М. В 1534 г. Матис совместно с *Иоанном Лейденским* (ок. 1509–1536) и др. анабаптистами получил власть в Мюнстере и основал Мюнстерскую коммуну, т. е. общину истинных христиан. Хотя мюнстерские анабаптисты не использовали имя М., они несомненно знали о его учении и судьбе. С М. их объединяли повышенные эсхатологические ожидания, подчеркивание значения личных откровений и пророчеств, внимание к социальной жизни. Просуществовавшая до сер. 1535 г. Мюнстерская коммуна стала 2-й попыткой реализовать предложенный М. в качестве ориентира и цели для всего исторического христианства идеал справедливого христ. общества, в котором единственным законом является Свящ. Писание. Как и в случае М., ориентация на утопическую эсхатологию привела мюнстерских анабаптистов к поражению и гибели. Разгром Мюнстерской коммуны способствовал сни-

жению эсхатологических ожиданий среди анабаптистов, к-рые стали искать пути мирного существования во враждебном мире. Позднейшие попытки лидеров радикальных протестант. движений и сект вновь реализовать некий земной религиозно-политический идеал насильственным путем уже не имели прямой связи с наследием М., однако их идейные корни уходят в т. ч. и в воспринятые через мн. посредствующие звенья взгляды и мнения М.

Особая линия рецепции учения М. в нем. анабаптизме связана с деятельностью Гута, к-рый общался с М. и после его казни продолжал поддерживать и развивать мн. концепции его теологии, в т. ч. пророческие и эсхатологические мотивы. Ссылаясь на близкое личное знакомство Гута с М. и на наличие мн. идейных параллелей в их сочинениях, некоторые исследователи утверждали, что Гут был единственным подлинным учеником и «наследником» М. (обоснование этой т. зр. см.: *Seebass. 2002*). В действительности в мировоззрении Гута соединились многообразные концепции и влияния, однако нельзя отрицать, что он придавал особое значение проповеди М. Вероятно, как и некоторые др. анабаптисты, Гут считал М. и Пфайффера 2 убитыми пророками, о к-рых говорится в Откровении Иоанна Богослова (см.: *Ibid. S. 193–194*). Действуя совместно с одними анабаптистами и ведя полемику с другими, Гут, в соответствии с эсхатологической концепцией М., рассматривал свою деятельность как подготовку избранных христиан к страданиям, борьбе с нечестивыми и буд. полной победе при явлении Христа. Проповедническая деятельность Гута была прервана его преждевременной смертью в Аугсбурге, однако его проповеди имели широкий резонанс в Тюрингии, Франконии и Австрии. Мн. идеи Гута были восприняты австр. анабаптистским проповедником Я. Гуттером († 1536), основателем движения *гуттеритов*. Среди учеников Гута и гуттеритов имели хождение издания и рукописи сочинений М., в т. ч. вышедшее в Аугсбурге уже после смерти М. переиздание его соч. «О притворной вере» с измененным заглавием и под псевдонимом Кристиан Хитц фон Зальцбург (*Christian Hitz von Salzburg*). В общинах гуттеритов был реализован социальный идеал М.:



они приняли решение объединить имущество, в т. ч. деньги, и распределять их между членами общины по мере необходимости. Однако от идеи вооруженного сопротивления гуттериты отказались; подвергаясь многочисленным гонениям, они считали себя «страдающей церковью» и исключали любое применение оружия против гонителей (см.: *Idem*. 1994. S. 428). С этими изменениями в мировоззрении связана особая интерпретация образа М. в гуттеритских хрониках, где говорится, что М. был «красноречивым проповедником», к-рый «составил на основании Священного Писания много положений против римской и лютеранской Церкви» (вероятно, подражая сводку в «Хронике» Франка). Согласно автору хроники, М. «учил о Боге и о Его животворящем слове и о Его небесном голосе против всех книжников». Народ охотно принимал это учение М., однако его проповеди противилось католич. духовенство, что привело к народным восстаниям. М. не смог удержать своих последователей в «христианском мире»; он был объявлен зачинщиком восстания и обезглавлен. Из текста хроники следует, что гуттериты считали М. обвиняемым и казненным несправедливо: «Бог явил и засвидетельствовал его невиновность во многих благочестивых сердцах» (см.: *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn* / Hrsg. J. Beck. W., 1883. S. 12–13. Not. 2). Т. о., у гуттеритов достигла кульминации тенденция предвзятого оправдания М., противоположная господствовавшей тенденции его осуждения; крестьянское восстание и кровопролитие оценивались негативно, однако М. объявлялся невиновным в случившемся.

Мнение М. о допустимости религ. войны имело определенную поддержку среди анабаптистов лишь до сер. XVI в.; по мере избавления от обостренных эсхатологических ожиданий наступления «суда Божия» и основания земного «царства Божия» проповедники радикальной Реформации отказывались от одобрения насильственных методов борьбы с религ. противниками. Признав несостоятельную эсхатологию М. и основывающуюся на ней идею вооруженной борьбы за веру, нек-рые анабаптистские общины сохранили память о нем как о духовном учителе, проповеднике христ. социально-

го идеала и мученике. Однако в большинстве производных от анабаптизма протестант. движений, напр., среди *меннонитов*, генетическая связь анабаптизма с учением М. долгое время замалчивалась или отвергалась.

**Научное исследование жизни и идей М.** Первые попытки изучения деятельности и идей М. на основе широкого корпуса источников относятся к кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. Определяющее влияние на первичное формирование научного подхода к наследию М. оказали работы Г. Т. Штробеля (*Strobel*. 1795) и Й. К. Зайдемана (*Seidemann*. 1842), в к-рых в виде прямых публикаций или обобщающих пересказов были введены в широкий научный оборот мн. ранее неизвестные тексты М. и документы эпохи. Однако научный подход к анализу деятельности и взглядов М. был затруднен не только конфессиональной, но и политической ангажированностью (обзор направлений интерпретации и наиболее важных исследований см.: *Seebass*. 1994. S. 414–415; также ср.: *Gritsch*. 1989. P. 121–131; *Goertz*. 2015. S. 258–274).

Следствием формирования в Европе к сер. XIX в. революционных движений и социалистических партий стал поиск в европ. истории идейных предшественников социализма. В качестве одного из таких предшественников стал рассматриваться М. Решающий вклад в развитие данной линии интерпретации был внесен Ф. Энгельсом (1820–1895), к-рый изложил свои представления о деятельности М. в соч. «Крестьянская война в Германии» (1-я публ. — 1850; последнее прижизненное переработанное изд.: *Engels*. 1875). Считая, что крестьянские восстания 1525 г. были не бунтами разрозненных крестьянских групп, а имеющим историческое значение выступлением организованных антифеодальных сил, Энгельс объявлял М. предводителем этого выступления, отмечая, что М. сознательно стремился к реализации демократического идеала братства, равенства и свободы, действуя в интересах крестьянства и городской бедноты. По мнению Энгельса, хотя М. только смутно осознавал конечную цель восстания и выражал ее в библейских понятиях, он понимал, что социальное равноправие должно быть завоевано путем активных революционных действий. Попытки героиз-

ации М. как революционера предпринимались и ранее, однако Энгельсу удалось объяснить деятельность М. в марксистских категориях классовой борьбы и представить его не как единичного героя, мечтающего об утопическом социальном идеале, но как политического лидера. Выводы Энгельса задали направление для многочисленных исследований деятельности М., написанных в кон. XIX–XX в. с социалистических и коммунистических позиций (см.: *Gritsch*. 1989. P. 121–122). При нек-рых различиях в объяснении отдельных событий и явлений все они характеризуются общей тенденцией к признанию Крестьянской войны закономерным и исторически необходимым событием, к преувеличению социальных и политических мотивов в деятельности М., а также к искаженной интерпретации его теологических идей. Особенности и основные недостатки марксистского подхода хорошо видны в работе М. М. Смириня «Народная реформация Томаса Мюнцера» (*Смирин*. 1947), наиболее подробном и основательном из опубликованных на рус. языке исследований о М. Предлагаемый мною анализ, хотя и содержащий мн. неточности и ошибки, обзор систем религ. мировоззрения, предположительно повлиявших на формирование взглядов М. (эсхатологические концепции *Иоахима Флорского*, нем. мистицизм Таулера, средневек. сектантские движения в католицизме, взгляды гуситских общин и т. д.), Смирин отрывает М. от этих источников и безосновательно полагает, что М. «преодоле» религ. мировоззрение. Все теологические убеждения М. интерпретируются в духе искусственно создаваемого представления о глубокой социальной мотивации его деятельности, в результате чего М. оказывается не христ. проповедником, а «пропагандистом», вождем «восставшего народа», лидером т. н. народной реформации, целью к-рой было добиться «господства принципов справедливости и всеобщего блага» (см.: Там же. С. 517–521). Под влиянием интерпретаций Энгельса и его последователей М. был превращен в коммунистической идеологии в символическую фигуру, в одного из провозвестников революции, предвосхитившего мн. коммунистические идеалы. Своеобразным актом признания особого значения, к-рое было



придано М. после Второй мировой войны в странах коммунистического лагеря, стало преподнесение в дек. 1949 г. правительством земли Саксония (в составе ГДР) хранившегося в архиве Дрездена наиболее крупного собрания писем и заметок М. (в т. ч. многочисленных автографов) руководителю СССР И. В. Сталину в качестве подарка к 70-летию. Впосл. это собрание было передано в фонд рукописей РГБ, где хранится и ныне (РГБ. Ф. 218. № 390). В период советского господства М. стал в ГДР одним из наиболее почитаемых и изучаемых исторических деятелей. В его честь были установлены многочисленные монументы и памятные знаки; регулярно созывались посвященные ему научные конференции; публиковались монографии и статьи, в большинстве случаев перегруженные идеологическими штампами.

За пределами социалистического и коммунистического движений интерес исследователей к М. в кон. XIX — 1-й пол. XX в. был довольно умеренным. Различные объяснения его религиозной и политической деятельности давались преимущественно в работах, посвященных истории протестантизма или событиям Крестьянской войны. Лишь начиная с 60-х годов XX в., во многом в качестве реакции на предлагаемый коммунистической пропагандой упрощенный образ М. как революционного лидера, зап. исследователи обратились к внимательной работе с источниками. Знаковым событием стало издание в 1968 г. 1-го научного собрания сочинений и писем М. (*Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe*. 1968). При всех несовершенствах этого собрания оно стимулировало интерес ученых к наследию М. и позволило им работать с относительно полным корпусом его текстов. В 70-х — 90-х гг. XX в. было издано значительное число посвященных М. монографий (см.: *Bubenheimer*. 1989; *Gritsch*. 1989; *Scott*. 1989; *Kim*. 1994), среди к-рых особенно выделяется работа В. Эллигера (*Elliger*. 1975), в к-рой было проведено уникальное по обстоятельности и глубине, хотя и весьма субъективное исследование, целью к-рого было выявить внутреннюю связь между событиями жизни М. и развитием его теологических идей. Возрастание интереса к М. как к теологу было отражено во мн. публикаци-

ях этого периода; промежуточный итог исследовательской работе подвел сборник статей со знаковым названием «Теолог Томас Мюнцер» (*Der Theologe Thomas Muntzer*. 1989). Объединение Германии в 1990 г. открыло для нем. исследователей перспективы изучения наследия М. без оглядки на идеологические требования и предрассудки. В 2001 г. исследователями из бывш. ГДР и ФРГ с участием ряда зарубежных ученых было учреждено Общество Томаса Мюнцера (*Thomas-Müntzer-Gesellschaft*); под его эгидой регулярно проводятся посвященные М. конференции, выпускаются тематические сборники докладов и статей, издается серия монографических исследований. Наиболее важной стороной деятельности об-ва стала работа над новым критическим изданием сочинений и писем М., подготовка к-рого была пачата еще в ГДР в 1989 г. В 2004 г. издание было открыто 3-м т., в к-ром впервые была представлена обширная подборка материалов исторических источников, содержащих сведения о жизни и деятельности М. Переписка М. вошла во 2-й т., изданный в 2010 г.; осенью 2017 г. собрание было успешно завершено публикацией 1-го т., в к-рый помещены сочинения М. (см.: *Thomas-Müntzer-Ausgabe*. 2004–2017). Во всех томах тексты М. и его современников сопровождаются обширными примечаниями исторического и филологического характера. Входящими в состав об-ва учеными была также подготовлена полная библиография, содержащая описание всех изданий сочинений М. и посвященных ему исследований до 2012 г. (*Dammaschke, Vogler*. 2013). В 2016 г. З. Бройер и Г. Фоглер опубликовали обобщающую биографию М. (*Bräuer, Vogler*. 2016). Результатом многолетнего внимательного изучения источников и истории их интерпретации стало представленное в данной работе объективное и взвешенное изложение обстоятельств жизненного пути и этапов идейного развития М., которое может служить надежным основанием для новых исследований.

Соч.: **критическое изд.**: *Thomas-Müntzer-Ausgabe: Kritische Gesamtausgabe*. Лпз., 2017. Bd. 1: *Schriften, Manuskripte und Notizen*; 2010. Bd. 2: *Briefwechsel*; 2004. Bd. 3: *Quellen zu Thomas Muntzer [= MüntzKGA]*; **прочие изд.**: *Politische Schriften* / Hrsg. C. Hinrichs. Halle, 1950; *Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe* / Hrsg. G. Franz, P. Kim. Güters-

loh, 1968. (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*; 33) [= MüntzSB]; *Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524–1525* / Hrsg. M. Bensing, B. Rüdiger. Лпз., 1970; **англ. пер.**: *The Collected Works* / Ed. P. Matheson. Edinb., 1988; **рус. пер.**: [Отрывки из сочинений] / Пер.: Е. И. Маркович // *Хрестоматия по зарубежной лит-ре: Эпоха Возрождения* / Ред.: Б. И. Пуришев. М., 1962. Т. 2. С. 314–318; [Отрывки из сочинений] / Пер.: В. Первухин // *Антология мировой философии*. М., 1970. Т. 2. С. 113–117; *Пражское воззвание. Письма* / Пер.: М. М. Смирин, В. М. Володарский; предисл. и коммент.: В. М. Володарский // *СВ*. 1989. Вып. 52. С. 332–346. Библиогр.: *Seebass*. 1994. S. 428–436; *Dammaschke M., Vogler G. Thomas-Müntzer-Bibliographie (1519–2012)*. Baden-Baden, 2013. (*Biblioth. Dissidentium*; 28); *Bräuer, Vogler*. 2016. S. 487–526. Лит.: *Strobel G. Th. Leben, Schriften und Lehren Thomae Müntzers, des Urhebers des Bauernaufbruchs in Thüringen*. Nürnberg, 1795; *Seidemann J. K. Thomas Münzer: Eine Biographie nach dem im Königlich Sächsischen Hauptstaatsarchiv zu Dresden vorhandenen Quellen bearbeitet*. Dresden; Лпз., 1842; *Engels F. Der deutsche Bauernkrieg*. Лпз., 1875<sup>3</sup> (рус. пер.: *Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии*. М., 1952); *Clemen O. Johannes Sylvius Egranus // Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend*. 1899. II. 6. S. 1–39; 1902. H. 7. S. 1–32; *Götze A., Hrsg. Die zwölf Artikel der Bauern 1525 // Historische Vierteljahrschrift*. Лпз., 1902. Bd. 5. S. 1–33; *Wappler P. Thomas Münzer in Zwickau und die «Zwickauer Propheten»*. Zwickau, 1908; *Idem / Hrsg. H. Bornkamm. Gütersloh, 1966<sup>2</sup>. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; 182); Herrmann R. Müntzers «Deutsch-evangelische Messe» verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523 bis 1526 // *Zschr. des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen. Magdeburg*, 1912. Bd. 9. S. 57–92; *Fröhlich A.-R. Die Einführung der Reformation in Zwickau // Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend*. 1919. Bd. 12. S. 1–74; *Schulz K. Thomas Müntzers liturgische Bestrebungen // ZKG*. 1928. Bd. 47. S. 369–401; *Franz G. Die Entstehung der «Zwölf Artikel» der deutschen Bauernschaft // ARG*. 1939. Bd. 36. S. 195–213; *Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера*. М.; Л., 1947; *Bensing M. Thomas Muntzer und der Thüringer Aufstand, 1525. B., 1966; Steinmetz M. Das Muntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels*. B., 1971; *idem. Thomas Muntzer und die Bucher: Neue Quellen zur Entwicklung seines Denkens // ZfGW*. 1984. Bd. 32. S. 603–612; *idem. Thomas Muntzer Weg nach Allstedt: Eine Studie zu seiner Frühentwicklung*. B., 1988; *Bräuer S. Thomas Müntzers Liedschaffen: Die Theologischen Intentionen der Hymnenübertragungen im Allstedter Gottesdienst von 1523/24 // Lutherjahrbuch. Gött.*, 1974. Bd. 41. S. 45–102; *idem. «Sind beyde dise Briefe an Münzer abgeschickt worden?»: Zur Überlieferung der Briefe des Grebelkreises an Thomas Muntzer vom 5. September 1524 // Mennonitische Geschichtsblätter*. 1998. Bd. 55. S. 7–24; *idem. Die Überlieferung von Thomas Müntzers Gefangenschaftsaussagen // Lutherjahrbuch*. 2006. Bd. 73. S. 41–86; *Elliger W. Thomas Muntzer: Leben und Werk*. Gött., 1975; *Die Lutherischen Pamphlete gegen Thomas Muntzer / Hrsg. L. Fischer. Tüb.*, 1976; *Oberman H. A. The Gospel of Social Unrest: 450 Years after the So-Called «German Peasants' War» of 1525 // HarvTR*. 1976. Vol. 69. N 1/2.*



P. 103–129; *Stayer J. M.* Anabaptists and the Sword. Lawrence (Kans.), 1976; *Wolfgang E.* Zur Wertung Thomas Müntzer durch Valentin Weigel und antiweigelische Schriften // *Der deutsche Bauernkrieg und Thomas Müntzer* / Hrsg. M. Steinmetz. Lpz., 1976. S. 183–190; *idem.* Beobachtungen und Fragen zu Müntzers Gefängnisaussagen // *Lutherjahrbuch*. 1989. Bd. 56. S. 26–50; *Schwarz R.* Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten. Tüb., 1977; *The Anabaptists and Thomas Müntzer* / Ed. J. M. Stayer, W. O. Packull. Dubuque (Iowa), 1980; *Seebass G.* Artikelbrief. Bundesordnung und Verfälschungsentwurf. Studien zu drei zentralen Dokumenten des südwestdeutschen Bauernkrieges. Hdlb., 1988; *idem.* Müntzer, Thomas (ca. 1490–1525) // *TRE*. 1994. Bd. 23. S. 414–436; *idem.* Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut. Gütersloh, 2002; *Bubenheimer U.* Thomas Müntzer: Herkunft und Bildung. Leiden; N. Y., 1989; *idem.* Thomas Müntzer und Wittenberg. Mühlhausen, 2014; *Gritsch E. W.* Thomas Müntzer: A Tragedy of Errors. Minneapolis, 1989; *Koch E.* Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers // *Der Theologe Thomas Müntzer*. 1989. S. 129–155; *Scott T.* Thomas Müntzer: Theology and Revolution in the German Reformation. N. Y., 1989; *Der Theologe Thomas Müntzer: Untersuchung zu seiner Entwicklung und Lehre* / Hrsg. H. Junghans, S. Brauer. Gött., 1989; *Matheson P.* Thomas Müntzer's Marginal Comments on Tertullian // *JThSt*. N. S. 1990. Vol. 41. N 1. P. 76–90; *Wamke I.* Wörterbuch zu Thomas Müntzers deutschen Schriften und Briefen. Tüb., 1993; *Kim K. R.* Das Reich Gottes in der Theologie Thomas Müntzers: Eine systematische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der alternativen Anschauungen Martin Luthers. Fr./M. etc., 1994; *Andersson B.* Melanchthons Polemik gegen Thomas Müntzer // *Philipp Melancthon und seine Rezeption in Skandinavien: Vorträge eines intern. Symposiums*. Stockh., 1998. S. 25–50; *Quilisch T.* Das Widerstandsrecht und die Idee des religiösen Bundes bei Thomas Müntzer: Ein Beitrag zur politischen Theologie. B., 1999; *Hoyer S.* Bemerkungen zu den letzten Schriften Thomas Müntzers // *Mühlhausen, der Bauernkrieg und Thomas Müntzer* / Hrsg. M. Sünder. Mühlhausen, 2000. S. 91–108; *Scheible H.* Die Verfasserfrage der «Historie Thome Muntzers» // *Flugschriften der Reformationszeit: Colloquium im Erfurter Augustinerkloster 1999* / Hrsg. U. Weiss. Tüb., 2001. S. 201–214; *Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald* / Hrsg. G. Vogler. Stuttg., 2008; *Junghans H.* Thomas Müntzer in Zwickau 1520/21 // *Thomas Müntzer – Zeitgenossen – Nachwelt: Siegfried Bräuer zum 80. Geburtstag* / Hrsg. H. Kühne e. a. Mühlhausen, 2010. S. 163–188; *Vogler G.* Thomas Müntzer in einer Bildergeschichte: Eine kulturhistorische Dokumentation. Gütersloh, 2010; *Greule A.* Das «a» im maneat: Thomas Müntzers Regenbogenfahne als Teil eines Diskurses // *Zschr. für Thüringische Geschichte*. Jena, 2011. Bd. 65. S. 25–42; *Goertz H.-J.* Thomas Müntzer: Revolutionär am Ende der Zeiten: Eine Biographie. Münch., 2015; *Henkel M.* Christförmig werden durch vernünftige Gestaltung des Gottesdienstes // *Henkel M., Hone-mann V.* Tradition und Erneuerung: Mittelalterlicher Hintergrund der Gottesdienstreform Thomas Müntzers in Allstedt. Mühlhausen, 2015. S. 33–69; *Bräuer S., Vogler G.* Thomas Müntzer: Neu Ordnung machen in der Welt: Eine Biographie. Gütersloh, 2016; *Riedl M.* Apocalyptic Violence and Revolutionary Action:

Thomas Muntzer's Sermon to the Princes // *A Companion to the Premodern Apocalypse* / Ed. M. A. Ryan. Leiden; Boston, 2016. P. 260–296.

Д. В. Смирнов

**МЮРИД** [мурид, араб. — «тот, кто желает»], последователь, ученик суфийского шейха (муршида, араб. — «указывающий правильный путь»). Обычно требовалось 3 года для того, чтобы сонскатель мог быть формально принят в число учеников: один год он служил людям, один год — Аллаху и один год испытывал свое сердце. Мн. суфии годами странствовали по мусульм. миру в поисках такого муршида, к-рому могли бы всецело подчиниться. Шейх мог не принять нового М., если не видел его имени записанным на скрижали судеб среди имен своих последователей. Установление связи между учеником и учителем выражалось в даровании М. нищенского одеяния (хирк; араб. — тряпье, лохмотья), в сообщении ему формулы *зикра* (сверхдолжной молитвы-поминания имени Аллаха) и в принятии М. на учебу и в духовное общение (сухбат). Ученик, ставший М. муршида, считается его духовным сыном и даже частью учителя в соответствии с хадисом, в к-ром говорится, что «сын есть часть отца». М. дает своему учителю клятву верности (араб. — байа) о том, что он останется верен ему и будет выполнять все его указания. Основанием для клятвы считаются примеры из жизни пророка Мухаммада, когда он перед совершением различных дел принимал клятву верности от своих сподвижников. Во время клятвы ученик совершает полное омовение (араб. — гусл) и, явившись к учителю, садится на колени, рядом садится учитель, затем они берутся за руки. Учитель предлагает ему рассказать во всех своих грехах. Выслушав его, ученик раскаивается, дает слово во всем подчиняться Аллаху и учителю. Далее он заявляет, что принимает Аллаха как единого Бога, Мухаммада — как его пророка, Коран — как руководство, а учителя — как своего муршида. Если женщина совершает байа, она не берет за руки учителя, а клянется устно либо письменно. В одних тарикатах во время байа на ученика надевается хирка, а в других — высокий колпак (сикка).

Учитель следит за духовным развитием своего М., особенно во время его затворничества в течение 40 дней.

Муршид должен действовать подобно врачу, ставя диагноз и исцеляя болезни и изъяны человеческой души. Образ учителя (нередко отождествляемого с истинным мистическим Возлюбленным, т. е. с Богом), к-рый исцеляет сердце любящего, постоянно встречается в персид. поэзии на протяжении столетий. Посещение муршида — религ. долг М., а служить учителю — большая честь для М. Мистический путь М. иногда описывали как ведущую в небеса лестницу, по к-рой он медленно и терпеливо поднимается ко все более высоким уровням духовного опыта. Существует и др. способ достижения высших уровней — джазба (араб. — наитие, экстаз, поступление), заключающийся в одномоментном духовном озарении, которое может привести человека к единению с Богом. Решающее значение для успеха духовного пути М. имеет начальная установка: «Кто начался в Боге, кончится в Нем», — говорят суфии.

М. также называли воиннов, участвовавших в XIX в. в войне с Россией на Сев. Кавказе. Во главе этих отрядов были дагестан. имамы Гази-Мухаммед, Хамзат-бек и Шамиль. В российской исторической лит-ре это религиозно-политическое движение имамата называют мюридизмом (реже мюридством).

В Сенегале среди народа волоф во 2-й пол. XIX в. появился суфийский тарикат Муридия (иногда его называют Мюридия). Он был основан шейхом Амаду Бамба (ок. 1852–1927). В наст. время до 40% сенегальцев являются последователями Муридии. Президент Сенегала Абдулай Вад (2000–2012) был М. этого тариката. Тарикат Муридия широко распространен также в Гамбнии.

В исмаилитской традиции приверженцы наследственных пиров (шейхов) Бадахшана, исторической провинции, разделенной между Таджикистаном и Афганистаном, тоже принято называть М. Кроме того, считается, что рядовые исмаилиты, заключившие байа с имамом Временн. т. е. с Верховным имамом (в наст. время это Ага-хан IV), являются его М., они пользуются покровительством имамата, а он духовно руководит ими.

Лит.: *Meier F.* Vom Wesen der islamischen Mystik. Basel, 1943; *Смирнов И. А.* Мюридизм на Кавказе. М., 1963; Oxf., 1971; *O'Brien Donald B.* Cruise The Mourids of Senegal. The Political and Economic Organization of an Islamic



Brotherhood. Oxf., 1971; *Казем-Бек М.* Мюридизм и Шамилъ. Махачкала, 1990; *Инайт Хан Х.* Учение суфиев. М., 1998; *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 1999; *Арберри А. Дж.* Суфизм: Мистики ислама. М., 2002.

М. Ю. Рошин

**МЯСНИКОВ** Федор Васильевич (1874, г. Таганрог обл. Войска Донского (?) — 1941 (?), г. Славянск, УССР), духовный композитор и регент. Род. в семье моряка (судового рабочего). Общее образование получил в 4-классном городском уч-ще в Таганроге. В 1898 г., выдержав экзамены на звание регента в *Придворной певческой капелле*, М. с аттестатом капеллы возвратился в Таганрог, где стал регентом Митрофаньевской ц. По свидетельству М., в Таганроге он начал сочинять духовную музыку; в 1898 г. 3 первых его песнопения были изданы П. И. Юргенсоном. В 1900 г. переехал в Баку, занял место регента хора Александро-Невского собора; с этим хором и с хором Кирилло-Мефодиевского братства в течение 2 лет давал духовные концерты.

В 1902–1905 гг. М. жил в Ростове-на-Дону, где основным местом его деятельности была Никольская ц. Работу регента оценили и певчие и прихожане храма; несмотря на это, староста церкви летом 1905 г. рассчитал певчих, а по существу распустил хор. В протесте прихожан против произвола старосты есть такие строки: «...позволяем себе выразить свою искреннюю благодарность регенту Ф. В. Мясникову за то благоговейное чувство, которое он внушал нам своим художественным исполнением церковных песнопений. Очень сожалеем, что лишились такого регента-художника, с любовью относившегося к своему делу и с такими сравнительно незначительными средствами составившего хор, подобно которому не приходилось слышать прихожанам» (РМГ. 1905. № 27/28. Стб. 682). В памяти ростовчан М. остался и как один из организаторов (1903) Церковно-певческого благотворительного об-ва (по примеру петербургского) для объединения церковных хоров города.

В 1905–1907 гг. М. служил в Кн-шинёве регентом кафедрального собора Рождества Христова и преподавал музыку и пение в жен. гимназии. В 1907 г. его вновь пригласили в Баку, где он руководил хором Александро-Невского собора и давал ду-

ховные концерты. Известный бакинский регент и муз. рецензент Ф. В. *Владимирский* писал: «В конце марта 1908 г. состоялся духовный концерт соборного хора под управлением регента г. Мясникова... Исполнение в общем хорошее, выдающее в дирижере любовь к делу и незаурядное дарование» (Там же. 1908. № 18/19. Стб. 457). Параллельно М. занимался с большим любительским хором (60 чел.) и также давал концерты, к-рые, по мнению слушателей, оставляли хорошее впечатление.

После публикации первых 3 духовных сочинений изд-вом Юргенсона М. продолжил печатать свои произведения в том же издательстве за свой счет: первые 11 номеров вышли в 1904–1905 гг., № 12–20 — в 1911 г.

В 1911–1915 гг. М. работал в Одессе с хором Спасо-Преображенского кафедрального собора, к-рый помимо пения на богослужении давал регулярные духовные концерты. В программах концертов были произведения С. А. *Дегтярёва*, Д. С. *Бортнянского*, А. Л. *Веделя*, А. Ф. *Львова*, А. А. *Архангельского*, Н. И. *Компанейского*, М. А. *Гольцисона*, А. Д. *Кастальского*, П. Г. *Чеснокова*, самого М. и др.

В июле 1915 г. М. обратился с письмом к директору *Синодального училища церковного пения* и хора Кастальскому с просьбой предоставить ему место регента или его помощника в Синодальном хоре, видимо считая, что его 17-летний регентский стаж (в частности, с архиерейскими хорами) дает ему такое право; как стало известно недавно, почти все опубликованные духовно-муз. сочинения М. находились тогда в певч. б-ке Синодального хора. В ответе Кастальского содержалось предложение М. занять место учителя пения и регента в Ставропольской 2-й муж. гимназии, но М. выбрал др. путь. В 1915 г., как написал в автобиографии его сын Василий (известный советский фотограф, корреспондент Фотохроники ТАСС на Дальн. Востоке), М., опасаясь мобилизации, уехал с 4 детьми от 1-го брака в Томск, вероятно имея на тот момент приглашение от одного из местных соборов. Через 2 года, лишившись работы в Томске, он был вынужден переехать в Красноярск. Там в течение неск. лет он управлял хором кафедрального Богородице-Рождественского собора и препода-

вал в открытой в 1918 г. Народной консерватории. О жизни М. в 20-х гг. XX в. известно немного. Основная информация содержится в личном деле М., члена секции духовных композиторов Драмосоюза, в к-рой он состоял с марта 1925 по март 1930 г. Эта организация занималась охраной авторских прав и выплатой авторского гонорара, в частности, духовным композиторам за исполнение их сочинений в церквях. Сведения от сотрудников на местах и деньги поступали в Ленинградское отделение Драмосоюза, после чего денежные средства направлялись в Московское отделение, где распределялись между членами секции духовных композиторов по определенной квоте. Среди 130 зарегистрированных композиторов М. занимал 9-е место по количеству исполнений после Архангельского, Чеснокова, Кастальского, П. И. *Чайковского*, А. Т. *Гречанинова*, В. А. *Фатеева* (см. в ст. *Фатеевы*), М. М. *Ипполитова-Иванова* и прот. Д. В. *Аллеманова*. В момент вступления в Драмосоюз М. жил в Таганроге, в 1926–1928 гг. — в Луганске, будучи регентом Казанской ц., с 1928 г. — в Славянске, где, как указано в анкете 1929 г., являлся руководителем (регентом и педагогом) хора местной Троицкой общины. Жизненный путь М. завершился в Славянске в период нем. оккупации. Несмотря на частые переезды и интенсивную регентскую деятельность, М. продолжал сочинять музыку. Он писал романсы, фортепианные пьесы, песни, составлял пособия для школ и клубов, но основное место в его творчестве занимала духовная музыка, причем половина написанного (в перечне сочинений 1929 г. указано 81 песнопение) осталась неизданной и отдельные сочинения распространялись автором в рукописях. Очевидно, весь архив, находившийся у М. в Славянске, погиб. Сочинения М. звучат в российских храмах и в наст. время, среди особо популярных — «Величит душа моя Господа», «Благослови, душе моя, Господа» (тенор соло), Великое славословие, «Свете тихий». Следует сказать об исключительной чуткости автора к хоровой звучности и большому мастерству в соединении голосов, в его хоровых партитурах все просто и органично. Интонационно и по характеру изложения его сочинения писют общие корни с укр. народной песней, просматрив-



вается также влияние А. Л. Веделя. Еще на раннем этапе творчества М. один из бакинских рецензентов точно подметил: «...его «Приидите поклонимся» — независимо от красивой гармонии и удобного расположения голосов, приятно поразило своей простотой и уютностью». Арх.: РГАЛИ. Ф. 675 (Драматический). Оп. 2. № 433; Ф. 662. Оп. 1. № 74. Л. 78–80 (письмо М. — А. Д. Кастальскому).

Муз. соч.: *изд. П. И. Юргенсона*: «Тебе поем» № 1–3. М., 1898; *изд. автора*: Духовно-муз. соч.: [Для смеш. хора, если не указ. иной состав]. М., 1904. № 1: Херувимская песнь; № 2: «Отца и Сына»; Трио. «Верую»; № 3: Тропарь Рождеству Христову и Пасхе; № 4: «Слава в вышних Богу»: На шестопсалмий. Песнь Пресв. Богородицы на 9-й песни канон; № 5: «Душе моя»; Трио. «Разбойника благоразумного»; Трио и «Хвалите имя Господне»: Для детского хора; № 6: «Господи, спаси благочестивых» и «Святый Боже», «Тебе поем» № 4, «Тебе поем»: Для баритопа соло и смеш. хора; № 7: «Милость мира» и «Тебе поем»; 1905. № 8: «Слава, и ныне: Единородный Сыне», «Приидите, поклонимся» и «Отче наш»; № 9: «Свете тихий», «Хвалите имя Господне» № 2 и Кондак св. Николаю Чудотворцу; № 10: «Благослови, душе моя, Господа»; № 11: Славословие великое; [1911.] № 12: «Свете тихий» № 2, «Ныне отпущаши»; № 13: «Слава в вышних» на шестопсалмий № 2 и «От юности моя»; Трио; № 14: «Приидите, поклонимся» № 2 и Херувимская песнь № 2; № 15: «Достойно есть» № 1–2; № 16: «Со святыми упокой: Для муж. хора; № 17: «С нами Бог», «Чертог Твой виждо», «Благообразный Иосиф»; № 18: «Плачу и рыдаю»; № 19: «Поклоняя отверзи ми двери»; № 20: Тропарь св. блгв. кн. Александру Невскому; *изд. П. М. Киреева*: «Благослови, душе моя, Господа» (на всенощной, тенор соло); «Свете тихий», Великое славословие; «Слава, и ныне... Единородный Сыне»; «Разбойника благоразумного». Л., [2-я пол. 20-х гг. XX в.]; РДМДМ. 2015. Т. 9. Кн. 1 Ч. 2. С. 904–907; *согр. издания*: «Благослови, душе моя, Господа»: Соло тенора с хором, «Свете тихий» № 2, Малое славословие // «Хвалите имя Господне: (Песнопения всенощного бдения) / Сост.: А. Ратников, Л. Боровлева, И. Соловьёв. М., 1995. С. 13–16, 28–30, 47; «Величит душа моя Господа» / Сост.: О. А. Бычков. М., 2000. № 19: Славословие великое / Ред.: О. А. Бычков. М., 2002. Ч. 2. С. 10–19; «Хвалите имя Господне» № 1, Песнь Пресв. Богородицы // Песнопения утрени / Ред.: О. А. Бычков. М., 2007. С. 22–23, 75–76. (Богослужб. репертуар 4-голосн. муж. хора; 2); «Свете тихий» // Хрестоматия по вокальному ансамблю: [Ноты]: Учеб.-метод. пособие / Сост.: С. В. Одересва. Красноярск, 2015. Ч. 1: Духовные произведения сибир. композиторов. С. 17–18. Лит.: РМГ. 1901. № 8. Стб. 242–243; 1902. № 5. Стб. 156; 1903. № 43. Стб. 1025–1026; 1908. № 14. Стб. 365; 1910. № 49. Стб. 1106; 1914. № 5. Стб. 147; № 20/21. Стб. 515; *Пономарев В. В.* Неизвестные имена сибирской музыки: Церк. композиторы Сибири. Красноярск, 2015. С. 17–21.

А. А. Наумов



В. К. Мясоедов.  
Фотография. 1912 г.

искусства, специалист по древнерус. искусству. По окончании историко-филологического фак-та С.-Петербургского ун-та (1908) получил степень магистра (1915), остался в ун-те в качестве хранителя Музея древностей (1909–1915), приват-доцент (1915–1916). Один из блестящих учеников Д. В. Айялова, член группы, известной в то время в ученых кругах как «айяловская шайка» (также в нее входили Н. П. Сычёв, Л. А. Мацулевич, Н. Л. Окунев, состоявшие в период учебы в дружеских отношениях и тесных научных контактах и переписке).

В 1909 г. М. был командирован вместе с этими 3 молодыми коллегами-соучениками на средства ун-та в Новгород, Порхов, во Псков, в Ст. Ладогу, Изборск, Гостиниполье Новоладожского у. С.-Петербургской губ., с Грузино Новгородского у. для исследования и описания памятников древнерусского искусства. В том же составе на средства Имн. Русского археологического об-ва (ИРАО) была организована поездка по тому же региону в 1910 г. Отчеты сохранились в архиве Ин-та истории материальной культуры РАН. Во время этих экспедиций были впервые подробно описаны фрески, выявлены древние росписи под поздними слоями штукатурки, введены новые, сохраняющиеся до наст. времени датировки основных новгородских памятников. Эта работа была высоко оценена Н. П. Кондаковым, к-рый пригласил М. и его товарищей на т. н. встречи по понедельникам, превратившиеся в регулярные заседания семинара.

Основная область исследований М. — зодчество Новгорода XI–XII вв., сравнение его с романской архитектурой Италии, Австрии и Германии. М. принадлежит определение древнейшего слоя росписей ц. Спаса Преображения на Нередице. Ранняя смерть помешала ему закончить описание этого памятника, хотя он успел охарактеризовать особенности архитектуры церкви и ее фресок. Научное фотофиксирование, сохранившее облик памятника, тяжело пострадавшего в годы Великой Отечественной войны, было выполнено М. совместно с Мацулевичем; на разных этапах в работе помогали Сычёв и Окунев. На основании полученных материалов М. занимался детальным изучением стиля росписей. Труд, написанный в 1915 г., был опубликован посмертно благодаря стараниям Сычёва, подготовившего к изданию рукопись, к-рую он получил от матери покойного М. Т. Мясоедовой; Мацулевич предоставил негативы съемки памятника. Несмотря на революционные события 1917 г. и Гражданскую войну в России, работа была опубликована в 1925 г. под эгидой Русского музея.

М. разрабатывал идею о связи раннего новгородского искусства одновременно с визант. и западноевроп. романским искусством. Др. исследование М. было посвящено изучению ц. свт. Николая Чудотворца на Липне. М. выполнил анализ ее архитектурных форм, определил датировку основания, составил схемы росписи. По мнению М., к-рое остается актуальным, эта церковь послужила источником для создания особого типа новгородских храмов. Еще одна тема исследований М. — сопоставление Софийских соборов Новгорода и Киева.

После кончины М. 1 тыс. томов его б-ки была передана Петроградскому ун-ту.

Арх.: Личное дело В. К. Мясоедова // ЦГИА. Ф. 14. Оп. 3. Д. 52933; Личные письма // ПФА РАН. Ф. 737. Оп. 1. Д. 110, 160; Ф. 991. Оп. 3. Д. 47; Отчеты экспедиции 1910 г. // ИИМК РАН. Ф. 3. Д. 302.

Соч.: Никола Липный // Сб. Новгородского об-ва любителей древности. Новг., 1910. Вып. 3. С. 1–14 (отд. паг.); Кратеры Софийского собора в Новгороде. СПб., 1914; Фрагменты фресковой росписи св. Софии Новгородской. СПб., 1914; «Иерусалимский крест» в ризнице собора в Гильдесгейме. Пг., 1915; Фрески Спаса-Нередицы / Вступ. ст.: Н. П. Сычева. Л., 1925.

Лит.: Сычев Н. П. В. К. Мясоедов: [Некр.] // Отчет о состоянии и деятельности имн. Петроградского ун-та за весеннее полугодие 1916 г.



Пг., 1916. С. 37–40; Жебелев С. А. В. К. Мясо-содов: Некр. // ЖМНП. Н. сер. 1916. № 5. Отд. 4. С. 49–50; Вздорнов Г. И. Волоотово: Фрески ц. Успения на Волоотовом поле близ Новгорода. М., 1989. С. 28; Сохор Т. Е. В. К. Мясо-содов: Письма другу // Вопросы отеч. и заруб. искусства: Сб. ст. СПб., 2002. Вып. 6: Искусство Др. Руси и его исследователи / Ред.: В. А. Булкин. С. 222–251; Кыласова И. Л. Л. А. Мацулевич: Прощание с юностью // Византизм в контексте мировой истории: Мат-лы науч. конф., посвящ. пам. А. В. Банк. СПб., 2004. С. 87–92; Янчаркова Ю. Историк искусства Н. Л. Окунов (1885–1949): Жизненный и науч. путь // История и историки. 2007: Историограф. вестн. / Ред.: А. Н. Сахаров. М., 2009. С. 240–242.

О. В. Чумичева

## МЯСОПУСТНАЯ НЕДЕЛЯ

[греч. Κυριακή τῆς Ἀποκριῶς], предвещающее *Великий пост* воскресенье перед *Сырной седмицей*, когда происходит заговенье на мясную пищу. В визант. традиции М. н. также именуется Неделя о Страшном Суде (Втором пришествии Господнем), поскольку в это воскресенье на Божественной литургии читается соответствующее евангельское зачало — Мф 25. 31–46. В зависимости от даты Пасхи М. н. бывает в период с 25 янв. по 1 марта (ст. ст.).

Свидетельства о существовании М. н. восходят уже к VI в. Так, напр., визант. историк *Феофан Исповедник* († 818) в «Хронографии» под 19-м годом правления Юстиниана на основании хроники Иоанна Малалы сообщает, что «в этом году [в 546] произошло разногласие относительно праздника св. Пасхи. Народ сделал мясопуст 4-го февраля, император же приказал продавать мясо еще одну неделю. Мясоторговцы заготавливали мясо и продавали, но никто его не покупал и не ел. Пасха же была, как повелел император, и таким образом народ пропостился одну неделю лишнюю» (*Карабинов. Постная Триодь*. С. 21).

В литургических источниках М. н. фиксируется также достаточно рано.

**В древнем иерусалимском богослужении.** В иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, М. н. открывает подвижный богослужебный цикл: М. н. и следующая за ней Сырная седмица составляют подготовительный период к Великому посту (следующее за М. н. воскресенье считается 1-м воскресеньем Великого поста). В М. н. назначается прокимен Пс 70. 8, чтения Иер 31. 23–28, Рим 14. 14–26, аллилуиарий Пс 65. 1, Евангелие Мф 6. 34–7. 21, тропарь на умовение рук

«Первое освящаемся...», тропарь на освящение Св. Даров «Собор архангелов...» (*Tarchnischvili. Grand Lectionaire*. Т. 1. Р. 62–63; также см.: *Кекелидзе. Канонарь*. С. 56). Дополнительная гимнография содержится для М. н. в *Иадгари* (груз. версии *Тропология*), богослужебном сборнике, тесно связанном с иерусалимским Лекционарием.

**В византийском обряде.** Свидетельством о праздновании М. н. в доиконоборческом *византийском богослужении* является кондак прир. Романа Сладкопевца, тематически соответствующий евангельскому чтению Мф 25. 31–46 (о Страшном Суде), назначаемому в М. н. в к-польском Лекционарии, — 1-го гласа с акростихом *Τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμάνου τὸ ἔπος* (Недостойного Романа творение) нач.: *Ὅταν ἔλθῃς, ὁ Θεός, ἐπὶ γῆς μετὰ δόξης*: «*Егда приидеши вже на землю со славою*»; см.: *Romanos le Mélode. Hymnes* / Ed. et trad. J. Grosdidier de Matons. P., 1981. Vol. 5. Р. 232–266. (SC; 283)).

Согласно *Типикону Великой церкви IX–XI вв.*, отражающему послеиконоборческое кафедральное богослужение К-поля, в М. н. назначается прокимен Пс 146. 5, Апостол 1 Кор 8. 8–9. 2, аллилуиарий Пс 49. 2–3, Евангелие Мф 25. 31–46, причастен Пс 148. 1 (*Mateos. Typicon*. Т. 2. Р. 2). В послеиконоборческих монастырских Типиконах студийской традиции в М. н. воскресная служба Октоиха поется вместе со службой *Триоди* (служба рядового святого присоединяется к ним лишь в случае, если она имеет высокий статус торжественности). Песнопения Триоди преимущественно посвящены теме Второго пришествия Господня, о чем прямо говорится в Типиконах: напр., «канон воскресный и о втором пришествии» (см. в *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. — *Пейтковский. Типикон*. С. 236); последование Триоди включает канон авторства прир. *Феодора Студита* (в *Еверетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. назначается также иной канон авторства гимнографа Иосифа — см.: *Дмитриевский. Описание*. Т. 1. С. 505), кондак авторства прир. Романа Сладкопевца, стихиры (в основном самогласны), инаком, седален; на литургии чтения те же, что и в Типиконе Великой ц., но иной аллилуиарий — Пс 94.1 (также см.: *География Мтацминдели Типикон* сер. XI в. — *Кекелидзе. Литургичес-*

кие груз. памятники. С. 273; *Мессинский Типикон* 1131 г. — *Arranz. Typicon*. Р. 188–189).

В древнейших сохранившихся греч. и слав. редакциях *Иерусалимского устава* — *Sinait. gr.* 1094, XII–XIII вв. (см.: *Lossky. Typicon*), Типиконе Сербского архиеп. Никодима 1319 г. (см.: *Миркович. Типикон*) — набор гимнографических текстов М. н. незначительно отличается от известного по Типиконам студийской традиции; особенности богослужения связаны с общими отличиями Иерусалимского устава: совершением в воскресный день *всенощного бдения* и *литии* на великой вечерне в его составе (указывается дополнительная стихира М. н. для литии) (см.: *Lossky. Typicon*. Р. 239–240; *Миркович. Типикон*. Л. 1256 — 1266). Без существенных изменений, но более подробно устав М. н. зафиксирован и в печатных Типиконах, начиная с первопечатных греч. Типикона 1545 г. и московского Типикона 1610 г. и вплоть до совр. изданий.

В Иерусалимском уставе также содержатся особые указания — *Марковы главы* — на случай совпадения М. н. с праздниками Месея: слова: праздником Трех святителей (30 янв.), праздником Сретения Господня (2 февр.), его пред- и по-праздником и отданием (9 февр.), первым и вторым обретением главы *Иоанна Предтечи* (24 февр.) (об уставе службы на эти случаи см., напр.: *Розанов. Устав*. 392–431). К особенностям богослужения в М. н. относятся также «действие Страшного Суда», совершавшееся в 1-й пол. XVII — нач. XVIII в. в Москве патриархом, а в Вел. Новгороде, Вологде и Холмогорах — местными правящими архиереями. Этот особый чин был заимствован из греч. традиции, но кем и когда он был введен в обиход РПЦ, доподлинно неизвестно, хотя в Москве в 1627 г. он уже совершался (см.: *Красносельцев Н. Ф.* К истории правосл. богослужения: по поводу некоторых церк. служб и обрядов ныне неупотребляющихся: Мат-лы и иссл. по рукописям Соловецкой б-ки. Каз., 1889. С. 60). «Действо Страшного Суда» служилось в М. н. перед литургией, к-рую возглавлял патриарх (в Москве) или местный архиерей (в др. городах). Для действия оборудовалось особое украшенное место в храме или вне храма (напр., в Москве за алтарем Успенского собора). Чин совершал-



ся перед иконой с изображением Страшного Суда. В Москве при отправлении действа присутствовал царь, а в др. городах — представители местной власти.

По структуре «действие Страшного Суда» весьма близко к *молебну* и литии: крестный ход к месту совершения чина, пение стихир и канона (из службы М. н.), чтение паремий (во время к-рых протопоп и протодиакон совершали малое *водосвятие*), чтение Апостола, чтение Евангелия о Страшном Суде (Мф 25. 31–46; оно читалось архиереем, протодиаконом и иногда еще 2 диаконами на 4 стороны света), погружение патриархом креста в воду и омовение икон освященной водой, ектения, осеменение крестом (подробнее см.: *Никольский*. Древние службы РЦ. 1885. С. 214–236; *Красносельцев*. 1889. С. 57–64).

С М. н. до недели Фоминой не совершается *венчание брака*: это можно объяснить, с одной стороны, тем, что Сырная седмица, следующая за М. н., уже воспринимается как постная (несмотря на разрешение вкушать в течение ее молоко и яйца, что по сути не является постом), с др. стороны, причиной может быть содержание М. н. — Второе пришествие Спасителя: «Ибо в воскресении (в воскресении мертвых, т. е. во время Второго пришествия Спасителя. — *Е. М.*) ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф 22. 30).

**Гимнография.** Богослужбное последование М. н., помещенное в совр. Постной Триоди, включает следующий набор песнопений: кондак авторства прип. Романа Сладковецца; канон авторства прип. Феодора Студита без акростиха плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, прмос: Βοηθός καὶ σκελεστής; (*Помощник и покровитель*); нач.: Τὴν ἡμέραν τὴν φρικτὴν τῆς παχαρήτου σου λαοουσίας (*День страшный всеизглаголаннаго твоего пришествия*); цикл из 4 стихир-подобнов на «Господи, воззвах», самогласен на «Славу» там же, самогласны на «Славу» на литии и на стиховне, 4 самогласна на хвалитех; 2 седальна и 2 експостилария.

Наиболее древними песнопениями после кондака, вероятно, являются седальны (*Помышляю день страшный*); не исключено, что они были заимствованы из Тропологии (эти же седальны помещены в Октоихе в службе вторника 6-го гласа). Авторство самогласнов принадлежит известным церковным гимнографам: самогласны на хвалитех приписываются Стефану Савваиту (известно 2 песнопения с этим именем; впрочем,

в отношении этих стихир допускается также авторство *Андрея Пира* и *Феофана Начертанного* — см.: *Карабинов*. Постная Триодь. С. 120), самогласен на «Славу» на стиховне вечерши — визант. имп. *Льву VI Мудрому* (см.: Там же. С. 191), остальные самогласны — Феофану Начертанному (см.: Там же. С. 193); цикл подобнов на «Господи, воззвах» хотя и помещен в рукописях анонимно, имеет к-польское происхождение и был составлен в IX в. (см.: Там же. С. 196).

По рукописям известны песнопения М. н., не вошедшие в совр. богослужбные книги: канон авторства Иосифа Песнописца с акростихом *Χριστοῦ δεῦδοκα δευτέρα λαοουσία*. Ὁ Ἰωσήφ (Христа утрастился второго пришествия. Иосиф) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, прмос: Ἀρματηλάτην Φαραὼν; (*Колесничего нителя фараона*); нач.: Χαίρε χορὸς τῶν ἁγίων σου Χριστέ (Радуйся, лик святых Твоих, Христе) (Там же. С. 154); стихирь, седальны, светильны (Там же. С. 250–251; один из седальнов 6-го гласа Ὅτε θρόνοι εἰς κρίσιν; (*егда престоли на суждении*)) в Студийско-Алексиевском Типиконе назван «ипакои» (см.: *Пентковский*. Типикон. С. 236), что, возможно, указывает на его иерусалимское происхождение и связь с древним Тропологием).

Основными темами гимнографии М. н. выступают Страшный Суд (Второе пришествие Спасителя), призыв к покаянию и просьба к Богу о помиловании. При этом темы приближения Великого поста и воздержания (в т. ч. от определенной пищи) совсем не акцентированы, что представляется необычным в контексте гимнографии следующей за М. н. Сырной седмицы, для к-рой, напротив, обозначенные темы являются центральными.

*Е. Е. Макаров*

**МЯТИНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 1 окт.), чудотворный образ Божией Матери, прославившийся на Волыни с 60-х гг. XVIII в. Сведения о М. н. вошли в свод икон Божией Матери в нач. XX в., на этапе работ по обобщению и изданию сведений о чудотворных иконах, продолженных трудами рус. духовного писателя Е. Н. Поселянина (Погожева), благодаря чему местнотимая святая получила всероссийскую известность (см.: *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 625–626, без ил.). Источником информации о М. и. послужили гл. обр. епархиальные издания, а именно сведения, почерпнутые из 5-томной работы Н. И. Теодоровича «Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской

епархии» (Почаев, 1888–1903), пересказа Поселянина о М. и. носит более обобщенный характер, некоторые детали опущены.

В с. Мятине Дубенского у. Волынской губ. (ныне Млиновского р-на Ровненской обл., Украина) в 1755 г. на средства местных жителей была построена деревянная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. Дата постройки и судьба прежнего храма, очевидно с тем же освящением, неизвестна. Однако благодаря храмовой летописи были донесены обстоятельства появления в мятинской церкви иконы, прославившейся впол. чудесами. Эти события датированы 1746 г. и изложены их непосредственным участником, мятинским свящ. Александром Лозовским: в том году он освятил тогда же написанную в соседнем с. Перевередове «благоговейным мужем (вероятно, крестьянином) Григорием» икону и благословил ее для мятинского храма (*Теодорович*. 1889. Примеч. 1 на с. 884). В Мятину икона была перенесена «с великою честью» и поставлена на горнем месте за престолом. «Что было побуждением к этому перенесению иконы, в летописи не сказано, несомненно только, что о. Лозовского и мужа Григория, дарившего эту икону, влекло к Мятину какое-то благоговейное религиозное чувство» (Там же). Можно отметить, что в Перевередове имелся свой храм, после возведения прихожанами в 1879 г. новой ц. в честь Успения Пресв. Богородицы он был обращен в кладбищенскую часовню, о его иконах сведений нет (см.: Там же. С. 942–943).

Уже в новопостроенном храме Мятинна спустя 20 лет после перенесения икона стала являть чудеса. Теодорович по храмовой летописи приводит 1-е чудо, совершившееся 26 окт. 1766 г. Местные жители, семейная пара Мария и Тимофей Рудык, в предрассветную пору увидели, что церковь озарена внутри ярким сиянием. Поскольку богослужение не совершалось, а священник и вовсе отбыл в соседнее с. Аршичин, Рудыки обратились к старосте, думая, что в храм проникли воры. Опасения не подтвердились; видимо, не была выяснена и причина таинственного свечения. Перед Рождеством Христовым свет, «озаривший все три купола церкви, видел Мятинский подстароста Петр Хижевский, который, полагая, что





в церкви совершается всепопное бдение с праздничным освещением, подошел к самой церкви, но, заметив, что она заперта, ушел» (Там же. Примеч. 1 на с. 885). Когда именно выяснилось, что сияние исходит от иконы, неясно, но «с этих пор в летописи начинается запись чудесных исцелений, получаемых от этой иконы» (Там же). Теодорович указывает на то, что записи с 1766 по 1771 г. разборчивы, далее — сильно повреждены из-за небрежного хранения.

Летопись велась на рус. и польск. языках, что указывает на непрерывность чудес от иконы и отражает историю храма, дважды переходившего к униатам (был в т. ч. в ведении Преображенского мон-ря в Дубно). После вхождения Волынской губ. в состав Российской империи при Екатерине II (1796) в переданной к православным мятинской церкви настоятелем был свящ. Иоанн (в монашестве Иоиль) Котович (1801–1827), с 1831 г. церковь была приписана к храму с. Головчицы, с 1834 г. — с. Хорупань. При пожаре в 1882 г., когда огонь, охвативший строения Мятина, перекинулся на колокольню, уничтожив ее и растопив колокола, сам храм (огонь коснулся его верхов) и находившаяся в нем икона (ее нашли лежащей на полу) не пострадали, однако в том же году храм был закрыт. Очевидно, в этот период наблюдавшим за мятинским храмом хорупанским свящ. Иоанном Теодоровичем «по недоумению» были вынесены и выброшены в р. Икву находившиеся в церкви своеобразные свидетельства чудотворных деяний М. и.: «...костыли хромых, колтуны волос, одежды покрытых ранами людей и другие предметы, которые оставляли... исцеленные» (Там же). В 1886 г. церковь стала припиской к храму с. Иванья, и уже в 1887 г. при ней была построена новая колокольня, здание церкви на средства прихожан покрыли новой гонтой, обшили досками, а затем покрасили. Настоятелем в этот период был свящ. С. Ф. Жижкевич. Его внимание к приписному храму было вызвано кроме прочего глубоким почитанием М. и., явившейся ему во сне с предзнаменованием. Еще до кончины свящ. Иоанна Теодоровича († 1866) ему «представилось, что он, о. Сергий, стоя в Мятинской церкви и положив поклон перед Иконой Богоматери, принял ее в фате (дли-

ном покрывале) из рук о. Иоанна Теодоровича... и поставил на престол в алтаре (после пожара икона эта найдена лежавшею на полу)» (Там же). Так, в видении было указано на восстановление при свящ. Жижкевиче почитания, достойного чудотворной иконы. Можно предположить, что сведения об иконе были известны Теодоровичу в т. ч. от самого свящ. Жижкевича, выпускника Волынской ДС (1871). В соответствии с распространенной на южнорус. землях традицией икона в этот период была помещена над царскими вратами и опускалась на шнурах для поклонения богомольцев. Она была заключена в позолоченную раму и серебряную ризу, пожертвованную в благодарность за исцеление некой Куницкой. Время установления чествования храмовой святыни, приходящегося на 1 окт. — день престольного праздника Покрова Пресв. Богородицы, неизвестно. Согласно тому же источнику, «в летние месяцы икона посещается богомольцами из окрестных селений» (Там же. Примеч. 1 на с. 886).

Достаточных сведений о размерах или специфических чертах иконы, названной Теодоровичем списком *Иверской иконы Божией Матери*, а также о ее оригинале нет. Можно допустить, что источником для создания М. и. было литографическое изображение Иверской иконы. Следует также учитывать то, что иконография М. и. относится к одному из наиболее распространенных в византийском и рус. искусстве типов изображения Божией Матери, представленной как «Одигитрия» с Младенцем на левой руке. К этому варианту извода относится ряд почитаемых на Волыни икон, напр. коронованная через 32 года после написания М. и. (в 1778) *Межирицкая икона Божией Матери «Жизнеподательница»*.

В наст. время в Покровском храме (ныне УПЦ КП) Мятина находится чтимая икона, называемая «Иверско-Мятинская». Это большого размера образ (что несколько не согласуется с данными XIX в. о помещении М. и. над царскими вратами) в окладе XIX в., иконография которого соответствует иконографии Иверской Портантиссы, но без воспроизведения рапы на лице Божией Матери; икона помещена в отдельно стоящий киот.

Лит.: Теодорович Н. И. Ист.-стат. описание церквей и приходов Волынской епархии. Почасов, 1889. Т. 2: Уезды Ровенский, Острожский и Дубенский. С. 884–886. Примеч. 1: *Поселения Е. Богоматери*. С. 625–626.

Э. В. Шевченко

## МЯЧКОВСКИЙ ЕВФИМИЕВ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился близ

совр. с. Мячкова Володарского р-на Нижегородской обл. Являлся приписным к *Евфимиеву суздальскому в честь Преображения Господня монастырю*. Основан на левом берегу р. Клязьмы при озерах Мячковском и Долгом, в 7 верстах к северо-востоку от г. Гороховца. Впервые обитель упоминается в жалованной грамоте, выданной ок. 1418–1419 гг. вел. кн. Нижегородским Александром Иоанновичем архимандриту суздальского Евфимиева мон-ря Авраамью: «И что у них в моей вотчине, Ноугородском княжении, в Гороховце, монастырь святыи Василии на Клязьме» (АИ. Т. 1. № 25. С. 51; АСЭИ. Т. 2. № 435. С. 479). Позднейшее монастырское предание связывало начало М. м. с путешествием при *Евфимия Суздальского* из Н. Новгорода в Суздаль. В Пространной редакции Жития рассказывалось, что по дороге при *Евфимий*, «недошедши града Гороховца 8 поприщ, и обрете место борбяне велли чаща при езере, но зело красно всюду, яко стеною окружено водами, и возлюбил е. И абие помысли составить обитель в том месте, а церковь поставити во имя святого отца нашего Василиа Кесариа Каппадокенския, и общее житие устрои» (РГБ. Вол. № 628. Л. 44 об. — 45). Степень достоверности этого рассказа, однако, ослабляется тем, что он отсутствовал в первоначальной Краткой редакции Жития при *Евфимия Суздальского*, составленной, вероятно, не позднее 10-х гг. XVI в. (*Черторицкая Т. В.* Новый список Жития *Евфимия Суздальского*: (Старые проблемы) // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 232–237; *Клосс*. 2001. С. 363–364), и появился только в Пространной редакции, старший список к-рой (РГБ. Вол. № 628) датируется нач. 80-х гг. XVI в., а сама редакция могла быть написана суздальским агиографом иноком *Григорием* в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XVI в. (*Клосс*. 2001. С. 370–372). На основании каких источников *Григорий* добавил в первоначальный







Прп. Евфимий выбрал место  
для ц. свт. Василия Великого  
близ Городца.  
Миниатюра  
из рукописи Жития Евфимия  
и Евфросинии Суздальских.  
XVII–XVIII вв.  
(РГБ. Ф. 37. № 7. Л. 18)

текст Жития прп. Евфимия эпизод, где идет речь об устройстве М. м., неизвестно. Кроме того, агиограф в данном эпизоде указывает лишь на намерение («и абие помысли») прп. Евфимия основать обитель и поставить церковь, не сообщая, когда оно было осуществлено. Поэтому следует критически оценивать встречающееся в лит-ре мнение (Тихонравов. 1857. С. 115; Сахаров. 1870. С. 15; Зверинский. Т. 2. С. 87. № 690; Смирнов. 1896. С. 134; Добронравов, Березин. 1898. С. 441; Сухов. 1909. С. 335–336; Колобанов. 1976. С. 37; он же. 1982. С. 111) о том, что ц. свт. Василия Великого и мон-рь в 50-х гг. XIV в. были основаны прп. Евфимием Суздальским (на тот момент простым иноком, не имевшим сана священника) во время его путешествия в Суздаль, предпринятого по просьбе вел. кн. Нижегородско-Суздальского Бориса Константиновича для устройства Спасо-Преображенского мон-ря. Тем более что Бережецкая дорога, по к-рой должен был проходить прп. Евфимий, во 2-й пол. XIV — нач. XV в. пролегла в стороне от М. м. Об этом свидетельствует текст жалованной грамоты вел. кн. Василия II Васильевича, датированной

предположительно 30-ми гг. XV в., в к-ром дорога, проложенная через М. м., названа «непошлой», т. е. попой, в противоположность «пошлой» — прежней Бережецкой дороге, пролежавшей вдоль монастырских владений (АИ. Т. 1. № 70. С. 122; АСЭИ. Т. 2. № 439. С. 482).

Обнаружить к.-л. сведения о существовании М. м. в кон. XIV — нач. XV в. (еще при жизни прп. Евфимия Суздальского) можно на основе анализа неск. грамот, данных суздальскому Евфимиеву мон-рю на «воды» и рыбные ловли в Гороховецком у. Две хронологически наиболее ранние грамоты, исходившие от Нижегородского кн. Даниила Борисовича (датируемые издателями периодами ок. 1394–1404 и ок. 1405–1415), не содержат прямого упоминания о М. м., но после перечисления пожалованных водных владений в обеих грамотах следует замечание: «...на чем монастырь их сedit» (АСЭИ. Т. 3. № 480. С. 465; № 482. С. 467). О каком мон-ре идет речь, становится ясно из текста жалованной грамоты вел. кн. Иоанна III Васильевича, выданной 22 дек. 1485 г.; после перечисления тех же водных объектов, что и в вышеупомянутых грамотах кн. Даниила Борисовича, в повом пожаловании прямо указывается: «...на чем монастырь их стоит святой Василей» (АИ. Т. 1. № 96. С. 140; АСЭИ. Т. 2. № 482. С. 522). Очевидно, эта же обитель подразумевалась и в пожалованиях кн. Даниила Борисовича на рубеже XIV и XV вв.

Возможно, первоначально ктиторами М. м. выступали местные гороховецкие вотчинники — владельцы с. Мячкова, на землях к-рого располагалась обитель, и их ближайшие соседи — владельцы с. Старкова. К 1418 г. оба села уже были пожалованы их прежними владельцами суздальскому Евфимиеву мон-рю (АИ. Т. 1. № 25. С. 51; АСЭИ. Т. 2. № 435. С. 479). Вместе с этими земельными пожалованиями в юрисдикцию Евфимиева мон-ря мог перейти и М. м., приобретший статус приписной обители, в каковом он оставался вплоть до своей ликвидации в 1764 г.

**Хозяйственные владения и экономическая деятельность.** Грамоты кн. Даниила Борисовича зафиксировали принадлежность М. м. важнейших с хозяйственно-экономической т. зр. владений в Гороховецком у.: «перекопа» (канала), «что

перекопал Юрьи стольник», озер Нефро и Разгопево, заводи Шуренбы (Шуренбенской), омота на р. Суворше (Суворощи). К первоначальным владениям постепенно добавлялись новые. В 30–40-х гг. XV в. по завещанию Василисы (в иночестве Варвары), вдовы некоего Василия Евдокимовича, в Евфимиев мон-рь «и к великому Василью в пустыню» (т. е. в приписной М. м.) перешло «Заречье» от Жальцева истока до Бережца с озерами и истоками (АСЭИ. Т. 3. № 487. С. 469; № 488. С. 470; № 489. С. 470). Вел. кн. Иоанн III Васильевич в 1485 г. «придал... от реки от Люлеха от устья... реку Клязму до Оки, по обе стороны реки Клязмы все воды и озера и с истоки» (АИ. Т. 1. № 96. С. 140; АСЭИ. Т. 2. № 482. С. 522).

Почти столетие спустя в указной грамоте кн. М. Т. Черкасского от 15 нояб. 1568 г. так описывается «монастырская вотчина монастырь Василий Великий»: «...на монастырский обиход даны им рыбные ловли от реки Люлеха Клязмы вниз до устья кляземского да в реке Суворше три тони, да омоток от перекопи, что перекопал Юрьи стольник, да озеро Великое и иные озера с истоки» (АСЕМ. 1998. № 151. С. 307). В 1586/87 г., согласно выписи из писцовых книг Гороховецкого у. М. И. Шишелова, в вотчине Евфимиева мон-ря с дер. Старково и с. Кожинном в Гороховецком у. насчитывалось уже 20 озер и 4 заводи (Там же. № 227. С. 429), к-рые можно отнести к владениям приписного М. м., поскольку Старково еще с нач. XV в. принадлежало этой обители, а в XVI в. в жалованных актах неоднократно встречается устойчивая словесная формула: «...в Гороховском уезде монастырь Василей Великий, к монастырю деревня Старково з деревнями, село Кожино з деревнями» (Там же. № 194. С. 359; № 212. С. 385; № 262. С. 493; № 263. С. 496).

Относительно поземельных угодий М. м. самые ранние сведения содержатся в жалованной грамоте Нижегородского вел. кн. Александра Иоанновича (выданной ок. 1418–1419), в к-рой указано, что «к тому монастырю тянут» деревни Мячково, Старково, Пурхма, Новосёлка, Филипповское (АИ. Т. 1. № 25. С. 51; АСЭИ. Т. 2. № 435. С. 479). В 30–40-х гг. XV в. по завещанию Василисы (в иночестве Варвары) обители перешла дер. Бежановская (АСЭИ.





Т. 3. № 487. С. 469; № 488. С. 470; № 489. С. 470). По жалованной грамоте 1485 г., вел. кн. Иоанн III Васильевич передал М. м. селище Бережене «со всем тем, что к тому селищу истари потягло» (АИ. Т. 1. № 96. 140; АСЭИ. Т. 2. № 482. С. 522). С течением времени часть вышеуказанных деревень превращалась в селища и пустоши, но рядом с ними ставились монастырские починки, из которых подчас вырастали новые деревни, напр. дер. Мостище (Овнинце) на оз. Неготине (история долгой борьбы монастырских властей за обладание этой деревней отразилась в группе документов: АСЕМ. 1998. № 242. С. 454–455; № 243. С. 455–456; № 244. С. 456–464; № 245. С. 465–466; № 258. С. 484–485). В целом именно из пожалований приписному М. м. сложился на протяжении XV–XVI вв. массив владений Гороховецкой вотчины Евфимиева мон-ря. По выписи 1586/87 г. из писцовых книг Гороховецкого у. М. И. Шишелова эта вотчина включала в себя 2 селыца, погост (т. е. собственно М. м.), слободку, 4 деревни и 4 пустоши, где в 38 дворах жило 40 семейных крестьян и бобылей (АСЕМ. 1998. № 227. С. 429).

Основным видом хозяйственной деятельности в этой вотчине являлась эксплуатация водных угодий. По свидетельству писцовых материалов XVI–XVII вв., жители ближайшей и истари «тянувшей» к М. м. слободки Мячкова вообще не имели пашни, а промышляли рыбной ловлей (АСЕМ. 1998. № 227. С. 428; *Добронравов, Березин*. 1898. С. 442). Уже в самой ранней сохранившейся жалованной грамоте Нижегородского вел. кн. Александра Иоанновича содержались общие гарантии неприкосновенности его водных владений: «А что воды их монастырские святого Василья, и волостели мои и их тивуны в тья воды не вступают» (АИ. Т. 1. № 25. С. 51; АСЭИ. Т. 2. № 435. С. 479). То же распоряжение встречается в текстах грамот князей Василья и Юрия Феодоровичей Шуйских (ок. 1445–1446) (АСЭИ. Т. 3. № 491. С. 471) и вел. кн. Василья II Васильевича (от 17 янв. 1451) (*Лихачёв*. 1895. № 7; АСЭИ. Т. 2. № 452. С. 492). Более подробные формулировки таких гарантий имелись в грамоте кн. Феодора Юрьевича Шуйского (ок. 1447–1449), запрещавшей княжеским подданным, купчинам, ватажникам и сзовщи-

кам отбирать неводы у «людей гороховецкой пустыньки Василья святого» и «волочить» их озера (АСЭИ. Т. 3. № 492. С. 472). Во многом ее содержание повторяет грамота вел. кн. Иоанна III Васильевича (ок. 1462–1464): «...коли мой подданный поедет... рыбы ловити, и он в монастырских озерах и заводах на меня рыбы не ловит, и невода у... людей монастырских на ловлю не емлет, также и в их пустыньке у Василья-святого не ставятся» (АИ. Т. 1. № 76. С. 126; АСЭИ. Т. 2. № 460. С. 498). Кроме того, в обеих грамотах имеются указания на участие монастырских людей в торговых операциях и на перевозку продуктов выловить до Н. Волги. Кн. Феодор Юрьевич в связи с этим предписывал: «Также коли кого архимандрит пошлет на Низ меду кушить, или рыбы, и мои купчины и ватажники меду и рыбы у них не отымают, ни людей у них с судна не емлют, ни меду к ним в судно не ставят» (АСЭИ. Т. 3. № 492. С. 472). И вел. кн. Иоанн III Васильевич указывал своим писцам: «...в их судне монастырском рыбы их монастырские не переписывают... ни иного чего; а им в моем судне чужие рыбы, шь меду за монастырское не провозити» (АИ. Т. 1. № 76. С. 126; АСЭИ. Т. 2. № 460. С. 498).

Упоминание в вышеприведенных грамотах меда указывает на еще одну доходную статью Гороховецкой вотчины — бортные урожаи. Впервые борти как особый объект пожалования «великому Василью в пустыню» встречается ок. 40-х гг. XV в. в грамоте Василисы (АСЭИ. Т. 3. № 488. С. 470). В дальнейшем в актах неоднократно упоминаются монастырские борти, бортные деревья и бортные знамена, как правило, в контексте споров М. м. с крестьянами соседних деревень. Показательна в этом отношении грамота кн. Черкасского (получившего в 1563 Гороховец в вотчину), отправление его гороховецким слугам. В ней сначала констатируется, что слуги и крестьяне кн. Черкасского крестьянам М. м. «не велят» ходить «в лесные... монастырские угодья и в бортные ухоян их знамян», а затем следует угроза княжеским слугам и крестьянам «быти... в великой опале», если они и впредь «учнут» в монастырские «лесные угодья и бортные ухоян ходити» (АСЕМ. 1998. № 151. С. 307–308).

В отличие от споров за рыбные ловли или бортные угодья, поземельные споры о пашнях и пожнях у крестьян вотчины М. м. не так часто фиксируются в сохранившихся источниках. Это, очевидно, отражает второстепенное значение возделывания земли в их хозяйственно-экономической деятельности.

**Насельники.** В грамоте Василисы (ок. 1427–1433), в числе «послухов» М. м. указаны «Варсонофеи, игумень монастыря святого Василья... да черноризець святого Василья Копан» (АСЭИ. Т. 3. № 487. С. 469). Имена др. насельников известны по материалам поземельных судебных тяжб. Васильевский старец Лаврентий ок. 1470–1485 гг. выиграл у местного крестьянина судебный спор о принадлежности Горловской земли (АСЭИ. Т. 2. № 465. С. 504). Ок. 1485–1490 гг. новый спор о принадлежности этой же земли (селыщ Покровское, Жуковское и Горловское) удалось выиграть старцу Ивану Вороне (АСЭИ. Т. 2. № 483. С. 522–524). В 1590/91 г. васильевский игум. Адріан участвовал в «полюбовном» размежевании земли с крестьянами Кулденской вол. Гороховецкого у. (АСЕМ. 1998. № 245. С. 465). Известны строители Петр (Пушечников) (1652) и Игнатий (Розбицкий) (1683) (*Строев*. Списки перархов. Стб. 711. № 46). 1 мая 1702 г. строитель Игнатий (Медвецкий) был отослан к митр. Рязанскому и Муромскому *Стефану (Яворскому)* для наказания за «умалчивание слышанных им непристойных слов на государя»; впрочем, после наказания его велено было освободить (РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Ед. хр. 1095). В обители, судя по всему, проживало небольшое число насельников. Так, в 1585 г. в качестве свидетелей в поземельной тяжбе были привлечены «Васильевского монастыря черной поп да четыре старцы», не названные в документе по именам (АСЕМ. 1998. № 221. С. 407). Возможно, это был весь наличный состав братии.

**Архитектурный комплекс.** Сохранилось неск. предельно кратких описаний комплекса строгий обители. В выписи 1586/87 г. из писцовых книг Гороховецкого у. Шишелова этот комплекс фигурирует как погост Евфимиева мон-ря «на Кузее озере, а на погосте церковь Василей Кесаренский да трапеза, да чотыре кельи, да двор монастырской.







Храм был покрыт «четырёхскатной крышей, наверху стен карниз украшен кокошниками и

Церковь  
во имя свт. Василия Великого  
в с. Мячково. Ок. 1900 г.  
Фотография. 2013 г.

пилястрами между ними, в которых имеются квадратные впадины, а также ниже кокошников и пи-

лястр один ряд квадратных впадин. Все впадины украшены изразцами зеленого цвета, поставленными на угол. Подзор крыши деревянный, выкрашенный в красный цвет... На углах наружной стороны стен выступают пилястры. Окна не имеют особых украшений за исключением среднего окна восточного фасада; оно украшено колонками, карнизом и паличником». Первоначально храм имел 2 входа: западный, а также южный, к-рый к нач. XX в. был ликвидирован. Входы были украшены колонками и арками. Северный, теплый придел во имя прп. Евфимия Суздальского был перекрыт «коробовым сводом, с абсидным алтарем». С зап. стороны церкви имелась галерея — 2-этажная, на столбах, «с арками, украшенная впадинами и пилястрами». С сев. стороны в конце галереи находилась «на каменных квадратных столбах, перекрытых арками, деревянная колокольня позднейшей постройки» (Сухов. 1909. С. 336–337).

**Святые и древности.** Иконостасы как в Василиевской ц., так и в приделе были «позднего времени», хотя в храме еще в нач. XX в. имелось неск. икон «древнего письма» (Там же. С. 337). Главной святыней церкви считался деревянный носох («с полукруглой рукоятью сверху и чугунным копьём снизу»), который, по преданию, принадлежал прп. Евфимию Суздальскому. Усердием вязниковского кунца Елизарова для него был сделан футляр, в к-ром реликвия находилась за стеклом в алтаре в приделе прп. Евфимия (Тихомиров. 1857. С. 116; Смирнов. 1896. С. 134; Добромиров, Березин. 1898. С. 443; Сухов. 1909. С. 337; Колобанов. 1982. С. 111). В числе др. «достопримечательных» предметов в кон. XIX — нач. XX в. в церкви хранились: оловянные богослужебные сосуды — потир, дискос,

звезда, 2 копия и 2 лжицы; имелся также каменный потир. Из священных облачений — фелонь крашенно-выбойки с одинаковыми по длине передней и задней сторонами и орарь, шитый золотом. Среди книг — напрестольное Евангелие (1637) в серебряном окладе, еще одно напрестольное Евангелие (1686), 9 книг месячных Миней (на 5 книгах была надпись о том, что они вложены в Евфимиев монастырь кн. Д. М. Пожарским), Устав церковный (1610). В обители имелся колокол — вклад гороховецкого купца П. И Ширяева (Тихомиров. 1857. С. 116; Добромиров, Березин. 1898. С. 443; Сухов. 1909. С. 337).

После закрытия в 1764 г. М. м. ц. свт. Василия Великого была обращена в приходскую. С постройкой в слободке Мячково ок. 1900 г. новой приходской церкви службы в Василиевской ц. прекратились, и уже к 1909 г. крыша обветшала и требовала ремонта, а стены и своды дали повсюду трещины (Сухов. 1909. С. 337). К 2017 г. руины храма жители с. Мячкова называли «старой церковью»; рядом с ними установлен деревянный поклонный крест. Арх.: РГБ. Вол. № 628. Л. 44 об. — 45; РГАДА. Ф. 371. Преображенский и Семеновский приказы. Оп. 2. Ед. хр. 1095; Ф. 1203. Спасо-Евфимиев мон-рь. Оп. 1. Ч. 1. Ед. хр. 5. Ист.: АИ. 1841. Т. 1. № 25, 70, 76, 96; Описная книга суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г. // Ежег. Владимирского губ. стат. комитета. Владимир. 1878. Т. 2. Отд. 2. С. 63–66; Лихачёв Н. П. Сб. актов, собранных в архивах и б-ках. СПб., 1895. Вып. 2. № 7: РГБ. 1915. Т. 32 № 67, 83; АСЭИ. 1958. Т. 2. № 435, 439, 452, 460, 465, 482, 483, 487; 1964. Т. 3. № 480, 482, 487–489, 491, 492; Акты суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря. 1506–1608 гг. М., 1998. № 7, 27, 64, 81, 151, 194, 212, 221, 227, 244, 245, 262–264.

Лит.: Тихомиров К. И. Владимирский еб.: Мат-лы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губ. М., 1857. С. 89; Сахаров Л. И. Ист. описание Суздальского 1-кл. Спасо-Евфимиева мон-ря. Владимир. 1870. С. 15; Зверинский. Т. 2. № 690; Смирнов И. С. География Владимирской губ. Владимир. 1896. С. 15; Добромиров В. Г., Березин В. М. Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир. 1898. Вып. 5. С. 441–444; Сухов Д. И. Церковь св. Василия Великого с приделом прп. Евфимия Суздальского. близ с. Мячкова, в Гороховецком у. Владимирской губ. // Древности: Тр. комиссии по сохранению древних памятников МАО. М., 1909. Т. 3. С. 335–337; Колобанов В. А. Владимирско-Суздальская мит-ра XIV–XVI вв. Владимир. 1976. Вып. 2. С. 37; он же. Владимирско-Суздальские литературные памятники XIV–XVI вв. М., 1982. С. 111; Кюсс Б. М. Избр. труды. М., 2001. Т. 2: Очерки по истории рус. агнографии XIV–XVI вв. С. 363–364, 370–372.

Д. Ю. Кривоцов

а в нем живут рыболовы Спасово ж монастыря». В слободке Мячково, согласно той же выписи, находился «двор монастырской Василия Великого» (АСЕМ. 1998. № 227. С. 429). По писцовым книгам З. В. Быкова и П. Колобова 1628 г. картина практически не изменилась: «...в Гороховецком уезде Спасо-Евфимиева в Суздале монастыря за р. Клязьмою монастырь, а в нем церковь Василия Кесарийского деревяна клетки, да трапеза, да 4 кельи, да двор монастырский, в нем живут рыболовы». Наконец, в переписных книгах 1678 г. в обители указаны ц. свт. Василия Великого с приделом в трапезе во имя прп. Евфимия Суздальского и 4 кельи (Добромиров, Березин. 1898. С. 442).

Первое упоминание в источниках ц. свт. Василия Великого встречается в жалованной грамоте митр. Московского и всея Руси Симона от 15 янв. 1496 г., освобождавшей священника этого храма от митрополичьих даней и пошлнн, от подчинения попovichкому старосте и от суда митрополичьего десятильника; судить василевского священника, а равно и старцев того мон-ря брался сам митр. Симон (РИБ. Т. 32. № 67. Стб. 93; АСЭИ. Т. 2. № 487. С. 527). Это пожалование практически дословно было повторено в грамоте митр. Московского и всея Руси Варлаама от 27 янв. 1512 г. (РИБ. Т. 32. № 83. Стб. 139–140; АСЕМ. 1998. № 7. С. 24–25).

К 70-м гг. XVII в. деревянная Василиевская ц. обветшала, и в 1675 г. патриарх Московский и всея Руси Иоаким выдал грамоту на возведение в М. м. двух церквей (РГАДА. Ф. 1203. Оп. 1. Ч. 1. Ед. хр. 5). В 1679 г. в обители выстроен каменный 2-престольный храм. По описанию, составленному в 1909 г., 5-главая ц. свт. Василия Великого, «в плане квадратная», была перекрыта сомкнутым сводом, имела 3-абсидный алтарь.





**Н**, буква всех алфавитов, основанных на кириллице. В болг. алфавите 14-я по счету, в церковнослав., рус. и белорус. алфавитах — 15-я, в сербском — 16-я, в македонском — 17-я, в укр. алфавите — 18-я. Используется также в письменностях некоторых славянских народов. Рус. совр. название буквы — «эн» — употребляется как существительное среднего рода («прописное Н»). Название старославянское («нашь») и церковнославянское («нашь») представляет собой форму притяжательного местоимения муж. рода ед. ч. им. п.

С формами местоимения «наш» Н устойчиво связано во мн. древнейших слав. азбучных акростихах, напр. в молитвах «Аз есмь свет миру»: «Наш еси Бог и заступник» (Кобяк, Поздеева. 1981. С. 143); «Аз прежде о Господе Боже начинаю вещати»: «Наш бо смысл углубочи еси» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 58), в др. редакции: «Наш бо смысл углубил есть» (Петров. 1894. С. 18), в др. редакции: «Наш бо помысл углубочим есть» (Кобяк. 1987. С. 148); «Аз от начала повествую с тобою, евреянине»: «Наш же Владыка и Творец поведи Аврааму, хотя вас казнем предати» (Петров. 1894. С. 19), в др. редакции: «Наш же Творец и Владыка поведи Аврааму, хотя вы казнем предати» (Кобяк. 1987. С. 149); «Аз превечен в Троице»: «Наше же Существо милосердует о твории Свои» (Там же. С. 154). Столь же регулярно в древнейших слав. азбучных акростихах Н соотносится с предлогом «на»: «Аз любях вы и без числа отчаян»: «На что надеющихся, не послушасте Мене, толика добра вам содеявшу» (Петров. 1894. С. 21), в др. редакции: «На что надеястесь, не послушасте Мене, толика добрая вы содеявшу» (Кобяк. 1987. С. 152);

«Аз есмь, Израилью, изведый тя из дому работы»: «На что помышляете, вся угодная даровах» (Петров. 1894. С. 20), в др. редакции: «На что помышляете, вся угодная вам даровал» (Кобяк. 1987. С. 151); «Аз есмь всему миру свет»: «На кресте Мя пригвоздиша» (1-я ред.), «На кресте пропяи Мя» (2-я ред.) (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 55, 57; Кобяк. 1987. С. 155); «Аз есмь Бог»: «На кресте Мя пригвоздисте» (Демкова, Дробленкова. 1968. С. 59).

Значительно реже в древнейших слав. азбучных акростихах Н соотносено с формами причастия прошедшего времени от глагола «пайти» — «нашедше, нашед»: «Аз есмь Бог первый»: «Нашедше на Мя, хотесте Мя убить»; «Азбука об Адаме»: «Нашед враг и раскопал оныя ты винограда Моего, а стража по-



Инициал «Н»  
из «Поучения прп. Ефрема Сирина».  
XIII в.  
(РГБ. Ф. 304.1. № 7. Л. 47)

губии» (Там же. С. 59, 60); «Аз ти благодарю Бог»: «Нашедше возьмете твердыи Ерихон по словеси Божии» (Кобяк. 1987. С. 153); со словом «ночь» — в молитве «Аз Тебе

припадаю, милостиве»: «Нощью мя на пение укрепи, тяготу сонную отгнав ми», в др. редакции: «Нощию мя укрепи на пение и тяготу сонную отжени» (Соболевский. 1902. С. 34, 35), в др. редакции: «Нощию мя, Христе, укрепи на пение и тяготу сонную отгони ми» (Кобяк. 1987. С. 146); с отрицательной частицей «не» — в молитве «Лице хочещи мудрости святых»: «Не хвали хвалящих тя и не хули хулящих тя» (Там же. 1987. С. 145); в стихирах 6-го гласа на предпразднство Богоявления: «Не могу творьти, рече, повеления твоя» (Јовановић-Стипчевић. 1981. С. 110); в азбучных стихирах бельчского погребения в составе Требника: «Неизреченен пречистей славе преставленого причти, милосерды» (Загребин. 1981. С. 79); с союзом «и» — в азбучной молитве свт. Константина, еп. Преславского: «Но мне ныне пространно слово даждь» (Степанов. 1997. С. 421); в молитве «Аз Тебе припадаю, милостиве»: «Но тмы, и огня, и черви неусыпающего» (Соболевский. 1902. С. 35).

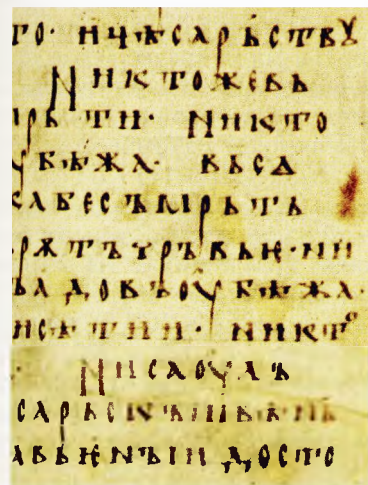
В рус. и церковнослав. языках Н обозначает звуки [н] и [н']: нос, на, слѣдѣ, нить, ланита.

Начертание Н в кириллице восходит к унциальному варианту греч. буквы «ню» (Ν), которая по рисунку представляет собой видоизменение финик. знака «пун» («рыба, змея») — 𐤒.

В древней кириллице начертание Н было подобно начертанию лат. прописной буквы N: 2 вертикальные параллельные мачты соединяла перекладина либо в виде диагонали, идущей из самой верхней точки левой мачты до самой нижней точки правой, — **Н Н Н** (в Супрасльском сборнике, Македонском кирилличес-



ком листе, Добромировом Евангелии, Охридском Апостоле), либо в виде полудиагонали, концы к-рой касались не крайних точек мачт, — **ННН** (в Саввиной книге, Этинском Апо-



Отрывок текста  
из Супрасльского сборника.  
XI в.

(РНБ. Q.п.1.72. Л. 1 об.)

столе, Хиландарских листках, Листках Ундольского, Остромировом Евангелии, Изборнике 1073 г., Изборнике 1076 г., Архангельском Евангелии, Минее 1096 г.). В Битольской надписи возникает модификация с изогнутой косой перекладиной — **Н**, к-рая наблюдается в памятниках южнослав. эпиграфики до сер. XV в.

Мягкий (палатальный) звук [н'] (из \*nj) в рукописях XI — 1-й пол. XII в. мог передаваться посредством особого начертания Н с крючком, выходящим из вершины правой мачты буквы направо, — **Н** (напр., в Изборнике 1073 г., Мстиславовом Евангелии).

Постепенно перекладина буквы Н поднимается вверх. Тенденция к повышению уровня перекладины начинается проследиваться в отдельных памятниках уже в древнейший период (окказионально в Саввиной книге, Надписи чергубыля Мостича, а также в Погодинской Псалтири, Боянском Евангелии и др.). Если в XII в. все еще преобладает начертание, в котором перекладина спускается ниже середины правой мачты, то в XIII в. распространяются варианты с перекладиной, касающейся середины правой мачты, и с перекладиной, касающейся правой мачты выше уровня середины, — **НН**. Тогда же возникает начертание, в к-ром перекладина, становясь короче, приближается к горизонтальному по-

ложению, в результате Н почти совпадает по форме с уставной кириллической И — **НН**. Оба графических типа как с косой, так и с горизонтальной перекладиной представлены в модификациях с пересечкой на перекладине — **НН**. Памятники рус. эпиграфики дают модификацию варианта с полудиагональю с покрытием — **Н** (на воздвизальном кресте Новгородского архиеп. Антония XIII в.). В уставе XIV в. господствуют типы с высокой — в верхней трети буквы — перекладиной, как косой, так и прямой. В этот же период встречаются начертания с левым плечом — **Н**.

Тенденция к повышению уровня перекладины совершенно отсутствует во мн. среднеболг. «народных почерках» (приписка Даниила в Битольской Псалтири, Битольские листки, Аргирова Триодь, Драгино Евангелие, 2-й почерк Рильского Евангелия Б нач. XIV в., Раждавицкий сборник XIV в.). Симметричное начертание Н без приподнятой перекладины характерно и для боснийской кириллицы. Древнейший тип с диагональю с кон. X до кон. XV в. представлен в качестве основного в южнослав. эпиграфике, вариант с полудиагональю до середины правой мачты фигурирует там с 1230 г. до сер. XV в.

Полууставные начертания в XIV—XV вв. продолжают соответствующие уставные — с диагональю, полудиагональю, высокой перекладиной — **НННННН**. В XV в. возникает тип, подобный по форме букве И, — с косой перекладиной, идущей не сверху вниз, а снизу вверх, — **Н**. Этот начерк фиксируется ранее — со 2-й пол. XIV в. — в памятниках южнослав. эпиграфики, где он изредка встречается до 80-х гг. XV в. В полууставе XV в. отчетливо выражена тенденция к снижению уровня перекладины, утверждаются варианты с косой и горизонтальной перекладиной, опущенной к середине мачт, — **НН**. Как древнейшие графические типы с косой перекладиной, так и новый — с горизонтальной — продолжают параллельное существование до XVII в., переходя в первые типографские шрифты.

В новгородских берестяных грамотах с XI до сер. XV в. преобладают 3 основных начертания буквы Н, различающиеся типом перекладины: а) перекладина-диагональ, соединяющая верхнюю точку левой

мачты с нижней точкой правой, — **Н** **Н**; б) перекладина-полудиагональ, один из концов к-рой попадает не в крайнюю точку мачты, — **Н** **Н**; в) перекладина в виде перемычки — **Н** **Н**. Значительно реже с сер. XIII до сер. XV в. встречаются начертания с горизонтальной перекладиной — **Н** **Н**. До кон. XIV в. грамоты дают модификации 3 основных начертаний с верхними и нижними засечками, как короткими — **НН** **НН** **Н**, так и длинными — **ННН** **НН**. Со 2-й четв. XIV в. появляются модификации с высокой перекладиной — **НН**.

В скорописи XV в. написание Н мало меняется по сравнению со своими полууставными прототипами, ср. **НННН** **НН**. В скорописи XVI в. преобладают начертания с горизонтальной перекладиной на уровне середины буквы — **НН** и их модификации с изогнутыми дугообразными мачтами — **НН**, а также начерк наподобие буквы И, с перекладиной в виде опущенной вниз полудиагонали, выходящей из нижней точки левой мачты, — **Н**. К старым графическим типам прибавляется новый, совпадающий по форме с совр. рукописным строчным «и», — **Н**. В великорус. скорописи XVII в. наряду с ними распространяются начертания наподобие совр. рукописного строчного «н», с перекладиной в виде волнистой линии, похожей на тильду, — **Н**; такая перекладина может пересекать обе мачты — **НН**. Появляются графические типы, напоминающие совр. рукописное прописное Н: с косой перекладиной, соединяющейся с мачтами петлями — с левой внизу и с правой наверху, — **НН**. Для укр. скорописи того времени характерны начертания с прямой горизонтальной перекладиной, к-рая может пересекать 1 или 2 мачты, — **НН**. Заглавный вариант отличается изогнутой дугообразной левой мачтой с верхним хвостом, закругленным и развернутым влево, — **Н**. В белорус. скорописи помимо типов с горизонтальной прямой перекладиной бытуют начертания, похожие на букву И, — **Н** и совр. рукописное строчное «и» **н**. Отличительной особенностью белорусской скорописи является начертание заглавной буквы с косой перекладиной, к-рая может пересекать мачты, — **Н**.

Форма выносной буквы Н в московской скорописи претерпевает значительную эволюцию. В XV—XVI вв. выносное Н имеет начерк,



близкий к строчной букве с титлом или без титла, —   . Аналогичные начертания представлены и в юго-западнорус. скорописи данного периода. В XVII в. выносное Н в московской скорописи принимает форму скругленного титла (покрытия), напоминая выносное Л, т. е. изображение самой вынесенной буквы почти утрачено — . Также наблюдается модификация без титла, широко перечеркнутая длинной горизонтальной перекладиной, — . В украинской и белорусской скорописи того времени выносное Н с горизонтальной перекладиной соединяется с титлом, описывающим вокруг буквы дугу, иногда почти замкнутую, — .

Начертание печатной кириллической буквы до XVIII в. воспроизводило рукописные полууставные типы с горизонтальной и косой перекладиной (Н и N). Начертание «латинского» типа было устранено в ходе азбучной реформы Петра I при введении гражданского шрифта. Современный вариант начертания оформился на основе нового московского письма (канцелярского курсива) кон. XVII — нач. XVIII в. и ренессансного шрифта «антиква» и вошел в широкий обиход в нач. XVIII в., после петровской реформы гражданского алфавита. Совр. рукописные строчная и прописная буквы *Н* ведут свое происхождение от канцелярского письма нач. XIX в., ср. *Н Н н н*.

При стандартизации серб. кириллицы В. Караджич в 1814 г. для обозначения [н'] ввел лигатуру Њ ъ, созданную на основе букв Н и Ъ, лигатура также вошла и в македон. алфавит.

В глаголице, согласно наиболее распространенной т. зр., начертание буквы Р восходит к одному из минускульно-скорописных вариантов греч. буквы «ню» — *ι: ϣ ϣ ϣ ϣ*. По др. т. зр., прототипом глаголического начертания могли послужить знаки груз. алфавита «тар» — *Ⴀ*, «тцил» — *Ⴁ*, «дзил» — *Ⴂ* или арм. алфавита «гим» — *Գ*.

В отличие от большинства букв глаголицы в начертании глаголической буквы Р отсутствует вертикальная или горизонтальная симметрия. По структуре глаголическая буква Н близка др. букве, обозначающей сонорный согласный «р» («рцы») (*Ⴂ*).

Закрытая петлеобразная верхняя часть (головка) буквы может иметь



Инициал «Н»  
из «Псалтири с воследованием».  
Рукопись. Нач. XVII в. (до 1619 г.)  
(РГБ. Ф. 173.1. № 137. Л. 73 об.)

разную форму: четырехугольника (регулярно в «Киевских листках», спорадически в Клоцевом сборнике), квадрата (в Боянском Евангелии), треугольника (в Синайской Псалтири, см. *Синайские находки 1975 г.*, в Охридских листках), приближаться к овалу (в Зографском Евангелии, *Ассеманиевом Евангелии*, *Рильских глаголических листках*, 1-й основной части Синайской Псалтири, Синайском Евхологии (см. *Синайские находки 1975 г.*)). Размер верхней части буквы также варьируется. В большинстве случаев она помещается в верхней части строки — *Ѕ*, но иногда опускается и ниже (в мелком почерке Синайского Евхология), а в Охридских листках занимает все пространство фигуры. Нижнюю часть Н образует черта, к-рая является продолжением левого штриха верхней части буквы, — *Ѕ*, чаще всего она расположена почти вертикально — *Ѕ*. Если головка буквы имеет форму овальной или округлой петли, нижний штрих выступает как ее основание — *Ѕ* (в *Маршинском Евангелии*, Синайском Евхологии, аналогично во 2-м и 3-м почерке Синайской Псалтири, однако здесь нижний штрих имеет сильный наклон влево — *Ѕ*). Налево от нижнего штриха отходят 2 горизонтальные линии, длина которых определяется разными факторами (размером головки, степенью близости нижнего штриха к вертикальному положению и др.). Один горизонтальный штрих проходит по нижней линии строки, 2-й расположен выше, обычно около уровня середины. В отдельных почерках 2-й

горизонтальный штрих может быть опущен почти вниз — *Ѕ* (в Сборнике Клоца, во 2-м и 3-м почерке Синайской Псалтири, в «Киевских листках») либо, наоборот, поднят вверх (в Ассеманиевом Евангелии, Синайском Евхологии). Уникальное начертание Н в форме «паукообразного Х», лишённого правой пары «лапок», засвидетельствовано в Хлудовском глаголическом палимпсесте (ГИМ. Хлуд. № 117. Л. 8–14) XII (?) в.; см. Турилов А. А. Хлудовский глаголический палимпсест — отрывок болг. Минеи праздничной XI–XII вв.: (Предварительные наблюдения) // «Пѣти достойнѣ»: Сб. в память на Ст. Кожухаров. София, 2003. С. 30).

В пермской азбуке, созданной свт. Стефаном в посл. четв. XIV в. для обращения в христианство финно-угорских народов, буква Н имеет начертание, представляющее собой стилизацию начертания кириллической буквы с диагональю без левой мачты, подобное греч. строчной букве «ню», — *ν ν ν*.

В рус. языке Н употребляется в составе нек-рых сокращений, напр. н. э. — наша эра. Строчное «н» является условным обозначением нано- (10<sup>-9</sup>): нм — нанометр, нс — наносекунда, нВ — нановольт. Прописное Н служит обозначением ньютона — единицы измерения силы в Международной системе единиц (СИ).

В кириллице, следующей за греко-визант. цифровой системой, Н обозначает число 50. В глаголице, в которой числа обозначались буквами в порядке их следования в азбуке, имеет числовое значение 70.

В церковнослав. тайнописи, в системе простой литореи («тарабарская азбука»), основанной на взаимозамене согласных букв, одинаково отстоящих от начала и конца алфавита, Н передается через П (церковнослав. «покой»). В числовой тайнописи, т. н. византийской, основанной на взаимозамене букв, имеющих числовое значение и составляющих в сумме предел порядка, Н замене не подлежит, поскольку 50+50=100. В тайнописи «Лаодикийского послания» — «литореи в квадратах», смысл соотношения алфавитных рядов которой неясен, Н 1-го ряда алфавита соотносится с К («како») 2-го ряда, а Н 2-го ряда — с Р («рцы») 1-го ряда.

Лит.: Срезневский И. И. Славяно-рус. палеография XI–XIV вв. СПб., 1885; Петров А. К истории букваря // Рус. школа. 1894. № 4. С. 18–



21; *Соболевский А. И.* Славяно-рус. палеография. СПб., 1902; *он же.* Церковнослав. стихотворения IX – X вв. и их значение // Тр. XI Археол. съезда. М., 1902. Т. 2. С. 34, 35; *Шляпкин И. А.* Рус. палеография: По лекциям, чит. в Имп. С.-Петербургском Археологическом ин-те. СПб., 1913. С. 57; *Лавров П. А.* Палеографическое обозрение кирилловского письма // ЭСФ. 1914. Вып. 4; *Карский Е. Ф.* Слав. кирилловская палеография. Л., 1928. С. 195; *Сперанский М. П.* Тайнопись в юго-славянских и рус. 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; *Тихомиров М. Н., Муравьев А. В.* Рус. палеография. М., 1966. С. 30; *Демкова Н. С., Дробленкова Л. Ф.* К изучению слав. азбучных стихов // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 27–61; *Томович Г.* Морфология ирилических написан на Балкану. Београд, 1974. С. 21; *Шицкая А. Г.* Рус. типографский шрифт. М., 1974. С. 122–123; *Загребин В. М.* Заупокойные стихиры Азбуконик в серб. Тренике XIII в. // АрхИр. 1981. [Књ.] 3. С. 79; *Јовановић-Стипевић Б.* Текстолика условност састава и броја слова старословенске азбуке приема «Стихирима на Рођење и Крштење» у српском препису // Там же. С. 110; *Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-рус. рукописи XV–XVI вв. Науч. 6-ки МГУ. М., 1981. С. 143; *Кобяк Н. А.* Азбуки толковые в сборнике XVII в. собр. МГУ № 1356 // Из фонда редких книг и рукописей Науч. 6-ки Моск. ун-та. М., 1987. С. 142–156; *Истрин В. А.* 1100 лет слав. азбуки. М., 1988<sup>2</sup>. С. 159–176; *Лурье Я. С., Григоренко А. Ю.* Курицын Федор Васильевич // СКК/Р. Вып. 2. Ч. 1. С. 504–510; КМЕ. Т. 2. С. 573–575; *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь рус. культуры: Опыт исслед. М., 1997. С. 421; *Щепкин В. Н.* Рус. палеография. М., 1999<sup>3</sup>. С. 154; *Зализняк А. А.* Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. М., 2000. Т. 10: Из раскопок 1990–1996 гг. С. 152–217.

Е. А. Кузьмина

**НААКУТО ЛА-АБ** [Наак(к)уэто ла-Аб; эфиоп. ነሐሴ-ፋርስ (ናሐሴ-ፋርስ) ለሐብ:] (XIII в.), царь Эфиопии из династии *Загве*, причисленный *Эфиопской Церковью* к лику святых (пам. 3 хэдара (29/30 окт.)). Имя Наак-уто ла-Аб является сложным эфиоп. христ. антропонимом и в переводе с *гезза* означает «Да воспоем хвалу Богу-Отцу». Достоверных сведений о Н. л.-А. сохранилось еще меньше, чем о его дяде и предшественнике на троне *Лалибале*. Почти все эти данные восходят к его пространному Житию, составленному в 1-й пол. XV в. (издано К. *Конти Россини* по 2 спискам — копии рукописи из собрания эфиопской общины в Иерусалиме (XVI в.) и Paris. Abbatie. 29 (XVII в.)). К наст. времени еще 2 списка обнаружены в Ватиканской б-ке и 8 микрофильмированы в церквах, посвященных Н. л.-А., в обл. Ласта.

О происхождении Н. л.-А. в Житии приводятся 2 взаимоисключающие версии: согласно одной, он был сыном сестры Лалибалы (*Conti Rossini*. 1943. Р. 114); в соответствии с другой, его родителями были брат Лалибалы Габра Маскаль и его супруга Маркеза (*Ibid*. Р. 115–116). Первая версия представляется предпочтительной, поскольку тезкой Лалибалы оказывается его зять, а не брат (Лалибала — прозвище царя по имени Габра Маскаль). Кроме того, она соответствует основанным на этнографических данных построениям о матрилинейной передаче власти в династии Загве. Выдвигавшееся рядом исследователей мнение о том, что Н. л.-А. являлся сыном царя Харбая, брата Лалибалы, его предшественника на троне и гонителя, не находит подтверждения в источниках.

Датой рождения Н. л.-А. в Житии указано 29 февр. (шеват по сирояковитскому календарю; *Ibid*. Р. 115), а годом — 338-й (*Ibid*. Р. 120). Принято считать, что в цифру десятков, составляющих год, вкралась ошибка и речь идет о 388 г. по сокращенному варианту «эры мучеников» (без пасхального цикла в 532 года), т. е. о 1204 г. по Р. Х. Согласно Житию, Н. л.-А. прожил 47 лет, что хорошо согласуется с сохранившимися в агиографической традиции сведениями о воцарении его преемника Йэтбарака в 1250 г.

На престол Н. л.-А. вступал дважды: после отречения Лалибалы он воцарился на 18 месяцев, но затем уступил трон предшественнику, который занимал его вплоть до своей смерти (после 1225). Лишь 2 эпизода в Житии Н. л.-А. могут быть в какой-то мере соотносены с политическими реалиями. В 1-м случае имеется в виду борьба с «врагом Господа» из Годжама Цара Кэмэсом, к-рый отказался признавать власть Лалибалы, и тот послал на его усмирение своего племянника (при этом Цара Кэмэс сравнивается с Голиафом, Н. л.-А. — с Давидом, а Лалибала — с Саулом; *Ibid*. Р. 141–146). Впрочем, не исключено, что это анахронизм и разгром Цара Кэмэса и покорение Годжама произошли в XIV в. Второй эпизод относится к одному из чудес Н. л.-А.: когда он наследовал Лалибале, египтяне якобы отказались платить дань Эфиопии и по молитве святого в течение 3 лет и 7 месяцев в Египте не было ни дождя, ни разлива Нила (*Ibid*.

Р. 173–175). Эта легенда основана на регулярно повторявшейся вплоть до кон. XIX в. и превратившейся в историографический тонос угрозе правителей Эфиопии оставить Египет без воды, перекрыв течение Нила.

Традиция приписывает Н. л.-А. возведение ряда церквей в обл. Ласта, в одной из которых, Вагра-Сэхин, отождествляемой с ныне существующей Эшпата-Марьям, он упокоился. Отсутствие его могилы предание объясняет тем, что его тело было взято на небеса. Возможно, переход власти от Н. л.-А., по Житию удалившегося от мирских дел незадолго до кончины, к Йэтбараку, сыну Лалибалы, не был мирным, а сопровождался усобицей между представителями династии.

Ист.: *Conti Rossini C.* Gli Atti di Re Na'akueto La'Ab // AION. 1943. Vol. 2: Scritti dedicati alla memoria di F. Gallina. P. 105–232 [эфиоп. текст и итал. пер.].

Лит.: *Taddesse Tamrat.* Church and State in Ethiopia, 1270–1527. Oxf., 1972. P. 55–56, 62–64, 67; *Belaynesh Michael.* Nä'akweto Lā'ab // DEB. P. 123–124; *Balicka-Witakowska E.* Nä'akk'əto Lā'ab in art // EncAeth. Vol. 3. P. 1093; *Derat M.-L.* Nä'akk'əto Lā'ab // *Ibid*. P. 1091–1093.

С. А. Французов

**НАБАТЕИ**, этническая группа араб. происхождения, проживавшая к востоку от Иудеи начиная с персид. периода (VI в. до Р. Х.) и до нач. II в. по Р. Х. Территория Набатеяского царства охватывала в отдельные периоды эллинистической и раннерим. эпох области совр. Юж. Сирии, Иордании, Негева в Израиле, Синайского п-ова, части вост. пустынь Египта и северо-зап. регион Саудовской Аравии (*Graf*. 1992. Р. 970; *Taylor*. 2002. Р. 59–78 и др.). Главный город набатеев — *Петра*, семит. название: *raqmu* (*raqmw*; возможно, восходит к корню *rqm* — «быть разноцветным/пестрым» — *Dalman*. 1908. Р. 23), что соотносится с разноцветием и пестротой скал, в к-рых вырубались мн. сооружения этого города. Иосиф Флавий упоминает мидианитского «царя» Рекема как основателя и эпонима Петры (Ῥέκεμος — *Ios. Flav.* Antiq. IV 7. 1 [161]; ср.: Ῥέκεμ — *Euseb.* Onomast. 142; в араб. Таргумах: *rēqam*). Возможно, что в Библии этот город обозначается как *sela*<sup>\*</sup>, букв. «скала» (4 Цар 14. 7, откуда и греч. Πέτρα), однако не все ученые с этим отождествлением согласны, соотнося библейский город с Хирбат-эс-Села (см., напр.: *Cogan M., Tadmor H.* II Kings //



АУВС. 1988. Vol. 11. P. 420; Wenning. 2013). В эпиграфике Н. встречается их самообозначение как *nabaṭu* (*nḇṭw*), в греч. передаче: Ναβαταῖοι. Идентификация эпонима Н. с упоминаемым в Быт 25. 13 и 1 Пар 1. 29 старшим сыном Измаила Небайотом (*nəḇāyot*; синодальный перевод: Наванофом) отвергается большинством исследователей на том основании, что в консонантном составе обозначения *nabāṭu* отсутствует буква у («йод»), а вместо *t* («тав») присутствует эмфатический *t* («тет») (см., напр.: Parr. 1970. P. 252; Winnett, Reed. 1970. P. 99; Taylor. 2002. P. 13 и др.). В то же время И. Ш. Шифман обращает внимание на то, что в иудейской постбиблейской литературе в обозначениях Н. буквы *t* и *f* чередуются (ср.: Levy. 1924. S. 326); также и имя эпонима «набатеи», согласно средневековой араб. традиции, засвидетельствованной у средневеков. араб. историков Абу Джафара ат-Табари и Абу-ль-Фида, — *nabṭ*<sup>m</sup>/*nābir*<sup>m</sup>, не содержит эмфатического *t* (Шифман. 2007. С. 16). Отсутствие же буквы у в написании *nḇṭw* может объясняться тем, что, находясь между 2 краткими гласными, она на определенном этапе развития термина выпала; это явление было широко распространено в семит. языках, включая арабский (Brockelmann. 1907. P. 57; Cantineau. 1960. P. 85). Т. о., развитие обозначения Н. могло идти от формы *nabayat*/*f*<sup>m</sup> к форме *nabāṭ*<sup>m</sup> (Шифман. 2007. С. 15). Вероятно, Н. можно отождествить с упоминаемыми в ассир. текстах сер. VII в. до Р. Х. *nabayātu* (см., напр.: Ball. 2016. P. 65). Этноним *nḇṭ* встречается и в надписях из Джебель-Тунаймы (регион Таймы в Сев. Аравии), предположительно датированных VI–V вв. до Р. Х. (Winnett, Reed. 1970. P. 99–101). В связи с возможным отождествлением *nəḇāyot* с Н. можно отметить, что, согласно Быт 28. 9, Исав (Эдом), родоначальник и эпоним эдомитян, женился на сестре Небайота Малахат (Махалафа), а согласно Быт 36. 3 — на др. его сестре, Басемат (Васемафа).

Вопрос о локализации этногенеза Н. остается дискуссионным: называют район Хиджаза на западе Аравийского п-ова (см., напр.: Taylor. 2002. P. 13 и сл.), юг и юго-запад Аравии (см., напр.: Ball. 2016. P. 65), район оазиса Эль-Хаса (Эль-Хуфуф) на западе Аравии, близ Персидского зал. (см., напр.: Graf. 1990. P. 45–75;

Idem. 1992. P. 970; ср.: Milik. 1982. P. 261–265); также Н. предлагают рассматривать как подколono кедаритов (Knauf. 1986. S. 74–86). Античные авторы систематически коррелируют Н. с «арабами» (ср., напр., отождествления у Диодора Сицилийского: «арабы, которых называют набатеями» — Diodor. Sic. Bibliotheca. III 43. 4), а Иосиф Флавий употребляет этнонимы «набатеи» и «арабы» взаимозаменяемо. С тем, что Н. представляли собой одно из араб. племен, согласны в наст. время практически все исследователи (Taylor. 2002. P. 13; Ball. 2016. P. 65 и др.).

Обнаружено более тысячи археологических мест, ассоциируемых с Н., и опубликовано от 6 до 7 тыс. надписей набатейским письмом; оценить точное их количество трудно (наиболее ранняя — из Халуцы (Элуса; к юго-западу от Беэр-Шевы в Негеве) — вероятно, 2-я четв. II в. до Р. Х., наиболее поздняя — из Хиджаза в Аравии, ок. 356 г. по Р. Х.); процесс публикации и исследования продолжается (см., напр.: Arabian Epigraphic Notes. Vol. 1–3). Обнаруженные тексты и граффити написаны на араб. языке, ставшем с сер. 1-й пол. I тыс. до Р. Х., т. е. со времени установления ассир. господства на Ближ. Востоке, языком межэтнического общения для населения данного региона вплоть до рим. периода. На этом языке составлялись адм. и деловые документы, велась офиц. переписка. Набатейский арамейский восходит к т. н. имперскому араб. языку ахеменидского времени, однако надписи содержат и некоторые специфические араб. выражения и пассажи, приближающиеся к классическому арабскому (см., напр.: Negev. 1986; Healey. 2003. P. 164–167), при этом в текстах отмечено наличие ок. 1250 араб. собственных имен, включая варианты формы и повторы (Negev. 1991; Healey. 2001. P. 22). По мнению мн. исследователей, араб. язык служил у Н. (по крайней мере у части из них) средством устного общения в обыденной жизни (см., напр.: Taylor. 2002. P. 147–172; Healey. 2001. P. 20). Набатейская письменность, развившаяся на основе арамейского квадратного письма, была усвоена арабами и приспособлена ими для передачи особенностей арабской речи; вместе с исламом она распространилась на территориях

от Атлантического побережья Марриба до Индонезии (см., напр.: Шифман. 2007. С. 87–104).

Пантеон Н. в общих чертах был арабским (см., напр.: Шифман. 2007. С. 111–129; Healey. 2001), во главе — бог Душара (*dwšr*); в классических араб. текстах: *du-š-sārā* <у> — «бог Шары», т. е., вероятно, горного района Петры). Набатейских богов Илаху (или Аллаху; букв. — «бог») и его жен. параллель, богиню Аллат (букв. — «богиня»), можно соотносить с общесемит. богами старшего поколения — Элем (Илу) и его супругой (ср.: образ угаритской «матери богов» Элат). Весьма распространенным в набатейской среде был культ бога Шая-аль-Каума (*šy* ' *lqwm*) — «пастыря народа», к-рый «не пьет вина» (CIS. T. 2. N 3973). Последний аспект коррелирует с замечанием Диодора Сицилийского о том, что Н., будучи кочевниками, не сеяли зерна, не сажали растений и плодородных деревьев и не пользовались их плодами (т. е. соответственно не пили вина), не строили домов (Diodor. Sic. Bibliotheca. XIX 94. 2sq.), что удивительным образом соотносится с характеристикой секты *рехавитов*, данной прор. Иеремией (Иер 35. 6–10 — Clermont-Ganneau. 1906. P. 382–402; Шифман. 2007. С. 120–122).

Основные сохранившиеся античные повествования о Н. содержатся в трудах Диодора Сицилийского, Страбона и Иосифа Флавия, периферийные замечания встречаются также в работах Помпея Трога (в переложении Юстина), Плиния Старшего, Плутарха, Тацита, Лукяна из Самосаты, Апулея, Диона Кассия, Тертуллиана, Порфирия, Евсевия Кесарийского, Аммиана Марцеллина, Арнобия Старшего, блж. Иеронима, Епифания Кипрского, Исихия Милетского, Стефана Александрийского, а также в «Записках об Александрийской войне», «Перипле Эритрейского моря» и в сб. «Авторы жизнеописаний Августов» (Шифман. 2017. С. 8–13; Healey. 2001. P. 18–20; см. издание: Quellen zur Geschichte der Nabataer: Textsammlung mit Übersetzung und Kommentar / Hrsg. U. Hackl et al. Gött., 2003). Так, 1-й конкретный факт из истории Н. стал известен благодаря сообщению Диодора Сицилийского (источником Диодора было, вероятно, сочинение Иеронима из Кардии): в 312/311 г. до Р. Х. отряды, послан-



ные диадохом Александра Македонского Антигоном I Одноглазым, дважды захватывали Петру, однако противодействие Н. вынудило их покинуть столицу (*Diodor. Sic. Bibliotheca. XIX 95*).

В одном из папирусов т. н. архива Зенона, датируемом 259 г. до Р. Х., говорится о поставках пшеницы Н., вероятно проживавшим к востоку от Иордана; согласно другому папирусу, присутствие Н. засвидетельствовано в Хауране (*Papiri greci e latini. Firenze, 1917. Vol. 4. № 280–445. P. 133 sq.*). Согласно свидетельству Диодора (*Diodor. Sic. Bibliotheca. III 43, 5*), Н., проживавшие на побережье Красного м., занимались пиратством, мешая птолемеевской морской торговле (вероятно, в сер. II в. до Р. Х.). Из источников и археологических данных известно, что Н. активно участвовали в торговле благовониями и пряностями, сначала в качестве купцов-посредников, а потом и как непосредственные поставщики — в частности, ладана и мирры — из Юж. Аравии; они строили поселения вдоль караванных путей между Хиджазом и Дамаском, Петрой и Газой (см., напр.: *Graf. 1992. P. 970; Benjamin. 2001. P. 372–377*). Раннехрист. авторы, зная Аравию как «страну ладана и мирры», часто ассоциировали волхвов, или «магов», пришедших поклониться младенцу Иисусу, именно с ней, а ряд совр. исследователей даже предположили, что эти «маги» могли быть Н. из Петры (см., напр.: *Charbel. 1985. P. 81–88; ср.: Graf. 1992. P. 973*). В древнекит. источниках упоминается Ли-Каи, что соответствует форме Рекем (т. е. набатейская Петра), как один из конечных пунктов Великого шелкового пути из Китая на Ближ. Восток (*Miller. 1969. P. 133–135*). Высказывается также предположение о торгово-экономических контактах Н. с пубийцами (*Benjamin. 2001. P. 361–382*).

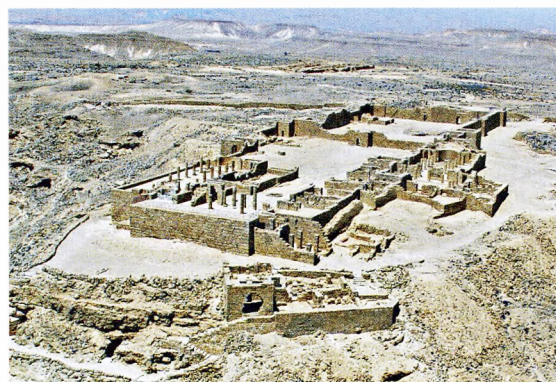
Благодаря античным источникам, набатейской эпиграфике, пумизматике и археологическим данным удалось реконструировать следующую последовательность правления набатейских царей (по *Wenning. 1993. P. 81–103* и *Healey. 2001. P. 25–31* с незначительными уточнениями): Арета I (*hrrt*) I (ок. 170–160 гг. до Р. Х.), ... Арета II (ок. 120–96 гг. до Р. Х.), ... Ободат I (*'bdt*) (ок. 96–85 гг. до Р. Х.), Раббилъ (*rb' l*) (ок. 85–84 гг. до Р. Х.), Арета III Филэлтин (84–62 гг. до



Р. Х.), Ободат II (62–59 гг. до Р. Х.), Малику (*mlkw*) I (59–30 гг. до Р. Х.), Ободат III (30–9 гг. до Р. Х.), Арета IV Филопатор (9 г. до Р. Х. — 40 г. по Р. Х.), Малику II (40–70 гг. по Р. Х.), Раббилъ II Сотер (70–106 гг. по Р. Х.).

Конкретных фактов из истории Nabateйского царства сохранилось мало. Из 2 Макк 5. 8 известно, что ко двору Ареты I бежал изгнанный из Иудеи первосвященник-элленизатор Ясон (168 г. до Р. Х.). Арета I назван другом Иуды Маккавея и его брата Ионатана Хасмонея (1 Макк 5. 24–28, 15. 22; ср.: 2 Макк 12.10–12). Вероятно, именно он обозначен в надписи из Халуцы как «A[r]e[ta], царь набатеев (*h[r]jt mlk nbtw*)» (*Starcky. 1966. P. 904*).

Арете II не удалось ок. 100 г. до Р. Х. пометать иудейскому хасмонейскому царю и первосвящ. Александру Яннаю захватить Газу (*Ios. Flav. Antiq. XIII 12. 2 [358–363]*). Это привело к нарушению контролируемой Н. караванной торговли между Петрой и Газой и к запустению на определенное время набатейских по-



селений в Негеве (*Negev. 1969. P. 5–10*). Ободат I нанес в кон. 94 г. до Р. Х. сокрушительное поражение Александру Яннаю близ Гадары в Гавланитиде; Яннаю потерял всю армию и «едва спасся оттуда бегством

в Иерусалим» (*Ios. Flav. Antiq. XIII 13. 5 [375]*; ср.: *Idem. De bell. 190*), где против него вспыхнуло народное восстание, ко-

#### Гробницы в Петре

торое возглавили фарисеи. На это поражение иудейского царя, вероятно, намекает автор кумран. Комментария на Книгу прор. Аввакума

(1QpHab. 11.8–15 — *Tantlevskij. 1995. P. 9–12; Idem. 1997. P. 329–338*). Ободат I продолжил политику освоения Негева, и, вероятно, именно он построил там г. Ободат (совр. израильский Авдат) (*Negev. 1986. P. 56–60*). Этот царь был обожествлен и почитался как «бог» (*'lh*) (*Ibid.; Idem. 2003. P. 101–105; Healey. 2003. P. 164–167*). В Петре, напр., существовало культовое сообщество (*mrzh*) почитателей «бога» Ободата (*Шуфман. 2007. С. 30; ср.: Ball. 2016. С. 74–78*).

О Раббиле I ничего не известно. Его преемнику Арете III удалось на время присоединить к Nabatee Дамаск, где он чеканил монеты по местному стандарту (*Starcky. 1966. P. 907–908*). Ок. 82 г. до Р. Х. Арета III разгромил Александра Янная в битве при Адиде в Шефеле, однако впоследствии Яннаю удалось восстановить положение и укрепиться на юго-восточном побережье Средиземного м., а также в Юж. Сирии (*Ios. Flav. Antiq. XIII 15. 2–5 [392–398]*). В 72/71 г. до Р. Х. Арета потерял Дамаск. Он вмешался в междоусобную борьбу за власть в Иудее между Гирканом II и Аристобулом II, сыновьями Александра Янная, и вместе с Гирканом осадил Иерусалим, в к-ром находился Аристобул (канун Пасхи 65 г.

#### Руины Ободата

до Р. Х.). Однако по требованию римлян осада была снята; Аристобулу же это дало возможность атаковать Н. и разгромить их у Папилона в Иордан-

ской долине (*Ios. Flav. De bell. I 114–130; Idem. Antiq. XIV 2. 1–3 [14–33]*). Когда Арета III узнал, что рим. проконсул Марк Эмилиус Скавр предал огню набатейские поселения в области Петры, он счел за благо признать



рим. верховенство (*Ios. Flav. Antiq. XIV 5. 1 [80–81]*).

О царе Ободате II известно лишь по монетам с его изображениями, датированными 1-м и 3-м годами его царствования (*Meshorer. 1975. P. 16–20; ср., однако: Graf. 1992. P. 971*). При его преемнике царе Малику I (Малх), к-рого атаковал в 55 г. до Р. Х. рим. проконсул Сирии Авл Габиний, Набатей вновь попадает в зависимость от римлян (*Ios. Flav. Antiq. XIV 6. 4 [103]*). Согласно соч. «Записки об Александрийской войне», в 47 г. до Р. Х. кавалерия Маллика I поддержала войско Юлия Цезаря в Египте (*De Bello Alexandrino. 1*). В 34 г. до Р. Х. Марк Антоний подчинил значительную часть Набатен египт. царше Клеопатре (*Plut. Antonius. 36; Dio Cassius. Hist. Rom. XLIX 35. 5; Ios. Flav. De bell. I 360–361; Idem. Antiq. XV 4. 1 [92]*), а также наложил ежегодную дань, к-рую по ее поручению взимал иудейский царь Ирод I Великий (мать к-рого, Капрос, была, вероятно, набатейского происхождения — см.: *Ios. Flav. De bell. I 181*); эти события привели к многочисленным столкновениям между Иродом и набатейским царем (*Ios. Flav. Antiq. XV 96–160*). После поражения Антония и Клеопатры в битве при Акцие в 31 г. до Р. Х. II сожгли египт. корабли в Суэцкой гавани, т. е. лишив Клеопатру возможности бежать от Октавиана, одержавшего победу в этой битве (*Plut. Antonius. 69. 2–3; Dio Cassius. Hist. Rom. LI 7. 1*).

Ободат III поддержал в 26 г. до Р. Х. снаряженную Октавианом Августом военную экспедицию на юг Аравии, возглавляемую префектом Египта Элием Галлом, направив набатейский отряд (1000 воинов) во главе с «братом царя» Силлаем. Поход окончился в целом неудачно, в чем впол. обвинили Силлая (*Strabo. Geogr. XVI 4. 24*). Иосиф Флавий рассказывает, что Силлай сватался к сестре иудейского царя Ирода Саломее, однако не смог жениться на ней, ибо Ирод поставил условием брака переход Силлая в иудаизм (*Ios. Flav. Antiq. XVI 7. 6 [224sq.]*). По смерти Ободата III Силлай попытался захватить власть в Набатее, умертвив многих представителей набатейской верхушки, однако его планы расстроил придворный Ирода, известный историк Николай Дамаский (*Ios. Flav. De bell. I 374–377; Ios. Flav. Antiq. XVII 3. 2 [52–57]*). В конечном счете Силлая

приговорили в Риме к обезглавливанию (*Strabo. Geogr. XVI 4. 24*).

Арете IV Филопатору удалось расширить набатейские владения в Запорожье (*Шифман. 2007. С. 34*), а также установить контроль над Дамаском (2 Кор 11. 32, где говорится о спасении ап. Павла от рук своих преследователей в этом городе (ср.: Деян 9. 23–25)). К периоду его долгого правления относятся расцвет набатейских городов вдоль



Руины Босры

пути из Петры в Газу, строительство в Петре, превращение Хегра в Хиджазе в важный перевалочный пункт в караванной торговле (*Graf. 1992. P. 971*). Согласно набатейским надписям и данным пумизматики, Арета IV носил титул *rhīm 'mh*, т. е. «тот, кто возлюбил свой народ» (или «друг народа» — *Шифман. 2007. С. 34* сл.). Дочь Ареты IV была женой тетрарха Ирода Антипы; последний развелся с ней, дабы жениться на Иродиане, жене своего сводного брата, тетрарха Ирода Филиппа. Этот поступок был резко осужден св. Иоанном Крестителем (Мф 14. 3–12; Мк 6. 17–29; Лк 3. 19–20) и привел к военному противостоянию между этими тетрархами (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 5. 4–8 [109–125]*). В Гал 1. 17 ап. Павел говорит, что пребывал некое время в «Аравии», возможно, проживал в одном из набатейских центров в период правления Ареты IV.

При царе Малику II Набатей потеряла территории на севере Запорожья (*Шифман. 2007. С. 35*). Ряд набатейских городов в Негеве был разрушен кочевыми племенами самудцев и сафатенцев, что расстроило набатейскую торговлю через Газу (*Negev. 1969. P. 10–14*). Но в историческом соч. I в. по Р. Х. «Перипл Эритрейского моря» (*Periplus Maris Erythraei. XIX 6. 28–29*) говорится о том, что при Малику II продолжали идти товары из красноморского порта Левке-Коме (на северо-западе Ара-

вии) в Петру. Согласно Флавию (*Ios. Flav. De bell. III 68*), Малику II как «союзник» Рима предоставил римлянам 1 тыс. всадников и 5 тыс. пехотинцев в качестве вспомогательных отрядов во время подавления ими 1-го Иудейского восстания 66–73/74 гг. по Р. Х.

Последний набатейский царь Раббиль II Сотер, перенес адм. центр Набатей из Петры в Босру. Титулатура Раббилля II включала фразу: «Тот, кто оживил (*'hyu*) и спас свой народ». Высказываются предположения, что этот титул коррелирующий с элли-

нистическим σωτήρ (спаситель), мог возникнуть в связи с подавлением Раббилем II восстания против него в начальный период его царствования

(*Graf. 1988. P. 180 sq.*) или же в след. того, что этому царю удалось восстановить контроль II в Негеве и возродить ряд разрушенных здесь ранее центров (*Negev. 1969. P. 14*). Последние годы существования Набатейского царства известны по т. н. архиву Бабаты (*The Documents from the Bar Kokhba Period. 1989; Ibid. 2002*), обнаруженному в Пещере писем, в Нахаль-Хевере в Иудейской пустыне, близ зап. берега Мертвого м. (ок. 40 км к югу от Кумрана). Деловые семейные документы архива на греческом, арамейском и набатейско-арамейском языках принадлежали иудейке Бабате, проживавшей в набатейском городке Махоза (расположенном чуть восточнее юж. оконечности Мертвого м.); датируются они 93/94–132 гг. по Р. Х. В частности, в документах перечислены члены царской семьи, в т. ч. наследный принц Ободат (98 г. по Р. Х.); что стало с ним после присоединения Набатен к Римской империи, неизвестно.

В 106 г. по Р. Х. рим. император Траян аннексирует Набатей и создает рим. провинцию Аравия. Согласно сообщению Диона Кассия (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXVIII 14. 5*), Аммиана Марцеллина (*Amm. Marc. Res gest. XIV 18. 3*), а также сафатенским надписям (*Eissfeldt. 1954. S. 94*), римлянам было оказано военное сопротивление (см. также: *Шифман. 2007. С. 36; Bowersock. 1994. P. 79–82*;



*Graf*. 1989. P. 378sq.). Столицей провинции римляне провозгласили Босру, но Петра сохранила статус «метрополиса» и служила в качестве адм. центра юж. региона. События в Набатеи начинают датироваться годами «епархии» (*hprky/h*), т. е. римской «провинции» (*Negev*. 1963. P. 118–124).

Христ. общины и их постройки начинают появляться на территории бывш. Набатеи царства, в т. ч. в таких крупных центрах, как Петра, Босра, Филадельфия (совр. Амман), Аэла (совр. Акаба), Нессана (совр. Ницана), вероятно, не ранее визант. периода (см., напр.: *Graf*. 1992. P. 973; *Kraemer*. 2015. P. 14sq.). Во время в Петру прибыли известные философы-софисты и риторы (*Bowersock*. 1994. P. 135). В помещении, примыкающем к раскопанной близ «храма крылатого льва» визант. церкви в Петре, в 1993 г. был обнаружен корпус папирусных документов (ок. 140 обгоревших свитков), написанных на визант. греческом и датированных 537–594 гг. по Р. X. Эти документы, публикация к-рых продолжается (см.: *The Petra Papyri I–IV*. Vol. 1–4. Amman, 2002–2012; т. V – в печати), представляют собой деловой архив семьи Теодора, сына Ободяна, церковного диакона, в основном связанный с имущественными вопросами. В одном из папирусов упоминается «дом Аарона».

К свидетельству Иосифа Флавия восходит традиция, согласно к-рой гора Ор (*hor*), на к-рой умер брат Моисея Аарон (Числ 20. 25–29, 33, Втор 32. 50; ср.: Втор 10. 6), считается одной из гор близ набатейской столицы Петры (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* IV 7. 1 [82–84]). Исламская традиция идентифицирует ее с Джебель-Харун. На этой расположенной близ Петры горе обнаружена базилика визант. периода; среди артефактов сохранилось и написанное по-гречески имя Аарон (*Frosen, Fiema*. 1999. P. 81). Согласно ислам. преданию, в долине Вади-Муса близ Петры Моисей добыл воду из скалы и возник действующий до наст. времени источник Айн-Муса (*Шифман*. 2007. С. 175).

Лит.: *Clermont-Ganneau Gh.* Recueil d'archéologie orientale. P. 1906. Vol. 7; *Brockelmann G.* Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. B., 1907. Bd. 1; *Dalman G.* Petra und ihre Felsheiligtümer. Lpz., 1908; *Levy J.* Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. B.; W., 1924. Bd. 3; *Eissfeldt O.* Das Alte Testament im Lichte der safatenischen Inschriften

// ZDMG. 1954. Bd. 104. N 1. S. 88–118; *Cantineau J.* Cours de phonétique arabe. P., 1960; *Negev A.* Inscription from Avdat (Oboda) // IEJ. 1963. Vol. 13. P. 113–124; *idem*. The Chronology of the Middle Nabataean Period // PEQ. 1969. Vol. 101. P. 5–14; *idem*. Obodas the God // IEJ. 1986. Vol. 36. P. 56–60; *idem*. Personal Names in the Nabataean Realm. Jerus., 1991; *idem*. Obodas the God in a Nabataean-Arabic Inscription from the Vicinity of Oboda and a Review of Other Nabataean Inscriptions // The Nabateans in the Negev / Ed. R. Rosenthal-Heginbottom. Haifa, 2003. P. 101–105; *Starcky J.* Petra et la Nabatene // Supplement au Dictionnaire de la Bible. P., 1966. Vol. 7. Col. 886–1017; *Miller J. I.* The Spice Trade of the Roman Empire, 29 B. C. to A. D. 641. Oxf., 1969; *Parr P. J.* The Nabataeans and North-West Arabia // Bull. of the Institute of Archaeology of the University of London. 1970. Vol. 8/9. P. 193–242; *Winnett F. V.*, *Reed W. L.* Ancient Records from North Arabia. Toronto, 1970; *Meshorer Y.* Nabataean Coins. Jerus., 1975; *Milik J. T.* Origines des Nabateens // Studies in the History and Archaeology of Jordan / Ed. A. Hadidi. Amman, 1982. Vol. 1. P. 261–265; *Charbel A.* Matteo 2, 1–12: I Magi nella Cornice del Regno nabateo // Studia Patavina. 1985. Vol. 32. P. 81–88; *Knauf E. A.* Die Herkunft der Nabataer // Petra: Neue Ausgrabungen und Entdeckungen / Hrsg. M. Linder. Münch., 1986. S. 74–86; *Graf D. E.* Qura 'Arabiyya and Provincia Arabia. P., 1988. P. 171–211; *idem*. Rome and the Saracens: Reassessing the Nomadic Menace. Leiden, 1989. P. 341–400; *idem*. The Origin of the Nabataeans // Aram. 1990. Vol. 2. P. 45–75; *idem*. Nabateans // ABD. Vol. 4. P. 970–973; The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Jerus., 1989. Vol. 2: Greek Papyri, with Aramaic and Nabataean signatures and subscriptions / Ed. N. Lewis. 2002. Vol. 3. [Pt. 1]: Hebrew, Aramaic and Nabataean-Aramaic Papyri / Ed. Y. Yadin, J. C. Greenfield, A. Yardeni, B. Levine; *Wenning R.* Das Ende des nabatäischen Königreichs // Arabia Antiqua: Hellenistic Centres around Arabia / Ed. A. Invernizzi, J.-F. Salles. R., 1993. P. 81–103; *Bowersock G. W.* Roman Arabia. New ed. Camb. (Mass.), 1994; *Tantlèskij I. R.* The Two Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk. Kraków, 1995; *idem*. The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum // Hellenismus: Beitr. zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters / Hrsg. B. Funck. Tübing., 1997. S. 329–338; *Frosen J.*, *Fiema Z. T.* La tombe d'Aaron pres de Petra? // MdB. 1999. Vol. 117. P. 81; *Benjamin J.* Of Nubians and Nabateans: Implications of Research on Neglected Dimensions of Ancient World History // JAsAfrS. 2001. Vol. 36. N 4. P. 361–382; *Healey J. F.* The Religion of the Nabataeans: A Conspectus. Leiden etc., 2001; *idem*. Nabataean Inscriptions // Context of Scripture / Ed. W.W. Hallo. Leiden, 2003. Vol. 2. P. 164–167; *Taylor J.* Petra and the Lost Kingdom of the Nabataeans. L.; N. Y., 2002; *Шифман И. Ш.* Набатейское государство и его культура: Из истории культуры доисламской Аравии. СПб., 2007; *Wenning R.* Towards «Early Petra»: an overview of the Early History of the Nabataeans in its Context // Men on the Rocks: The Formation of Nabataean Petra / Ed. M. Mouton, S. G. Schmid. B., 2013. Vol. 1. P. 7–19; Arabian Epigraphic Notes. Leiden, 2015–2017. Vol. 1–3; *Kraemer C. J.* Excavations at Nessana: Non-Literary Papyri. L.; Princeton, 2015. Vol. 3; *Ball W.* Rome in the East: The Transformation of an Empire. L.; N. Y., 2016<sup>2</sup>.

И. Р. Тантилевский

**НАБЕДРЕННИК**, в РПЦ наградной элемент богослужебного облачения священников, представляет собой матерчатый плат прямоугольной формы, украшенный изображе-



Набедренник.  
XVII в. (?) (ВИАХМЗ)

нием креста, крепится за 2 угла к длинной ленте, пакинутой через плечо, и носится на правом бедре (если же падета *палица*, то на левом). Символизирует «меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф 6. 17). В отличие от палицы Н. используется только в правосл. Церквах, зависящих от рус. традиции (прежде всего получивших автокефалию от РПЦ), в греч. же Церквах Н. никогда не было (иногда Н. встречаются у священников Грузинской Православной Церкви, но все они получены в качестве награды от патриарха или епископов РПЦ).

Существует неск. гипотез появления Н. По мнению нек-рых исследователей, он является производным от палицы (греч. ἐπιζώντιον, букв. — «наколенник»; такой перевод дан и в принятом ныне «Чиновишке архиерейского служения»; в древнерус. источниках чаще называется «пальца», т. е. небольшой кусок ткани или то, что находится возле полы платья; созвучие с палицей, т. е. «дубинкой», вероятно, появилось под влиянием символического образа «меча»). Палица изначально была частью архиерейского облачения (*Theod.*



*Balsam. Responsa.* 37 (1193 г.) // PG. 138. Col. 988–989), но вскоре стала даваться ставрофорам (архонтам Великой ц.), некоторым протонереям и архимандритам (*Sym. Thessal. De Sacra Liturgia.* 83 // PG. 155. Col. 261, 264). К кон. XIV в. все греч. архимандриты имели эту привилегию (*Miklosich, Müller.* Vol. 2. P. 22 (1381 г.), 568 (1397 г.)). На Руси палица впервые упоминается в «Сказании о черноризском чине» свт. Кирилла II, еп. Туровского (ТОДРЛ. Т. 12. С. 360; этот текст в последующей традиции входил в состав Кормчих книг). В XVI в. палицу носили архимандриты крупнейших монастырей (сначала — Киево-Печерской лавры, с 1561 — Троице-Сергиевой лавры, а позже и нек-рых других). В южнорус. традиции в кон. XVI в. вручение палицы вошло в состав чина на поставление архимандрита. Однако в Архиерейском служебнике 1665 г. (архиеп. Лазаря (Барановича)) вместо палицы говорится о вручении Н. (ГИМ. Сил. № 370 (271). Л. 239; см.: *Горский, Невоструев.* Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 126). Возможно, целью введения в обиход Н. было стремление оставить палицу только как элемент архиерейского облачения и знак высокого отличия, а для более массового употребления среди священников использовать иную форму — Н. При этом молитва, к-рая читается при надевании Н., осталась та же, что и при надевании палицы (Пс 44. 4–5).

В старообрядческой традиции Н. неизвестен, т. е. в период раскола он был еще достаточно новым элементом. При этом у старообрядческих священников принято носить пояс с 4 прикрепленными к нему лентами с крестами (т. н. источники, истоки или елени), к-рые символизируют 4 евангелистов (нижний край лент может быть украшен кистями или бубенчиками). Их происхождение также неизвестно. В отличие от Н. они не являются наградой (по крайней мере в наст. время). Поскольку их также называют «гаматы» (от γάμματα, γαμμάτιον), некоторые предполагают, что они происходят от нашивных полос («рек») на архиерейском стихаре (подризнике или подсакошнике) (особо упом. в гл. 33 «Скрижали» (1655); см. также в ст. *Источники (струи) архиерейские*).

Однако, согласно др. гипотезе, как старообрядческие «источники», так

и Н. в РПЦ представляют собой модифицировавшийся со временем энхирий (ἐνχειρίον) — ручной плат, который было принято затыкать за пояс (PG. 98. Col. 396). У греков энхирий вышел из употребления в XII в. Считается, что ему на смену пришла палица. На связь палицы с энхирием указывает их одинако-



Старообрядческий пояс с гаматами

вое символическое толкование как лентгона (полотенца), к-рым препоясался Иисус Христос для умовения ног ученикам (Ин 13. 4) (*Ps.-Sophr. Hieros. Comment. liturg.* // PG. 87. Col. 3988; ср. толкование Феодора IV Вальсамона). Однако, по мнению Дж. У. Легга, палица происходит от тавлия (τάβλιον от лат. tabula), представлявшего собой кусок ткани ромбовидной формы (как и палица), к-рый нашивался на хламиду или др. верхнюю одежду (при пошении он оказывался с правой стороны) и служил сначала символом сенаторского ранга, а затем вообще знатности (из женщин его могла носить только императрица) (*Legg.* 1917). В IV в. тавлий носили на уровне колен, но в VI–VII вв. он сместился на уровень груди (см., напр., мозаики в базиликах Сан-Витале и Сант-Аполлинаре-ин-Класе в Равенне) (см. также: *Ebersolt J. Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines.* P., 1917. P. 55–56). В таком случае прямым продолжением традиции ношения энхирия является не палица, а «источники» и Н. На сохранение этой традиции на Руси могла оказать

влияние лат. практика пошения священниками *манипула*.

Термин «набедренник» фиксируется в источниках начиная с XVII в. Если Н. появился до этого времени, он мог изначально называться иначе. Напр., в описи Николо-Корельского мон-ря 1551 г. среди богослужебных облачений (между поясом и поручами) упоминается «ширинка шитая с тряпками с шолковым служебная» (АИ. Т. 1. С. 286. № 158). В Описи Успенского собора Московского Кремля 1627 г. присутствует «сулок протопоповский» (РИБ. Т. 3. Стб. 472), а в следующей за ней Описи ризницы протопопа 1638 г. «сулок» перечисляется между поясом и поручами (Там же. Стб. 551). В Описи погородского Спасо-Хутынского мон-ря 1642 г. после описания поручей и архимандритских «шапок» идут следующие категории предметов: «полица», «подполок», «сулок», «полотенце» и «ширинка» (Записки имп. Археол. об-ва. СПб., 1857. Т. 9. С. 497–500). Старец Арсений (Суханов), сравнивая богослужебные одеяния греч. патриархов и епископов с русскими, помимо «погонатиона» упоминает «набедренный сулок», к-рого, по его словам, у греков нет (Проскинитарий Арсения Суханова / Под ред. Н. И. Ивановского. СПб., 1889. С. 253–254. (ППС; Т. 7. Вып. 3(21))).

В источниках 60-х гг. XVII в. «сулок» уже четко отличается от «набедренника» и «ширинки» (напр., в Описи ризницы Саввинова Сторожевского мон-ря 1667 г., см.: Описи Саввина Сторожевского монастыря XVII в. / Сост.: С. Н. Кистерев, Л. А. Тимошина. М., 1994. С. 43; см. также Опись Успенского собора 1701 г.: РИБ. Т. 3. Стб. 767, 788–789; ср. стб. 812). Однако в постановлении Московского Собора 1674 г. об облачениях Н. не фигурирует (ИРИ. Ч. 1. С. 321–351). Возможно, это было связано с общей установкой на согласование рус. практики с греч. традицией, в к-рой Н. нет. При этом в соч. «О чиноположении древнем со времен Российских Патриархов» говорится, что Н. носят архимандриты, игумены и протопопы (ДРВ. Ч. 16. С. 311; ИРИ. Ч. 1. С. 320).

Известны неск. образцов Н., датируемых XVII в. (напр., необычный Н. с изображениями свт. Иоанна Златоуста и ап. Тимофея, вероятно переделанный из пелены, к-рая была изготовлена в кон. XVI в. в мастер-



ской в доме Д. И. Годунова († 1606) и упоминается в Описи Успенского собора Московского Кремля 1701 г. как сударь (РИБ. Т. 3. Стб. 722–723; *Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье: Кат. М., 2004. С. 166–167; см. также образцы: *Игнашина Е. В.* Древнерус. лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Вел. Новг., 2003. С. 81–82)).

Одновременное ношение архи-мандритами палицы и Н. фиксируется в документах лишь с нач. XVIII в. (ИРИ. Ч. 2. С. 427; Ч. 1. С. 382). Хотя встречается утверждение, что Н. в качестве награды для белого духовенства был введен по указу имп. Павла I в 1797 г., однако в тексте указа упоминаются только паперсный крест, фиолетовая камилавка (или скуфья) и митра (ПСЗ. 1830. Т. 24. С. 822 (№ 18.273)). Обязательным при возведении в сан протоиерея вручение Н. стало, видимо, только во 2-й пол. XIX в. (ЦВ. 1884. № 13/14. С. 62–63).

Согласно «Положению о наградах», принятому Архиерейским Собором РПЦ в 2013 г., награждение Н. производится указом епархиального архиерея не ранее чем через 3 года после хиротонии награждаемого. Н. получают священники, окончившие семипарию или получившие степень бакалавра. Награждение происходит на Божественной литургии во время малого входа.

Лит.: *Дмитриевский А. А.* Ист.-археол. сведения о знаках отличий, жалюемых священным лицам черного и белого духовенства // РукСП. 1902. № 8. С. 209–220; *Braun J.* Die liturgische Gewandung im Occident u. Orient. Freiburg i. Br., 1907; *Legg J. W.* Church Ornaments and Their Civil Antecedents. Camb., 1917; *Papaz T.* Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus. Münch., 1965.

А. А. Ткаченко

**НАБОНИД** [аккад. *nabû-nā'id* — «[бог] Набу возвышен»], последний царь Нововавилонской империи, правивший в 556–539 гг. до Р. Х. и свергнутый персид. царем *Киром II Великим*. В Библии прямо не упоминается; возможно, именно о нем один раз говорится в Книге прор. Даниила как об отце Валтасара, но назван он здесь ошибочно Навуходоносором. В ряде библейских повествований, связанных с Вавилоном, судя по всему, также отражается память об этом правителе.

Н. род. после 610 г. до Р. Х., дата смерти неизвестна. Отец Н. — Набу-балассу-икби — в надписях назван князем (аккад. *rubû*) и правителем



Царь Набонид.  
Фрагмент рельефа  
на харранской стеле  
(Археологический музей,  
Шатлыурфа, Турция)

(аккад. *šakkanakku*); возможно, был вождем одного из арамейских племен. Мать Н. — Адда-гуни — известна по надписям как поклонница культа луны харранских богов Сина, Нингаль, Нуску и Садарцунны.

Н. узурпировал царскую власть уже в пожилом возрасте, в конце июня 556 г. до Р. Х. Он был избран царем после военного переворота участниками заговора против царя Лабани-Мардука (556 г. до Р. Х.), чей отец Нериглиссар в свою очередь пресек династию *Навуходоносора II*.

Н. правил 17 лет (556–539 гг. до Р. Х.; о летосчислении в Вавилонии см. в ст. *Навуходоносор II*). В 1-й год правления (555–554 гг. до Р. Х.) он уехал в юж. часть своего владения, где, возможно, надеялся найти поддержку у жителей. Согласно стеле из Вавилона, царь в Уруке, Ларсе и Уре принес драгоценные дары богам Сину, Шамашу и Интар и посетил Киш, город богини Белет-или. Он стал распоряжаться храмовым имуществом сам, без согласия на то администрации храма. В тот же год Н. отправился в поход на гос-во Хуме в *Киликии*.

В 554–553 гг. до Р. Х. (2-й год) Н. перестроил храм бога Шамаша в Син-паре; во время работ нашли статую царя Саргона Аккадского. Одна из дочерей царя стала жрицей в храме Сина в Уре, здесь же царь перестроил храм богини Нингаль Эгипар. В том же году царь выступил с войском против страны Хамат в Сирии.

К 553–552 гг. относятся реформа в храмовой администрации Эанны в Уруке и успешные военные похо-

ды в горы Амманану (Аман или Нур на юге совр. Турции) и в Эдом.

Н. пришел в Тему между 3-м и 6-м годом своего царствования; здесь, согласно его надписи из Харрана, оставался 10 лет. В отсутствие царя в Вавилоне правил его наследник *Валтасар*. В период пребывания в Теме Н. вел военную кампанию, по его приказу шло активное строительство в Вавилонии, но точные даты окончания этих работ не установлены. Царь восстанавливал в Син-паре храмы бога Бунене (между 4-м и 13-м годами правления), богини Аннунитум в Син-паре-Аммануме (возможно, 16-й год правления). В Уре восстанавливали Энунмах (часть храма Сина Экишнугаль) и зиккурат (после 13-го года, возможно, в 16-й или 17-й год правления). Согласно вавилонскому историку эллинистического времени Беросу, Н. построил оборонительную стену на берегу Евфрата в Вавилоне, неск. найденных там кирпичей с печатями подтверждают это утверждение, хотя нет свидетельств датировки этих работ.

В 10-й год правления Н. (546–545 гг. до Р. Х.) были восстановлены храм бога солнца Шамаша Эбавбар в Ларсе и зиккурат в храмовом комплексе, посвященном тому же богу, в Син-паре. В 17-й год правления (539–538 гг. до Р. Х.) Н. стал собирать в Вавилоне статуи богов из др. городов для торжеств в честь бога Сина. В хрониках описаны празднование весны и Нового года в Вавилоне и военное столкновение с персами. В авг. 539 г. до Р. Х. персы разбили вавилонскую армию у г. Уни (Опис в греч. источниках) на берегу Тигра. Затем они начали осаду Син-пара, где находился Н., город пал без сопротивления, а Н. бежал в Вавилон. Персид. армия без боя вошла в Вавилон, царь был взят в плен. В хрониках рассказано о защите храма в Вавилоне отрядом гутийских воинов, благодаря чему совершение ритуалов в храме не было прервано. В окт. Кир вошел в Вавилон, где его встретили с почестями. В стране была установлена персид. администрация. Согласно Беросу, Н. был захвачен в Борсише и Кир поселил его в Кармании (область на юге совр. Ирана).

**Религиозная политика.** Надписи Н. сообщают о его вере в божественную легитимацию своего правления, которое имело реформаторский характер. Во многих царских



надписях с древнейших времен встречаются упоминания о том, что царь, посредник между богами и людьми, получал распоряжения от богов. В идеологии Н. бог луны Син (аккад.), или Наинсар (шумер.), занимает позицию верховного вавилонского бога Бела (он же Мардук). Этот бог отличался от привычного для вавилонян бога Сина по атрибутике и даже по названию храма. Храм Сина в Уре назывался Экиннигаль, в Харране — Эхульхуль. Считается, что Син имеет западносемит. происхождение. Возможно, что этот культ начал зарождаться именно в Харране на основе культа западносемит. лунного бога Ше и распространялся дальше в восточном семит. направлении, т. к. в его мифологии прослеживаются месопотамские традиции (см. *Месопотамии религия*). Др. особенность идеологии Н. — представление об Ассирии и Вавилонии как об одном царстве, единой культуре.

Мн. ученые видят в надписях Н. почти навязчивую страсть царя к перестройке храмов в Вавилонии по их древним планам, вплоть до того, что он раскапывал места древних храмов и, обнажая ранние фундаменты, заново строил храмы на них без изменений более чем на ширину пальца. В процессе раскопок он открывал древности, напр. статую Саргона Аккадского, к-рую восстановил и к-рой утвердил регулярные жертвоприношения. В целом подобная деятельность типична для месопотамских царей всех времен: храмы строились из быстро осыпавшегося сырца, поэтому особенность строительных методов Н. можно объяснить месопотамской верой в то, что истина имеет истоки в древности. Надписи, описывающие строительные проекты Н., были найдены во мн. местах.

**Образ Н. в различных традициях.** *Вавилонские источники* (хроники, цилиндр Кира с клинописными текстами и т. н. Вавилонский памфлет о Набониде) были созданы после правления Н., скорее всего в кругах жрецов Мардука, и содержат оправдание персид. завоеваний. Источники отсылают к содержанию надписей Н. и представляют последнего вавилонского царя не в лучшем свете. Кир же изображается освободителем и рассматривается как легитимный преемник вавилонского трона. Тексты на цилиндре Кира и Вавилонский памфлет о Набониде ха-

рактеризуют Н. как богохульника, а Кира как исполнителя плана богов. При перечислении злодеяний Н., в частности, сообщается, что он стал причиной нещастия народа, страна обеднела, наступил голод. И хотя надписи на царских стелах в целом свидетельствуют о процветании, как видно из харранской надписи Н., в Вавилонии во время его правления были голодные годы (напр., в 11-й год правления Н. (545–544 гг. до Р. Х.)).

Те 10 лет, к-рые Н. провел в Теме, в Вавилоне не проводилось празднование Нового года — важного ритуала в честь верховного бога Мардука, который невозможно было совершать без царя. Жрецы были недовольны пренебрежительным отношением Н. к традициям. В Вавилонском памфлете говорится, что память о Н. была уничтожена (напр., греки не знали о нем почти ничего, и в Библии он не упом.); осуждаются претензии Н. на знание и мудрость. Он обвиняется в создании устрашающего образа харранского бога луны и даже в попытке убедить жрецов храма Мардука в Вавилоне в том, что их храм на самом деле принадлежит Сину, т. к. в нем были символические изображения в виде полумесяца (этот эпизод отражен и в надписях Н.).

Но память вавилонян о Н. не была только негативной. Возможно, именно этим можно объяснить тот факт, что узурпаторы, появившиеся в Вавилоне в начале правления царя Дария I, брали тронное имя сыновей Н. — Навуходоносора III и IV.

**Греческие источники.** В греческой историографии впервые находит отражение идея о том, что Кир завоевал Вавилон. Негативный образ Кира мог возникнуть именно во времена Геродота — при Дарии I и в период антиперсидской пропаганды — и, вероятно, восходил к легендам вавилонских повстанцев. Предания о Н., возможно, уже не дошли до Геродота либо он не принял их к сведению. Традиция передачи имени (Лабинат), которой следовал Геродот, могла быть отражена в тексте Книги прор. Даниила, где главным вавилонским царем является Навуходоносор. Ксенофонт, не пазывая имени последнего вавилонского царя, с уверенностью описывает его как нечестивого человека. Исторические детали в произведениях греч. историков выглядят смутными воспоминаниями.

Н. упоминается у писавшего по-гречески вавилонского жреца Бероса. В отличие от более ранних греческих историографических текстов описание правления Н. сделано Беросом беспристрастно и крайне лаконично: Кир помиловал Н. после захвата его в плен, но впервые в известных вавилонских источниках персид. царь объявляется ответственным за разрушения в Вавилоне.

**Иудейская традиция.** Н. не упоминается ни в Библии, ни в раввинистической лит-ре. Среди рукописей Кумрана есть произведение, которое, вероятно, и легло в основу библейского предания о безумии Навуходоносора — т. н. Молитва Набонида (4QPrNab=4Q242). Воспоминания о Н., судя по всему, сохранились в библейских легендах о пророческих снах Навуходоносора и о принятии им монотеизма (Дан 2). Валтасар, названный в Библии сыном Навуходоносора, был сыном Н.

История из Книги прор. Даниила о внезапном безумии Навуходоносора, о его уподоблении животному и бегстве из человеческого общества восходит к эпизоду из биографии Н., когда он жил в Теме. В Библии Бог превращает Навуходоносора в полузверя за гордыню и излечивает его через 7 лет, чтобы показать ему Свое всевластие. Представление о действительном безумии Навуходоносора позднее.

«Молитва Набонида» основана на вере в универсальность правления и уникальность евр. Бога, который демонстрирует доброжелательность к евреям. По сюжету Н., будучи в Теме, страдает от страшной кожной болезни 7 лет, до тех пор пока не обращается к Богу иудеев. Заканчивается произведение письмом царя, составленным по приказу евр. прорицателя, подтверждающим превосходство Всевышнего Бога над вавилонскими идолами. Некоторые ученые видят аналогию между описанием кожной болезни царя в «Молитве Набонида», из-за чего он вынужден был изолироваться от людей, и стандартной формулой проклятия, найденной в клинописных источниках III и II тыс. до Р. Х., содержащих моления к Сину с просьбой поразить преступника кожной болезнью и отправить его скитаться в засушливых степях, как дикого осла. Клинописные хроники из Урука, датируемые эллинистическим



периодом, ассоциируют похожее проклятие и с Шульги (ок. 2093–2047 гг. до Р. Х.), 2-м и наиболее успешным правителем 3-й династии Ура (ок. 2109 или 2104–2004 гг. до Р. Х.).

Не исключено, что эта история была заимствована из Книги прор. Даниила. Возможно, пребывание Н. в Теме евреи, жившие в Вавилонии, переосмыслили как вынужденный карантин из-за болезни царя. По евр. законам человек, заболевший проказой, должен жить вне общины, чтобы не заразить окружающих (Лев 13. 45–46; Плач 4. 15; Числ 5. 2–3; 4 Цар 7. 3; ср.: Лк 17. 12).

В ВЗ содержатся скорее смутные воспоминания об исторических событиях, связанных с Н. Пророческие тексты Библии, такие как предсказание Вавилону в Ис 13 и 21, Иер 50–51 и особенно предсказание Киру в Ис 44. 28–45. 4, основаны прямо или косвенно на событиях в Вавилонии времен Н. и персид. оккупации.

Лит.: *Frame G.* Nabonidus, Nabü-sarra-usur, and the Eanna Temple // *ZA.* 1991. Bd. 81. S. 37–86; *Theuer G.* Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas: Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. Freiburger (Schweiz), 2000; *Dandamayev M. A.* Nabonid // *Reallexikon der Assyriologie.* 2001. Bd. 9. S. 6–11; *Roaf M.* Nabonid: Archäologisch // *Ibid.* S. 11–12; *Kratz R.* From Nabonidus to Cyrus // *Ideologies as Intercultural Phenomena* / Ed. A. Panaino, G. Pettinato. Mil., 2002. P. 143–156; *Müller W. W., Al-Said S. F.* Der babylonische König Nabonid in taymanischen Inschriften // *Neue Beiträge zur Semistik* / Hrsg. N. Nebes. Wiesbaden, 2002. S. 105–121; *Beaulieu P.-A.* Nabonidus the Mad King: A Reconsideration of His Steles from Harran and Babylon // *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East* / Ed. M. Heinz, M. H. Feldman. Winona Lake, 2007. P. 137–166.

**В. В. Минаева**

**НАБОР И ФЭЛИКС** [лат. Nabor et Felix] († нач. IV в.), мученики Медиоланские (пам. зап. 12 июля), пострадали при имп. Диоклетиане (284–305). Согласно Мученичеству (BHL, N 6028), Н., Ф. и их спутник *Виктор Мавр* (пам. зап. 8, 14 мая) были солдатами из Мавритании (Сев. Африка). Прибыв в Медиолан (совр. Милан) для службы в армии соправителя Диоклетиана имп. Максимиана Геркулия, они познакомились с христ. учением и приняли св. крещение. В 303 г. началась новая волна гонений на христиан, особенно сильному преследованию подвергались христиане в рядах армии, поскольку убежденный язычник и жес-



Святые Набор и Феликс.

Мозаика

в базилике Сант-Аполлинаре-Нуово  
в Равенне. 60-е гг. VI в.

токий противник нового учения Максимиан проводил чистку своего войска. Н., Ф. и Виктор Мавр отказались нести военную службу под командованием гонителя, были схвачены и осуждены на казнь через отсечение головы. Приговор был приведен в исполнение в г. Лаус Помпея (ныне Лоди-Веккьо), вероятно для устрашения местной христ. общины. Исследователь гонения в Медиолане Ф. Савио вместе с Н., Ф. и Виктором Мавром упоминает также солдат Ферма и Рустика, которые пострадали при сходных обстоятельствах.

Когда гонения прекратились и христиане могли на законных основаниях исповедовать свою веру, свт. Амвросий, еп. Медиоланский, торжественно перенес мощи Н., Ф. и Виктора Мавра из Лаус Помпеи в Медиолан (после 311, но задолго до вступления на кафедру в 373); в связи с этим событием он же произнес похвальное слово святым. Т. о., Н., Ф. и Виктора Мавра стали называть Медиоланскими не по месту мученической кончины, а по месту упокоения их останков. Мощи Н. и Ф. были положены в базилике, получившей название «Набориана», а мощи Виктора Мавра — в базилике, позже освященной во имя св. Амвросия. Эти

сведения находятся в письме свт. Амвросия (*Ambros. Mediol.* Ep. 22) и в его Житии, составленном последним секретарем святителя Павлином Медиоланским (*Paulino. Vita di Ambrogio.* 14. R., 1975. (Vite dei Santi; Vol. 3)). Оба источника сообщают также об обретении мощей святых Гервасия и Протасия (17 июня 386; см. в ст. *Назарий, Гервасий, Протасий и Келсий*) и об их положении в базилике, где почитались мощи Н. и Ф. Свт. Амвросий также упоминает Н., Ф. и Виктора Мавра в своем Толковании на Евангелие от Луки (*Expositio Evangelii secundum Lucam.* 7, 13).

О широком почитании Н. и Ф. свидетельствуют их неоднократные изображения в церквах Италии, из к-рых наиболее известна мозаика V в. в капелле св. Сатира, находящаяся в базилике св. Амвросия в Милане. Святые изображены в тогах с открытыми книгами, без воинских и мученических знаков. Однако в изображении на саркофаге V в., где одно время содержались мощи Н. и Ф., напротив, сделан акцент на их мученичестве: слева изображен Н. со связанными сзади руками, к нему приближается палач с обнаженным мечом; справа — сидящий Ф., отказывающийся (повернул голову в сторону) принять сосуды для совершения жертвоприношения языческим богам.

В 1158 г. Фридрих I Барбаросса, взяв Милан, передал часть мощей Н. и Ф. в Кёльн, где они были помещены в кафедральном соборе. В XIII в. *Николаем Верденским* для мощей волхвов — одной из главных святых Кёльнского собора — был изготовлен серебряный реликварий, в который также были помещены и частицы мощей Н. и Ф.; они изображены и на фресках, находящихся на хорах кафедрального собора.

После 1256 г. францисканцы, в чьих владениях оказалась базилика св. Амвросия в Милане, восстановили несколько забытое почитание Н. и Ф. Миланским указом 1396 г. 12 июля было объявлено днем их памяти и гос. праздником герц-ства Миланского. Однако в 1537 г. имп. Карл V (1519–1556) упразднил самостоятельное управление герц-ства и присоединил его к владениям Габсбургов, в связи с чем прекратилось офиц. празднование памяти Н. и Ф.

В 1258 г. оставшиеся в Милане мощи Н. и Ф. были перенесены



в перестроенную ц. св. Франсиска Ассизского, в 1472 г. помещены в алтаре. Во время этого перенесения главы святых были отделены от тел и положены в особые серебряные реликварии. 14 сент. 1571 г. ка-



Св. Набор.  
Мозаика в капелле  
Сан-Витторе-ин-Чель-д'Оро  
в базилике Сант-Амброжо  
в Милане. Рубеж V и VI вв.

толич. св. *Борромео Карло* (1538–1584) перенес мощи под новый алтарь. В 1709 г. старые реликварии были заменены на новые, сделанные также из серебра в виде бюстов, которые торжественно выносили на большой алтарь во время праздников.

В 1796 г. ц. св. Франсиска Ассизского была закрыта, и 22 янв. 1799 г. мощи были возвращены в базилику св. Амвросия, однако бюсты с главами исчезли. 18 дек. 1959 г. епископ г. Намюра в Бельгии сообщил архиепископу Милана кард. Монтини о том, что у некоего антиквара найдены бюсты с главами Н. и Ф. в целости и сохранности. 18 авг. 1960 г. реликвии были торжественно доставлены в Милан.

Н. и Ф. принято изображать в виде рим. воинов в латах или без них, часто со шлемом у ног, а также с паль-

мой, символизирующей мученическую кончину. Среди многочисленных изображений святых известна также картина Орацио Самаккини (1532–1577), хранящаяся в пинакотеке г. Болоньи.

Ист.: BHL, N 6028–6029, 8589; ActaSS. Iul. T. 3. Col. 291–292.

Лит.: Savio C. F. I santi martiri si Milano // Rivista Scienze Storiche. Pavia, 1905. Vol. 2. P. 240–241; 1906. Vol. 3. P. 130–131; Caretta A., Raggi A. M. Nabore e Felice // BiblSS. Vol. 9. Col. 689–693.

Е. М. Бельская

**НАВЕЧЕРИЕ** [греч. *παρανοή*; слав. *на́вече́рѣ*], канун великих православ. праздников или богослужение в этот канун. В совр. Уставе термин «Н.» используется применительно лишь к кануну *Рождества Христова, Крещения Господня и Благовещения Пресвятой Богородицы* (см.: Типикон. Ч. 1. Л. 169, 189 об., 287).

Греч. слово *παρανοή* (в слав. богослужебных книгах передается как *на́вече́рѣ*) для обозначения богослужения накануне *Господских праздников* используют, напр., *Анастасий Апокрисиарий* († 666; в отношении праздника Крестовоздвижения — см.: PG. 90. Col. 168A) и прп. *Феодор Студит* († 826; упоминает Н. Крещения Господня и Н. Вербного воскресенья (Входа Господня в Иерусалим) — см.: PG. 99. Col. 1697A, 1717B).

В *Типиконе Великой церкви*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., термин *παρανοή* применяется для обозначения торжественного вечернего богослужения (с участием патриарха) (в отличие от обычной вечерней службы — *λειτουργία*) накануне наиболее значимых праздников: Новолетия (1 сент.), *двунадесятых праздников*, Обновления (т. е. освящения) Великой церкви (23 или 24 дек.), в день основания К-поля (11 мая), апостолов Петра и Павла (29 июня), св. отцов Халкидонского Собора (16 июля), в воскресенье перед *Пятидесятницей* и после нее (память св. отцов Вселенского I Собора и память всех святых соответственно), в годовщины освящения церквей. Состав службы Н. (*παρανοή*) большинства указанных дней примерно следующий: Пс 85 и 140, прибытие патриарха и его вход в храм, ектения, прокимен, 3 малых антифона, ектеньи, чтение паремий, пение тропаря праздника (напр., см.: *Mateos*. Typicon. P. 1–4, 18, 26–28).

Т. о., с Н. начинается богослужение праздника; за Н. в свое время следуют *паннихис*, затем *утреня* и Божественная литургия. Н. праздников Рождества Христова, Крещения Господня и Благовещения имеют особенности: в эти праздники к Н. примыкает Божественная литургия и назначается больше чтений, псалмов и тропарей (см.: Ibid. P. 148–154, 174–182, 252–254; также см. в статьях *Рождество Христово, Крещение Господне, Благовещение Пресвятой Богородицы*).

О Н. как кануне всех двенадцатых праздников говорится и в более поздних монастырских Типиконах: напр. в Мессинском Типиконе 1131 г. сказано, что «в Н. (*ἐν ταῖς παρανοαῖς*) праздников Господских и Богородицы на вечерне (*εἰς τὸ ἑσπερινόν*) не стихословим» (т. е. *кафизма* отменяется) (*Arranz*. Typicon. P. 4). При этом сам термин «Н.» применяется в этих уставах лишь к канунам праздников Рождества Христова, Крещения Господня и Благовещения, когда на вечерне, относящейся к празднику, имеют место свои особенности, в частности совершается литургия. Характерно, что в *Иерусалимском уставе всенощное бдение* перечисленных праздников начинается с великого *повечерия*, а не с вечерни (к-рая уже была пропета в предшествующем богослужебном собрании), как в остальные двенадцатые праздники.

Богослужение Н. Рождества Христова и Крещения Господня по совр. Уставу имеет ряд отличительных черт.

Если Н. совершается в седмичные дни (с понедельника по пятницу), то богослужение начинается во 2-м часу дня (т. е. в 8 ч. утра) с царских часов (эти часы существенно отличаются от повседневных — см. в ст. *Царские часы*), затем бывает расход, а в 7-м часу дня (т. е. ок. 13 ч.) совершается вечерня с литургией свт. Василия Великого. Вечерня отличается тем, что на ней имеет место вход с Евангелием (к-рое будет читаться на литургии), а не с кадиллом; далее читаются паремии праздника (8 на Рождество и 13 на Крещение), перемежающиеся пением праздничных тропарей; затем следуют малая ектения, возглас «Яко свят еси...» и служитя литургия свт. Василия Великого. По окончании литургии в Н. Крещения совершается великое *водоосвящение*.



Если Н. Рождества или Крещения приходится на субботу или воскресенье (т. е. непостные дни), то устав богослужения Н. изменяется. В таком случае царские часы читаются в пятницу и литургия в этот день не служит. В Н., выпавшее на субботу или воскресенье, совершается литургия свт. Иоанна Златоуста, а не свт. Василия Великого, и не на вечерне, а в привычное время. В 7-м часу дня (т. е. ок. 13 ч.) начинается праздничная вечерня с чтением паремий, Апостола, Евангелия, но без литургии (также см. статьи *Рождество Христово*, *Крещение Господне*).

С древних времен в Н. Рождества и Крещения предписывается соблюдать строгий пост: Феофил, патриарх Александрийский († 412), в одном из своих канонических правил сообщает, что в случае, когда Н. выпадает на воскресенье, «употребив несколько фиников, мы не поступим по обычаю ересей, не почитающих дня воскресения Господа нашего Иисуса Христа, и купно воздадим должное постному дню, ожидая вечерняго собрания, которое в сей день, по изволению Божию, совершается» (Книга Правил. Л. 381 об.). Согласно совр. уставу, если Н. бывает в субботу или воскресенье (т. е. непостные дни), то полагаются 2 трапезы: первая — после литургии, на ней позволено вкушать «по уломку хлеба и от вина мало»; вторая — после вечерни, на ней «сочиво обварено или кутию с медом» (по этой причине Н. Рождества и Крещения также именуется сочевником или сочельником). В Н., если оно приходится на постный день (с понедельника по пятницу), бывает лишь одна трапеза после литургии, на к-рой вкушать разрешается только «варение со елеем» (см.: Типикон. Ч. 1. Л. 172–172 об.).

**НАВИН ИИСУС** — см. *Иисуса Навина книга*.

**НАВКРАТИЙ**, прп. (пам. греч. 8 июня). Время и место жизни неизвестны. Память святого есть в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. Х в.) с пометкой «скончался в мире».

Прп. *Никодим Святогорец*, включивший память Н. в свой «Синаксарист», высказывал предположение о тождестве Н. и Навкратия (ок. 330 — 357/8), сына прп. *Емилии*, брата святителей *Василия Великого*, *Григория*,

еп. Нисского, *Петра*, еп. Севастийского, и прп. *Макрины Младшей*.

Навкратий, как и все дети в семье, получил блестящее образование, отличался красотой и силой, с юности проявлял незаурядные таланты, напр. в 22 года выступил с чтением собственных сочинений (для того времени это был очень юный возраст для публичных выступлений) и поразил слушателей ораторским искусством и высоким качеством своих текстов. Однако молодой человек предпочел отказаться от светской карьеры. Он вместе со своим слугой Хрисафием отправился на лесистые берега р. Ирис (ныне Ешилъырмак, территория совр. Турции), где вел аскетический образ жизни.

Навкратий всегда был готов прийти на помощь матери, которая тоже вела подвижническую жизнь, а также прислуживал неск. старцам, доставляя им пропитание благодаря своей удачливости на охоте и рыбалке. Но Навкратий не скончался в мире, как сказано в агиографических источниках о Н., он трагически погиб через 5 лет, проведенных в трудах и молитвах близ р. Ирис. Согласно свт. Григорию Богослову, он утонул, распутывая под водой рыболовную сеть (*Greg. Nazianz. Epitaphia* // PG. 38. Col. 14), а по сведениям свт. Григория Нисского — при невыясненных обстоятельствах погиб на охоте вместе с Хрисафием (оба были найдены мертвыми) (*Greg. Nyss. De vita Macr. 8*). Т. о., кроме совпадения имен веских оснований для отождествления этих подвижников нет.

Составитель «Житий святых Православной Церкви» пером Макария Симонопетрского излагает версию прп. Никодима Святогорца, однако отмечает, что Н. может быть также отождествлен с прп. исп. *Навкратием Студитом* (пам. греч. 18 апр.). В календарь РПЦ память Н. не включена.

Ист.: SynCP. Col. 740; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 5. Σ. 195.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 345; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: пером Макария Симонопетрского. М., 2011. Т. 5. С. 516–517.

**О. Н. А.**

**НАВКРАТИЙ СТУДИТ** [греч. *Ναυκράτιος ὁ Στουδίτης*] (ок. 760–765 — 18 апр. 848), прп., исп. (пам. в Неделю всех преподобных; пам. греч. 18 апр.), игум. Студийского мон-ря. Жития Н. С. не существует. Сведения о его жизни содержатся

в основном в произведениях прп. *Феодора Студита* (в письмах и др.).

Н. С. принадлежал к числу самых первых насельников Саккудийского мон-ря, к-рый преподобные Платон и Феодор, вносл. Студиты, основали в семейном имении Воскитий на юж. берегу Никомидийского залива ок. 780 г. Со временем Н. С. стал экономом этого мон-ря. В 797 г. он вместе с Платоном, Феодором и Иосифом в ходе *Михианской схизмы* был сослан в Фессалонику. Ок. 798 г., после переселения в обновленный Студийский мон-рь в К-поле, Н. С., по-видимому, продолжил свое служение в качестве эконома. В течение 2-й фазы Михианской схизмы (809–811) он снова подвергся репрессиям. Возобновление иконоборчества имп. *Львом V* в 815 г. заставило Н. С. в Саккудийском мон-ре, откуда он и был отправлен в ссылку. Ок. 818 г. вместе с др. 7 студийскими монахами подвергся бичеванию, которое, впрочем, не нанесло большого вреда его здоровью.

После воцарения *Михаила II* Травла Н. С. был освобожден, причем при приближении к столице войск мятежника Фомы Славянина в 821 г. император приказал Н. С. в числе др. видных студитов оставаться в К-поле (очевидно, из опасений, что они перейдут к Фоме, декларировавшему иконопочитание). В дальнейшем Н. С. пахотился при прп. Феодоре Студите до самой его смерти 11 нояб. 826 г. на одном из Принцевых о-вов. Там же он написал Окружное послание, извещавшее студийскую конгрегацию о кончине игумена.

Н. С. сменил Феодора в роли лидера студитов и при императоре-иконоборце Феофиле был снова сослан. После возвращения в К-поль в 842 г. он занял место игумена Студийского мон-ря. В 844 г. под его руководством состоялось перенесение в эту обитель мощей Феодора и его брата свт. *Иосифа*, архиеп. Фессалоникийского. Вскоре патриарх К-польский свт. *Методий I* (843–847), узнав о том, что студиты хранят в своей б-ке сочинения Феодора, написанные во время 2-й фазы Михианской схизмы и содержащие резкие выпады против патриархов Тарасия и Никифора, потребовал уничтожить и анафематствовать их. Н. С. и Афанасий, игум. Саккудийского мон-ря, категорически отказались сделать это, и Методий применил к ним



церковные прещения, к-рые, однако, были сняты преемником Мефодия Игнатием. Н. С. снова стал студийским игуменом, но вскоре умер, будучи уже в очень преклонном возрасте, после чего обитель возглавил прп. *Николай Студит*.

Н. С. адресованы 54 письма прп. Феодора Студита, от 2 из к-рых сохранились только подписания. Во многих других он упоминается как «эконо́м».

Соч.: *Nausratij Encyclica* // PG. 99. Col. 1825–1850 (рус. пер.: *Прп. Навкратий, исп. и игум. Студийский*. Окружное послание о смерти прп. Феодора Студита // *Феодор Студит, прп.* Творения: В 3 т. М., 2012. Т. 3. С. 933–943). Ист.: *Theod. Stud.* Ep. 103–153; *idem.* Catech. parv. 44; *idem.* Catech. magn. I 9, 22, 28, 33, 42, 43, 46, 47, 53, 66, 84, 93, 96; II 31, 36, 46, 50, 52, 53, 56, 62, 65, 69, 101; Vita Theodori Studitae [A; BHG, 1755] // PG. 99. Col. 128, 148, 197, 225, 228–229; *Idem* [B; BHG, 1754] // *Ibid.* Col. 245, 261, 293, 301, 324–325; *Idem* [C; BHG, 1755d] // *Ibid.* Col. 264, 272, 287, 291, 302–303; Vita Nicolai Studitae [BHG, 1365] // PG. 105. Col. 864–925.

Лит.: *Dobschütz E., von.* Methodius und die Studiten // BZ. 1909. Bd. 18. S. 41–105; *Vorst C., van de.* La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique // AnBoll. 1913. Vol. 32. P. 50–61 (рус. пер.: *Феодор Студит, прп.* Творения. 2012. Т. 3. С. 944–954); *Добротолонский А. П.* Прп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Ол., 1913–1914. 2 ч; *Doens I., Hannick Chr.* Das Periorismos-dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios und Athanasios // JÖB. 1973. Bd. 22. S. 93–102; *Афиногенов Д. Е.* Патриаршество св. Мефодия I (843–847): Борьба за преемственность в Визант. Церкви // ВВ. 1997. Т. 57(82). С. 130–156; PMBZ. N 5230.

Д. Е. Афиногенов

**НАВПА́КТСКАЯ И СВЯТОГО ВЛАСИ́Я МИТРОПО́ЛИЯ** [греч. Ἱερά Μητρόπολις Ναυπάκτου καὶ ὁγίου Βλασίου], епархия Элладской Православной Церкви. Располагается в зап. части сев. побережья Коринфского зал. на территории нома Этолии и Акарнании. Митрополии подчиняются приходы муниципалитета (дима) Нафпактиас и общины св. Власия, размещающейся на территории муниципалитета (дима) Агриниу (до 2010 — муниципалитета Паракамбилион). Кафедра находится в г. Навпакт (Нафпактос) (митрополичий собор во имя вмч. Димитрия).

Появление первых христ. общин в регионе связывают по преданию с деятельностью ап. Павла. В 1093/94 г. архиеп. Охридский Феофилакт, обращаясь в письме к отсутствующему в др. источниках митрополиту Навпактскому Хрисовергу, отмечал, что тот не может не знать слова ап. Павла, «во главе чьей церкви

стоит» (*Théophylacte d'Achrida. Lettres / Introd., texte, trad. et not. par P. Gautier. Thessal., 1986. P. 247*).

В ранневизантийскую эпоху Навпактская епархия была суффраганом *Коринфской, Сикионской, Земенской, Тарсской и Полифенгской митрополии* (пров. Ахайя). Наиболее раннее упоминание — документы антиарианского Сардикийского Собора 343 г., дошедшие в «Исторических фрагментах» свт. *Илария Пиктавийского*. В числе участников Собора назван «Мартирий Навпактский из Ахеи» (*Martyrius ab Acaia de Naupacto*) (CSEL. T. 65. P. 138). Первый предстоятель епархии, чье имя упоминается в соборных документах, — Калликрат, участвовавший во Вселенском III Соборе 431 г. (ACO. T. 1. Vol. 1 (2). P. 4, 17, 56; T. 1. Vol. 1 (7). P. 86). На Вселенском IV Соборе 451 г. Навпакт представлял еп. Ириней (*Ibid.* T. 2. Vol. 1 (2). P. 37). После этого предстоятели Навпактской епархии не упоминаются вплоть до 879 г., когда еп. Антоний принял участие в К-польском Соборе 879–880 гг. (*Mansi. T. 17. P. 373–376; PMBZ. N 20482*).

В период между 843 и 899 гг. (по др. оценкам, после 886 — *Soustal, Koder. 1981. S. 53*) Навпакт стал центром новообразованной фемы Никополь, а на рубеже IX и X вв., в царствование имп. Льва VI Мудрого (886–912), Навпактская епископия была возведена в ранг митрополии. В 7-й Нотиции (перечне епархий) К-польского Патриархата (нач. X в.) она стоит на 35-м месте и ей подчинено 8 епархий зап. части материковой Греции (*Darrouzès. Notitiae. P. 284*). В дальнейшем в средневизант. период влияние митрополии росло и ей были подчинены еще несколько епархий (*Ibid.* P. 327, 363; *Soustal, Koder. 1981. S. 84*). О церковной жизни митрополии в X–XII вв. сохранились только отрывочные сведения. Историк Иоанн Скилица (XI в.) рассказывает, что имп. Константин VIII (1025–1028) в наказание за убийство стратига фемы Элладик Георгия ослепил не названного по имени архиепископа Навпактского, хотя тот был невиновен (*Scyl. Hist. P. 372; PMBZ. N 32006*). Известна печать 1-й пол. X в. митрополита Навпактского Евстратия (*Laurent V. Corpus des sceaux de l'Empire byzantin. P., 1963. N 679; PMBZ. N 21892*). Предстоятель Навпактской церкви Василий принимал участие в заседа-

нии К-польского Собора, состоявшемся 12 мая 1157 г., на к-ром осудили учение Сотириха Паптевгена (PG. 140. P. 180). Митр. Лев Семн участвовал в соборном заседании 5 мая 1172 г. (*Laurent V. Corpus des sceaux de l'Empire byzantin. P., 1963. N 680; RegPatr. N 1125*). Вопрос о том, стал ли к концу жизни митрополитом Навпакта поэт и историк *Константин Манасси*, остается открытым. Большинство исследователей его творчества (О. Лампсидис, П. Магдалино) считают маловероятным отождествление поэта с дядей *Иоанна Апокавка*, носившим такое же имя и занимавшим Навпактскую кафедру в 80-х гг. XII в.

После лат. завоевания в 1204 г. Навпакт стал центром культурной и церковной жизни Эпирского деспотата. В 10–20-х гг. XIII в. Иоанн Апокавк в церковной сфере, а деспот Феодор — в военно-политической боролись за автономию от Никейской империи и К-польского Патриархата в изгнании. Иоанн Апокавк резко осуждал попытки сближения Никей с лат. Церковью и в споре с патриархами *Мануилом I Сарантином* (1217–1222) и *Германом II* (1223–1240) отстаивал право самостоятельно совершать епископские хиротонии во всем Эпире. После коронации деспота Феодора в Фессалонике в авг. 1227 г. клир Эпирской Церкви фактически провозгласил независимость от К-польской Церкви в изгнании. Конец схизме положили военные поражения деспота Феодора (битва при Клокотнице в марте 1230 г.). Новый деспот Мануил был вынужден просить помощи у Никей, и в 1232 г. Эпир вернулся в лоно К-польской Церкви (*Karpozilos. 1973*). Преемником Апокавка в 1232 г. на митрополичьем престоле стал Никита Хониат, интеллектуал и выходец из семьи митрополита Афинского Михаила Хониата и историка Никиты Хониата (*RegPatr. N 1263, 1266, 1283*).

Начиная с 1294 г. Навпакт попеременно переходил в руки Анжуйской династии Капетингов и возвращался в состав Эпирского деспотата. С 1307 г. в Навпакте была учреждена кафедра лат. архиепископа. В ответ на это в 1318 г. имп. Андроник II Палеолог (1282–1328) возвел Яннискую епископию Навпактской митрополии в ранг митрополии и переподчинил ей неск. епископий, ранее подчиненных Навпакту (*Χρυσός*,



1976). В перечнях епархий этого периода Навпактская митрополия перемещается с 35-го на 42-е место (*Darrouzès. Notitiae. P. 396, 407*). В 1361 г. Навпакт перешел во владения Афинского герцогства. Ответной мерой стали попытки переподчинить епархии Навпактской митрополии др. митрополиям — Ксфалинийской, Янинской, Левкадской (*Miklosich, Müller. Vol. 1. P. 468–472*). В 1367 г. резиденция митрополита была перенесена в г. *Арта* (*Ibid. P. 493–494*), а отдельная епископия Арты в связи с этим упразднена. В 1407 г. Навпактом завладели венецианцы, а в 1499 г. — турки. Перемещение кафедры в Арту воспринималось как временная мера. Офиц. именование «митрополит Навпактский и Артский» не использовалось регулярно до нач. XVI в. В дальнейшем такой титул носили выдающиеся греческие ученые эпохи турецкого владычества: *Дамаскин Студит* (1574–1577), философ Феофил (в монашестве Феодосий) Коридаллевс (1640–1641), географ и историк Церкви и вполн. митрополит Афинский *Мелетий II* в 1691/92–1696 гг., историк и богослов Неофит Мавроматис (1703–1722). В 1808–1813 гг. митрополия была объединена с Янинской митрополией.

Навпактская и Артская митрополия формально существовала вплоть до образования самостоятельного греч. гос-ва. Однако в годы национально-освободительной борьбы устоявшаяся титулатура и прежнее церковно-адм. деление уже не отвечали нуждам греч. Церкви и зарождающегося гос-ва. В 1822 г. местный орган самоуправления Герусия Зап. Греции призвал прежнего митрополита Навпактского и Артского Порфирия (1806–1808, 1813–1820, 1822 или 1826–1833) в качестве «временного архиепископа свободной к сему Западной материковой Греции». При этом поставленный в 1820 г. митрополит Навпактский и Артский Анфим вплоть до 1826 г. продолжал окормлять христиан, оставшихся на не освобожденных от турок территориях митрополии. Сам Порфирий в документах рубежа 20-х и 30-х гг. XIX в. называл себя не «архиепископом Западной Греции», а попеременно митрополитом «Навпактским и Артским», «Навпактским» и «Навпактским и Месолонгиона».

В 1833 г. епархия была переименована в Нафпактийскую (*Ναυπακτίας*;

по названию области Нафпактия, а не г. Навпакта) и перешла в подчинение Акарнанийской епископии с кафедрой в Месолонгионе. В 1841 г. в ходе церковно-адм. реформ кор. Оттона (1833–1862) на основе Акарнанийской епископии, к к-рой была присоединена также Каллидромская епископия с кафедрой в Карпенисионе, была создана Этолийская и Акарнанийская архиепископия. В 1852 г. эта архиепископия была разделена на 2 епископии — Нафпактийскую и Эвританийскую (с зимней кафедрой в Навпакте и летней — в Карпенисионе) и Акарнанийскую. В 1899 г. Нафпактийская епархия была присоединена к Акарнанийской епископии, в результате чего образовалась Акарнанийская и Нафпактийская епископия с кафедрой в Месолонгионе. В 1909 г. Эвританийская и Нафпактийская епархии снова объединились. В 1923 г. Нафпактийская и Эвританийская епископия была возведена в ранг митрополии. С осени 1931 по осень 1932 г. предлагались 2 варианта упразднения митрополии и присоединения Нафпактийской епархии или к Фокидской, или к Этолийской и Акарнанийской митрополиям. В 1933 г. в результате протестов местных жителей было принято решение восстановить Нафпактийскую и Эвританийскую митрополию в прежних границах. Однако вплоть до 1936 г., когда на митрополию кафедру был возведен прото-синкелл митрополита Коринфского Дамаскина архим. Герман (Гумас), ее местоблюстителями были митрополиты Этолийские и Акарнанийские. В 1978 г. из митрополии выделились 2 самостоятельных образования — *Карпенисийская митрополия* (в Эвритании) и Навпактская и св. Власия митрополия.

На 2016 г. митрополия насчитывала 95 приходских храмов, 200 часовен (парекклисионов и экзокклисионов). Действуют 3 мон-ря: *Амбелакиотиссы мужской монастырь* в честь Успения Пресв. Богородицы возле с. Козица, в 2013 г. его методом стал муж. мон-рь Преображения Господня в с. Скала; жен. мон-рь св. Иоанна Предтечи у с. Вомвоку; жен. мон-рь Божией Матери Скоропослушницы в г. Навпакт (*Δίπτοχα. 2016. Σ. 763–766*).

**Епископы Навпактские:** Мартирий (упом. в 343), Калликрат (упом. в 431), Ириней (упом. в 451), Антоний (упом. в 879).

**Митрополиты Навпактские:** Евстрахий (1-я пол. X в.), аноним (упом. в 1026), Хрисоверг (упом. в 1093/1094), Василий (упом. в 1157), Лев Семн (упом. в 1172), Константин Манасси (70–80-е гг. XII в.), Иоанн (Андрей) Дзир (кон. XII в.), Иоанн Апокавк (1199/1200–1232), Никита Хониат (ок. 1232 — после июля 1235), Иоанн Ксир (между 1250 и 1252 — после 26 мая 1275).

**Митрополиты Навпактские и Артские:** Севастиян (митр. Янинский, 1365–1367, местоблюститель), Матфей (с июля 1367), Никита (упом. в 1377), Матфей (митр. Янинский, 1381–1385/1386, местоблюститель), Гавриил (митр. Янинский, после 23.04.1388, местоблюститель), Мартирий († 14 февр. 1437), Геннадий (упом. в 1439), Феодосий (с 26 сент. 1451 (1456?)), Матфей (упом. в 1467), Неофит (упом. в 1476), Дорофей (упом. в 1477), Герасим Хондас (упом. в 1480), Евфимий (упом. в 1507), Иаков (упом. в 1510, 1512), Акакий (упом. в 1516, 1520), Афанасий (упом. в 1535–1544), Кирилл (упом. в 1541), Григорий (Ксиротамниос) (упом. в 1544), Парфений (упом. в 1546), Кирилл (упом. в 1550), Гавриил (упом. в 1561), Иоаким (до 1564 — после 1570), Дамаскин Студит (1574–1577), Митрофан (1577–1580), Парфений (1580–1581), Гавриил (Горас) (1581–1589), Макарий (1590–1600), Гавриил (1601–1632), Парфений (1632), Захария (Γα(ς)ργανος) (1632), Лаврентий (1633–1637), Акакий (1637–1640, 1641–1643), Феодосий (Феофил Коридаллевс) (1640–1641), Галактион (1643–1647), Гавриил (1647–1660), Варфоломей (1660–1691/1692), Мелетий (Митру) (1691/1692–1696), Макарий (1697), Григорий (1697–1703), Неофит Мавроматис (1703–1722), Анатолий (1722), Иоанникий (1722–1727), Парфений (1727–1756), Паисий (1756–1769), Иаков (1769–1779), Макарий (1779–1794), Игнатий (1794–1805), Порфирий (1806–1808, 1813–1820, 1822 (1826?) — 1833), Иерофей (Тремудас) (1808–1810), Гавриил (Γα(ς)с) (1810–1813), Анфим (1820–1822 или 1826).

**Епископы Акарнанийские:** Порфирий (1833–1838), епископская комиссия (1838–1841).

**Архиепископы Этолийские и Акарнанийские:** Иерофей (1841–1847), епископская комиссия (1847–1852).

**Епископы Нафпактийские и Эвританийские:** Анфим (Олимпиос) (1852–1881), епископская комиссия (1881–1884), Давид (Толмидис) (1884–1896), епископская комиссия (1896–1899).

**Епископ Акарнанийский и Нафпактийский:** Парфений (Акилас) (1899–1909).

**Епископы Нафпактийские и Эвританийские:** Серафим (Домвоитис) (1910–1914), Амвросий (Николаидис) (1914–1923).



**Митрополит Нафпактийский и Эвританийский:** Амвросий (Николайдис) (1923–1932).

**Митрополиты Этолийские и Акарнанийские (местоблюстители):** Константин (Константинополь) (1932–1934), Иерофей (Параскевопулос) (1934–1936).

**Митрополиты Нафпактийские и Эвританийские:** Герман (Гумас) (1936–1945), Христофор (Александропулос) (1945–1958), Дамаскин (Кодзиас) (1958–1978).

**Митрополиты Навпактские и св. Влакия:** Дамаскин (Кодзиас) (1978–1984), Александр (Панадонулос) (1984–1995), Никодим (Залумис) (1995), Иерофей (Влахос) (с 20 июля 1995).

Лит.: ОНЭ. Т. 9. С. 324–328; *Karpouzilos A. D.* The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217–1233). Θεσ., 1973; *Χρυσός Ε. Κ.* Η προαγωγή της επισκοπής Ιωαννίνων σε μητρόπολη // *Δωδώνη. Ιωάννινα*, 1976. Τ. 5. Σ. 337–348; *idem.* Συμβολή στην ιστορία της Ηπείρου κατά την πρωτοβυζαντινή εποχή (Δ'–ΣΤ' αι.) // *Ηπειρωτικά χρονικά. Ιωάννινα*, 1981. Τ. 23. Σ. 9–101; *Fedalto.* Vol. 1. P. 513–514; ODB. Vol. 2. P. 1442–1443; *Soustal P., Koder J.* Nikopolis und Kephallenia. W., 1981. S. 81–87, 210–211. (ТГБ; 3); *Χαραλάμπους Χ.* Συνοπτικό διάγραμμα για τη συγγραφή της εκκλησιαστικής ιστορίας της Ναυπάκτου. Αθήνα, 2000; *Veiko M.* Byzantine Epirus: A Topography of Transformation: Settlements of the 7<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries in Southern Epirus and Aetoloacarnania, Greece. Leiden, 2012. P. 46–47, 263; [www.parembasis.gr](http://www.parembasis.gr) [Электр. ресурс].

**Л. В. Луховицкий**

**НАВРՄՅ** [от персид. «новый день»], праздник нового года по астрономическому солнечному календарю у иран. и тюрк. народов; отмечается 21 марта, в день весеннего равноденствия. Празднование Н. распространено у мн. народов Передней и Центр. Азии, входивших ранее в зону влияния персид. гос-в и персид. культуры. Происхождение праздника связывают с дописьменной эпохой. Офиц. статус религиозного праздника зороастризма Н. приобрел во время существования персид. державы Ахеменидов (VI–IV вв. до Р. Х.). Согласно иран. мифологии, в этот день был похоронен герой Сиявуш, умерщвленный по приказу туранского государя Афрасиаба. Эта легенда упоминается в Авесте и подробно описана в «Шах-намэ» Фирдоуси. Великий поэт связывает появление Н. с началом царствования легендарного шаха Джамшида. Отсюда происходят зороастрийское название праздника — Джамшиди Навруз и традиция коронации шахов в этот день.

В день Н. древние индоарии поклонялись фраваша (духам усопших предков). Этот обычай позднее

был заимствован зороастризмом, ставшим офиц. религией Ирана. Один из 7 основных праздников зороастрийцев «совпадал с концом зимы и преддверием весны и переходил в праздник поминания душ предков (Навруз). Он приходился на ночь накануне весеннего равноденствия» (*Дорошенко*. 1982. С. 69). В зороастризме этот праздник был посвящен огню, к-рому зороастрийцы поклонялись и в к-ром видели жизненную силу. «Зороастр приурочил этот праздник к весеннему равноденствию, используя по-видимому древнее празднование наступления весны, которое посвятил Аша-Вахшита (Лучшая праведность) и огню. Этот праздник возмещает наступление лета и отмечает ежегодное поражение Злого Духа» (*Бойс*. 1987. С. 45).

В день Н., начиная с Ахеменидского времени, в храмах совершалось поклонение огню. Иран. цари принимали в этот день подарки от покоренных народов. Огни зажигались на крышах домов, на праздничных столах горели свечи. Частично эти обычаи сохранились до наст. времени. В горных районах Азербайджана на вершинах разжигают огни, люди становятся вокруг костра и поют народные песни. Похожие традиции сохранились в Иране и Центр. Азии. Накануне Н. под звуки бубна факельные шествия шли к берегам рек, где мужчины и молодые женщины с грудными детьми на руках (чтобы уберечь их от напастей на весь год) прыгают через разведенные костры и купаются в реке.

В наст. время сохранились и др. атрибуты праздника. Напр., зороастрийцы наполняли сосуды семенами пшеницы или ячменя, заливали их водой, а затем, когда они прорастали, относили домой и ставили в особое место до наступления праздника. Точно так же в XXI в. оставляют на прорастание семена злаков к празднику в Азербайджане, Иране и Центр. Азии. На праздничный стол зороастрийцы ставили яйца, символ зарождения жизни, и особое сладости.

Н. отмечается в Иране и Афганистане как начало нового года по астрономическому солнечному календарю. Началом года он является и для последователей бахаизма. Гос. праздником Н. признан в Азербайджане, Таджикистане, Узбекистане, Туркменистане, Казахстане, Кирги-

зии, Турции, Македонии, Албании, Косово и Метохии. 30 сент. 2009 г. Н. был включен ЮНЕСКО в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества.

Лит.: *Хайям Омар*. Навруз-нама. Тегеран, 1933 (на фарси яз.); *Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране. М., 1982; *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1987; Навруз Шейляр: Халг ойун вя таманалары. Баку, 1989 (азерб. яз.); *Набиев А.* Навруз Байрамы. Баку, 1990 (азерб. яз.); Навруз как явление мировой культуры: Сб. ст. Душанбе, 2012 (на рус., англ., тадж. яз.).

**М. Ю. Рошин**

**НАВУХОДОНОСОР II** [акад. *nabû-kudurri-ušmur* — «Набу, сохрани моего сына», в араб. передаче — *buht nasmsmar*], царь Вавилонии, правивший с 605 по 562 г. до Р. Х., окончательно разгромивший Иудейское царство. Отец Н., царь Вавилонии Набопаласар, правил



Царь Навуходоносор II.  
Рельеф ц. Нимр-Дам-ла-Гранд  
в Пуатье.  
2-я пол. XI в.

в 625–605 гг. до Р. Х. Упомянутый в Книге прор. Даниила царь Валтасар — сын царя Набонид, последнего царя Вавилонии.

Во время правления своего отца Н. принимал активное участие в царских церемониях. В 607 г. Н. провел успешную кампанию против страны Замуа (к востоку от р. Тигр). В 605 г. он совершил поход на Каркемиш в Сирии, где нанес поражение егип. войскам. Во время военного похода через Сирию он получил сообщение о смерти царя. Н. вернулся в столицу и взошел на трон.



**Правление. События 605–594 гг. до Р. Х. по вавилонским хроникам.** Н. правил 43 года (605–562 гг. до Р. Х.). После воцарения (летосчисление в Вавилонии начинается со следующего года после восшествия на трон каждого правителя, т. к. фактически 1-й год нового царя является последним годом предыдущего, а Новый год праздновался весной) Н. поспешил в Сирию и победоносно завершил кампанию. Возможно, он продвинулся до *Иерусалима*.

В 1-й год своего правления (604–603 гг. до Р. Х.) Н., согласно хроникам, заявил, что получил дань «от всех царей страны Хатти» (область в Сирии и Анатолии). Он захватил некий город (возможно, *Аскалон*) и пленил его правителя. Считается, что Аскалон был взят с целью уничтожения находящегося в нем егип. гарнизона. В это время Н. мог подчиниться иудейский царь *Иоаким*.

В хрониках сообщается, что во 2-й год правления Н. (603–602 гг.) имела место военная кампания, возможно против хеттского царства Куммух в нижнем течении р. Хабур. С 602–601 гг. военные кампании Н. стали проходить только в конце года и длились недолго. Причиной тому, вероятно, стал мятеж вавилонских крестьян, рекрутируемых в солдаты. В 4-й год правления (601–600 гг.) царь пошел войной на Египет. В битве обе стороны понесли тяжелые потери. Иудейский царь Иоаким воспользовался этой возможностью и вывел свою страну из-под контроля Вавилона.

В 5-й год (600–599 гг.) армия вавилонян двинулась из Сирии в пустыню — к арабам, проживавшим на границе. В 7-й год (598–597 гг.) Н. осадил Иерусалим, и 2-го числа месяца адара (16 марта 597 г. до Р. Х.) взял его. Сын Иоакима *Иехония* был смещен и вместе со свитой, с ремесленниками, годными для военной службы мужчинами, депортирован в Вавилон. Неск. годами позже он упоминается в хозяйственных документах из дворца в Вавилоне (один из них 592/1 г. до Р. Х.) как почетный получатель рациона. Этот факт свидетельствует о его статусе полноправного подданного гос-ва Вавилонии. Новым правителем Иудеи был назначен Маттания с именем *Седекия*.

Согласно т. н. Дворовому календарю (составлен после 598–597 гг. до Р. Х.), при дворе Н. находились де-

портированные филистимские и финик. цари *Тира*, *Газа*, *Сидона*, Арада (ныне Арвад), *Ашдода* и *Мира*.

В 8-й год правления (597–596 гг. до Р. Х.) Н. отправился в военный поход на Каркемиш. В 9-й (596–595 гг. до Р. Х.) — хроники сообщают об укреплении вост. границ империи, возможно против Элама. В 10-й год правления (595–594 гг. до Р. Х.) упоминается восстание в Вавилонии. Оно было подавлено: в том же году вавилонская армия снова появляется в Сирии. Хроники заканчиваются описанием еще одного военного похода в Сирию в 11-й год правления (594–593 гг. до Р. Х.).

**594–562 гг. до Р. Х.** Этот период правления Н. не отражен в хрониках, поэтому представить последовательность событий возможно лишь отчасти.

События 2-го разрушения Иерусалима не отражены в клинописных источниках. Согласно ВЗ (4 Цар 24. 20; ср.: 2 Цар 36. 11–17; Иер 52. 1–23), война началась как следствие восстания Седекии. В 588 г. до Р. Х. город был осажден; летом 586 г. он пал, был разграблен, а население депортировано. Наряду с др. иудейскими городами был разрушен и *Лакхис*. Из упоминания о пребывании правителя Арпада в Сиппаре в 586 г. до Р. Х. можно заключить, что он сопровождал депортированных из Иудеи в Вавилонию.

Убийство поставленного вавилонянами правителя Годолии (4 Цар 25. 22–26; Иер 40. 13–16; 41. 1–3, 11–15) повлекло за собой повторную депортацию из Иудеи (Иер 52. 30). Вероятно, тогда же были покорены Аммон и *Моав*.

О 13-летней осаде Тира Н. сообщает *Иосиф Флавий* со ссылкой на Менандра Эфесского (*Ios. Flav. Antiq. X* 11. 1). Возможно, на это же есть намек в тексте Книги прор. Иезекииля (29. 17–18). Самая ранняя дата, к которой можно отнести это событие — 573–564 гг. до Р. Х., время правления Ваала (Баала) II Тирского. Нек-рые тексты свидетельствуют о существовании в 574–564 гг. до Р. Х. также названного Тир (аккад. *surru*) места в районе Урука, в котором были поселены депортированные из Тира жители. В 2 документах, один датирован просто правлением Н., другой — 563 г. до Р. Х., упоминается отправка солдат в место, названное Тир. Скорее всего имеется в виду город, расположенный в Финикии.

Вторжение Н. в Египет, подразумеваемое в Книге прор. Иеремии (43. 8–13), до сих пор не подтверждено др. источниками. Неск. документов говорит о подготовках Н. к войне с Яхмосом II (примерно 570–526 гг. до Р. Х.) в 568 г. до Р. Х., но остается открытым вопрос, где состоялась эта битва.

Геродот называет вавилонского царя Лабинета посредником в примирении между Лидией и Мидией в 585 г. до Р. Х. (*Herod. Hist. I* 74). Остается неясным, имел ли в виду греч. историк Н. или принца Набонида (Лабинетом Геродот называл также и последнего царя Вавилонии Набонида).

**Управление.** Важным источником сведений о царствовании Н. является т. н. Дворовый календарь. Упомянутому в нем Набу-зер-иддину, главному пекарю, возможно, соответствует Навузардан — «начальник телохранителей» из 4 Цар 25. 8–20 и Иер 39. 9–14. В том же тексте Нериглиссар назван чиновником *simmagir*, что соответствует упомянутому в Книге прор. Иеремии (39. 3) «Нергал-Шарецеру, начальнику магов». В тексте перечислены правители регионов и городов со всей Вавилонии, включая регионы Вост. Тигра: Замуа и Йаптиру, что свидетельствует о расширении территорий Вавилонии. В др. тексте из Дур-Катлимму, датированном 603 г., приводятся имена 2 чиновников с ассир. титулами «градоначальник» (аккад. *bēl āli*) и «храмовый администратор» (аккад. *šangû*), что указывает на принятие ассир. адм. документов как минимум на локальном уровне.

**Строительная деятельность Н.** Охватила всю Вавилонию, но основное внимание царя было сконцентрировано на столице. Н. называет себя «тем, кого Мардук, великий господин, призвал для украшения культовых мест и обновления святилищ» (*Berger. 1973. S. 75–76. N 47*), «кто ежедневно добросовестно заботится об украшении Эсагилы [храм Мардука в Вавилоне] и Эзиды [храм Набу в Борсише]» (*Ibid. N 49*), «кто украсил Эсагилу и Эзиду», «кто украсил культовые места великих богов» (*Ibid. N 65; Streck. 2001. S. 199*).

Вавилон в правление Н. населял приблизительно 1 млн жителей (*Czichon. 2001. S. 201*). При этом основной план города, по-видимому, в значительной степени сохранялся еще со



среднеавилонского периода (при- мерно 1595–1000 гг. до Р. Х.).

Н. завершил постройки, начатые Набополасаром, в т. ч. отреставриро- вал и достроил дворец своего отца. Еще один дворец он построил с не- ким сооружением, вероятно задумы- вавшимся как сокровищница и му- зей. В нем были установлены много- численные военные трофеи, напр. большой базальтовый лев, возмож- но из страны Хатти, знаменитая стела правителя *Мари* и Суху Ша- маш-реш-уццра, стела хеттского бога дождя, а также диоритовые статуи древних правителей. На севере Ва- вилон был построен т. н. Летний дворец.

Н. укрепил оборонительные со- оружения Вавилона. Внешнее коль- цо укреплений состояло из стены, сооруженной почти за 2 км от го- рода. Две огромные кирпичные сте- ны и ров шириной в 40 м окружали внутренний город. Мощные стены причала защищали фундаменты зда- ний от вод Евфрата. Все 5 входов в город были укреплены двойными воротами, в т. ч. Ворота Иштар.

Н. была отстроена Церемониаль- ная ул., на к-рой находились Ворота Иштар. Она соединяла храм бога Мардука Эсагила на юге с храмом праздника Нового года на севере. Улица шириной в 16 м в ранней строительной фазе была вымощена белыми известняковыми и красны- ми брекчиевыми плитами. Стены вдоль улицы украшали изображе- ния львов. На западе Церемониаль- ная ул. заканчивалась мостом через Евфрат, также обновленным при Н. Мост имел 7 опор из обожженных кирпичей, скрепленных асфальтом; при входе стояли ворота.

Из 53 храмов, посвященных богам, к-рых перечисляет «городское опи- сание Вавилона», к нач. XXI в. обна- ружено 7 (*Czichon*. 2001. S. 203). Хо- рошо сохранившийся храм Набу имеет черно-белую окраску стен, от- личается богатым внутренним уб- ранством. Здесь были обнаружены 3 тыс. глиняных табличек и их фраг- менты, в т. ч. с многочисленными школьными текстами. Возможно, в храме была писцовая школа.

Еще не обнаруженный храм (*ašratum*) по системе описания го- рода должен находиться в обла- сти между храмами Набу, Иштар и Нинмах.

Н. существенно расширил важную часть храмового комплекса — зикку-

рат Этеменанки, основанный еще, вероятно, при *Хаммурапи* (1792–1750 гг. до Р. Х.). Н. сообщает также о строительстве стены и канала. Две стены были построены через все Междуречье. В Борсиппе Н. восста- новил городские стены, храм бога Набу Эзида и зиккурат. В Уре Н. пе- рестроил храмовый комплекс по пла- ну, использовавшемуся в Вавилоне и Борсиппе, а также ряд др. храмов.

#### Образ Н. в других традициях.

Н. стал самым известным полуле- гендарным правителем Др. Восто- ка. В иудейской, христ. и мусульм. традициях Н. прежде всего разруши- тель Иерусалима; с его именем свя- зано и Вавилонское пленение, и по- тому он оценивается негативно. Так, персид. ученый Ибн Руста (ок. 900 г. по Р. Х.) считал его вместе с Нимро- дом «неверным» правителем мира, в то время как Соломон и Александр Великий были «благочестивыми» (*Streck*. 2001. S. 200). Др. персид. уче- ный, ал-Бируни (973–1048 гг. по Р. Х.), заметил: «Кажется, что люди Иерусалима называли Навуходоно- сором каждого, кто разрушал Иеру- салим» (*Ibidem*).

Негативные черты в образе Н. час- то преувеличивались, сам образ царя был смешан с др. историческими персонажами. Так, в Книге Дании- ла Н. носит черты Набонида, чье «еретическое» пренебрежение куль- том Мардука и особое поклонение богу Сина г. Харрана, а также мно- голетнее пребывание в Теме являют- ся исторической основой для обеих легенд (см. в ст. *Набонид*). Араб. ис- тория о Н. повторяет пророчество Иеремии, но содержит географиче- ские неточности (ср.: Иер 49. 28, 30, 33). Судя по всему, эта история то- же восходит к легендам, основан- ным на биографии Набонида, но уже местным, еврейским и арабским. Упоминание Н. в истории Иудифи обусловлено, вероятно, желанием авторов придать тексту эпический характер благодаря обращению к из- вестным «древним» временам (Иф 1).

У греч. писателей Н. вызывал вос- хищение как великий строитель. Берос с восторгом описывает обо- ронительные сооружения, дворец и «Висячие сады» в Вавилоне. В по- зитивный образ великого строителя Н. вводятся и легендарные детали. Напр., Мегасфен утверждает, что тройная стена вокруг Вавилона бы- ла воздвигнута за 15 дней (ср.: *Ios. Flav. Antiq.* 11. 1). Постройки др. ис-

торических и легендарных лиц бы- ли также приписаны Н. (напр., Се- мирамиды и Нитокрис), как и па- мятники др. городов (напр., Нине- вии) — Вавилону (Висячие сады Си- наххериба в Ниневии).

Лит.: *Berger P. R.* Die neubabylonischen Königsinschriften: Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches (626–539 a. Chr.). Keve- laer, 1973; *Czichon R. M.* Nebukadnezar II: Archäologisch // Reallexikon der Assyriologie. B., 2001. Bd. 9. S. 201–206; *Streck M. P.* Nebukad- nezar II: Historisch // *Ibid.* S. 194–201; *Müller W. W., Al-Said S. F.* Der babylonische König Nabonid in taymanischen Inschriften // *Neue Beiträge zur Semitistik* / Hrsg. N. Nebes. Wies- baden, 2002. S. 105–121; *Wallenfels R. A.* New Stone Inscription of Nebuchadnezzar II // *From the Banks of the Euphrates: Studies in Honor of A. L. Slotsky* / Ed. M. Ross. Winona Lake, 2008. P. 267–294; *Fantalkin A.* Why Did Nebu- chadnezzar II Destroy Ashkelon in Kislev 604 B. C. E.? // *The Fire Signals of Lachish: Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age, and Persian Period in Honor of D. Ussishkin* / Ed. I. Finkelstein. N. Na'aman. Winona Lake, 2011. P. 87–111; *George A. R.* A Stele of Nebuchadnezzar II [Tower of Babel Stele] // *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection* / Ed. A. R. George e. a. Bethesda (Md.), 2011. P. 153–169.

В. В. Минаева

**НАГАРДЖУНА** [санскр. Nagarjuna — «змея-дерево»] (II — нач. III в.), основатель Мадхьямики, 1-й рели- гиозно-философской школы *Ма- хаяны*, почитается как бодхисаттва; в традиции ваджраяны почитается как махасиддха (букв. — «обретший великое достижение»). В агиографи- ческих источниках Н. описывается как сверхъестественное существо, жизнь к-рого длилась 300–600 лет. Считается, что Н. род. в семье брах- манов на юге Индии. В юности был учеником индуистского йогина, ко- торый научил Н. и его друзей стано- виться невидимыми. Юноши, обла- давшие этой способностью, стали развлекаться с палочниками цар- ского гарема, но вскоре царю уда- лось поймать всех невидимок, кро- ме Н. Юношей казнили, а Н. был так потрясен последствиями легкомы- слия и привязанности к чувственным удовольствиям, что стал буддийским монахом, отправившись на север, в мон-рь Наланду. Плодом его раз- мышлений было видение, определив- шее характер философского учения Н.: он увидел ступу, окруженную Буддами и бодхисаттвами. Н. от- крыл ступу и обнаружил внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти исходную ступу: открыв вто- рую, увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и т. д. до бесконеч-





ности. Тогда Н. понял, что никакой «первой ступы» (первосубстанции, первоосновы) нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обретения сутры праджня-парамиты, Запредельной Премудрости, скрытых за 500 лет до того Буддой у змеев-нагов. Н. спустился в подводный дворец царя шагов и нашел там сутры праджня-парамиты, медитация над к-рыми привела его к разработке философской системы Мадхьямики («Школа срединного пути»). Впосл. Н. стал настоятелем Наланды, однако в старости вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, пожелавший сделать Н. своим духовным наставником. Царь построил для него мон-рь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до наст. времени). Н. был мастером философской полемики и медитации, автором религиозно-идеологических и логико-диалектических произведений, в кит. и тибет. переводах сохранилось ок. 200 приписываемых ему трудов: от комментариев на буддийские сутры до руководств по алхимии, врачеванию, металлургии и т. д.

В европ. буддологии Н. считают автором «Муламадхьямака-карики» («Коренных строф о Срединности», кон. II в.). Этот трактат Махаяны входит в канонические буддийские собрания на китайском (Трипитака) и тибетском (Тенгьюр) языках. Санскр. текст сохранился только в составе «Прасаннапады» («Ясные строки») Чандракирти (VII в.), комментарии на 447 строф (в 27 главах) произведения Н. Трактат представляет собой руководство для монахов-мадхьямиков по логико-полемическому мастерству. Каждая глава посвящена опровержению отдельных категорий — как общефилософских (причина и условия, самосущее, время, соединение и т. д.), так и собственно буддийских (страдание, Будда-Татхагата, 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения и т. д.). Доказывая внутреннюю противоречивость, недостоверность и абсурдность (прасанга) аргументации оппонентов, Н. применял метод «негативной диалектики» в апофатической манере и утверждал, что во взаимообусловленном мире нет ни одной самостоятельной сущности — ни Абсолюта, ни Будды, ни материи, ни др. первопричины, поэтому мир пуст

(шунья), но и пустота пуста; все теоретико-познавательные средства (прамана) недостоверны, абсолютная истина (пара-мартха-сатья) ими непостижима и невыразима.

В полемическом трактате «Виграха-вьявартани» («То, что устраняет дискуссии», «Устранение разногласий»), к-рый составлен в метрической форме и состоит из 70 строф, развивается центральная доктрина Н. — учение о «пустотности», к-рое отождествляется с законом причинно-зависимого происхождения состояний существования индивида (пратитья-самутпада) и отсутствия у вещей собственной природы (свабхава). Здесь же критикуется учение об источниках знания (праманы) и приводятся основания критики противников «негативной диалектики» (к-рая должна отрицать, чтобы быть последовательной, и саму себя).

«Юктишантика» (Шестьдесят стихов о [логической] когерентности) охватывает, несмотря на ограниченный объем, множество тем, начиная с пратитья-самутпада и заканчивая характеристиками «великих душ» (махатманы), к-рые уже достигли «освобождения» или приближаются к нему и к-рым противопоставляются те, кто привержен страстям и «заключен в клетку объектов».

В «Вайдалья-пракаране» (Малый трактат об обращении в пыль [ложных учений]) подвергается критике учение ньяи, прежде всего система 16 категорий (падартхи).

«Ратнавали» («Гирлянда драгоценностей»), стихотворный трактат из 5 глав по 100 стихов в каждой, посвящен этической, сотериологической и политической проблематике в философии Мадхьямики. В гл. 1–3 благосостоянию в этом мире противопоставлено высшее благо «освобождения». В гл. 4. изложена буддийская концепция царской власти, а также даются практические советы царю. Основными добродетелями царя должны быть первые «совершенства» (парамиты) пути бодхисаттвы: щедрость (дана), нравственность (шила) и терпение (кшанти). В гл. 5 проводится параллель между монархом и бодхисаттвой: первый символизирует совершенство земной власти, второй — духовное пробуждение. Среди преемников Н. выделяют Арьядеву (II–III вв.) и комментаторов

его основного сочинения — Буддапалите (V в.), Бхававивеке (VI в.) и Чандракирти (VII в.).

Аргументация Н. строилась на противодействии теоретико-познавательным схемам, в к-рых он видел лишь формы «умственной скверны» и считал, что освободиться от них гораздо труднее, чем от чувственных привязанностей.

К Н. восходит и ряд синкретических философских доктрин, напр. йогачара-мадхьямика-сватантрика Шантаракшиты (VIII в.) и его ученика Камалашилы, сыгравшего важную роль в распространении учения Н. в Тибете благодаря победе, одержанной им в 792 г. над оппонентом, представившим одну из кит. школ. Влияние Н. не ограничивается рамками буддизма: оно обнаруживается в Мандукья-карике Гауданады (VI–VII вв.), предшественника Шанкары, который учил об иллюзорности мира явлений, различал 2 уровня истины и пользовался терминологией мадхьямиков, а также у самого Шанкары (VII–VIII вв.), несмотря на его полемику с доктринами мадхьямики. Своеобразное возрождение «негативной диалектики» Н. демонстрирует и 3-й крупный адвайта-ведантист Шрихарна в знаменитом полемическом трактате «Кхандана-кханда-кхадья» (XII в.).

Последователи Н., начиная с периода деятельности Кумарадживы, стали основателями известных махаянских школ и за пределами Индии. Кит. школа Саньлунь-цзун (школа 3 трактатов) была основана в VI в. мон. Цзи-цзаном (япон. секта Санрон-сю). Она развивала учение о 2 уровнях истины, о «пустотности» и о том, что сокровенное учение Будды не может быть передано понятным языком (критика которого была осуществлена Н.). Для школы Тяньтай-цзун (япон. секта Тэндай-сю), основанной Чжи, представления Н. являются фундаментом учения, согласно к-рому хотя вещи и являются «пустыми», они имеют определенное временное существование, доказываемое фактом нашего восприятия их; существует еще 3-е начало, к-рое должно связывать эти 2 параметра их бытия. Значительно влияние учения Н. и на школу чань (дзен), последние к-рого включает «коаны мадхьямики».

Традиция изучения и комментирования трудов Н. продолжается





до наст. времени в тибетско-монгольском (в т. ч. российском) и кита́йско-япон. буддизме.

Соч.: Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религ.-филос. трактаты. М., 2000; он же. Учение Нагарджуны о Срединности: Исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о срединности» [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений] («Муламадхьямака-карика-вритти Акутобхайя»). М., 2006.

Лит.: Murty K. S. Nagarjuna. New Delhi, 1972; Ramanan K. V. Nagarjuna's Philosophy. Delhi, 1978; Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000; Walser J. Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture. N. Y., 2005; Лифинцева Т. П. Онтологические основания негативности в буддизме Махаяны и учении Нагарджуны // Онтология негативности: Сб. науч. работ. М., 2015. С. 8–24.

**НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ**, речь Иисуса Христа в Евангелии от Матфея (Мф 5. 3 — 7. 27), произнесенная на горе перед учениками и народом; посвящена теме *праведности*, исполнения закона Моисеева



Нагорная проповедь.  
Роспись ц. Усекновения главы  
св. Иоанна Предтечи  
в Толчкове, Ярославль.  
1694–1695 гг.

и наследования человеком Царства Небесного. Традиц. наименование «Нагорная проповедь» восходит к комментарию на Мф 5–7 блж. Августина Аврелия, еп. Гиппонского (De Sermone Domini in Monte) (Aug. Domin. in Mont. 1. 1). Материалам Н. п. имеются многочисленные параллели в Евангелии от Луки, расположенные в иной последовательности и местами отличающиеся в формулировке, в особенности — в проповеди Иисуса «на ровном месте» (Лк 6. 17, 20–49), или Равнинной речи (далее: Рр), к-рая подобна по структуре, но существенно короче Н. п.

**Контекст.** Н. п. является первой из 5 больших речей Иисуса (Мф 5–7; 10; 13; 18; 24–25), к-рые, чередуясь с повествовательными материалами, составляют основные элементы композиции Евангелия от Матфея (см. в ст. *Матфей*, евангелист). Н. п. относится к большому тематическо-

му разделу, посвященному началу служения Иисуса и Его вести (Мф 4. 13 — 11. 1). Она предваряется общей характеристикой деятельности Иисуса (Мф 4. 23–25; краткое представление Его вести — ст. 17, призвание учеников — стихи 18–22, рассказы об исцелениях и экзорцизмах — стихи 23–25), за ней следуют повествования о деяниях Иисуса (Мф 8–9) и об отправлении учеников на проповедь (Мф 10).

**Жанр.** Отцы Церкви, имевшие, как правило, риторическое образование (свт. Иоанн Златоуст, блж. Августин, блж. Иероним Стридонский), видели в Н. п. целостную «речь», «проповедь» (лат. sermo). Н. п. воспринималась как записанная проповедь Самого Иисуса до появления в сер. XIX в. теории 2 источников (см. в статьях *Библеистика*; *Евангелие*), согласно к-рой общее для Евангелий от Матфея и от Луки содержание «двойной традиции», к к-рой относится 63 из 107 стихов Н. п., восходит к гипотетичес-

кому источнику Q, переработанному евангелистами. К кон. XIX в. сложился научный консен-

сус, согласно к-рому Евангелие от Луки лучше отражает изначальный порядок материалов в Q, а евангелист Матфей группирует их по тематическому принципу (см. в статьях *Лука*, евангелист; *Матфей*, евангелист).

Соответственно Мф 5–7 начинает восприниматься как составленный Матфеем компендиум, систематическое изложение этических наставлений Иисуса. Данный подход был предвосхищен в комментарии Ж. Кальвина (вышел в 1555), считавшего, что Н. п. есть «краткое изложение учения Христа... извлеченное из многих его речей» (Calvin. 1833. Р. 135). Метод анализа жанровых форм в 1-й пол. XX в. (см. в статьях *Библеистика*; *Исагогика*), направленный на изучение кратких логий и апофтегм как источников Н. п. вне их взаимосвязи в рамках риторического целого, привел в итоге к дроблению и атомизации Н. п.

в представлении об истории ее возникновения. Ю. Петерсон (1927), суммируя итоги исследований синоптической традиции Р. Бульманом и М. Дибелиусом, делает вывод о том, что Н. п. есть «собрание отдельных изречений и рассуждений, не связанных продуманной и четкой композицией» (Peterson. 1927. Sp. 909).

Новый интерес к жанру Н. п. пробуждается с возникновением метода анализа редакций (2-я пол. XX в.), исследующего идейный замысел и лит. технику евангелистов (Bornkamm. 1978). Плодотворными были исследования Н. п. в контексте эллинистической лит. традиции. Основоположник риторического анализа НЗ Х. Д. Беэ пришел к выводу о том, что Н. п. соответствует жанру эпитомы — «извлечения» текста из большой работы, конспективно-го ее изложения, к-рое практиковалось в античных философских школах. Н. п., по его мнению, есть «систематическое резюме» богословия Иисуса, «сформированное согласно тематическим пунктам учения» (Betz. 1985. Р. 13). Однако этот вывод встречает возражения: на примере сохранившихся эпитом Эпиктета и Эпикура трудно выделить формальные особенности этого жанра, Н. п. не является «извлечением» из более обширного труда и имеет тщательно выстроенную композицию (Луц, 2014. С. 43).

В кон. XX в. широкое признание получили выводы исследователя риторики НЗ Дж. Кеннеди (Kennedy. 1980; Idem. 1984), согласно к-торому ключи к жанру Н. п. содержатся в античной риторической теории; Н. п. является не просто «сборником наставлений», но искусно построенной речью. Риторическая структура, аргументация и тематика Н. п. характерны для совещательного (deliberativum) красноречия. Парадоксальным образом исследования жанра Н. п. совершили своеобразный круг: от восприятия Н. п. как вершины проповеднического искусства в комментариях отцов Церкви через отрицание ее целостности в сер. XIX в. к новому открытию ее риторической природы в кон. XX в.

**Структура.** Проповедь обрамляют повествовательные разделы, отражающие начало высказывания и реакцию слушателей (ср.: Мф 5. 1–2 и 7. 28–29). Иногда их расширяют до 4. 23–5. 2 и 7. 28–8. 1, обнаружив-



вая между ними отношение хиастического параллелизма (ср.: Allison. 1987. P. 429).

Для Н. п. характерна четкая 3-частная структура. Вступление (5. 3–16), включающее заповеди блаженства и логику о соли и свете, представляет собой благословение праведников, наследующих Царство Небесное. В центральной части (5. 17–7. 12) развивается тема праведности и исполнения заповедей. Ее начало и конец маркирует выражение «закон или пророки» (5. 17 и 7. 12). В притчах эпилога (7. 13–27) к вступительному тезису о благословении праведников добавляется осуждение нечестивых, к-рых ожидает суд.

В центральной части Н. п. также можно выделить 3 раздела. Теме исполнения закона посвящен блок Мф 5. 17–48, к-рый состоит из введения (5. 17–20), раскрывающего отношение учения Иисуса к закону Моисея, и 6 «антитез» — примеров, на к-рых раскрывается учение Иисуса об исполнении заповедей Торы (5. 21–48). Завершаются «антитезы» призывом к угодению Отцу Небесному (5. 48). За антитезами следует раздел, посвященный делам личного благочестия, — благотворительности, молитве и посту (6. 1–18). Его основная мысль — предостережение от тщеславия и показной праведности. В центре данного раздела и всей Н. п. находится рассуждение, посвященное молитве, в к-ром молитвам язычников противопоставляется молитва «Отче наш» (6. 7–13). Единство 3-го разд. (6. 19–7. 12) является предметом научных дискуссий, и мн. исследователи отрицают наличие в них объединяющей темы. Вместе с тем, Аллисон демонстрирует его двухчастность (Allison. 1987. P. 434–436). В первой (Мф 6. 19–34) идет речь о жизненных приоритетах и об отношении к материальным благам, вторая (7. 1–12) посвящена отношению человека к недостаткам ближнего. Обе части имеют сходную структуру и содержат призыв довериться Богу (6. 25–33 и 7. 7–11). Завершает разд. «золотое правило» (7. 12), к-рое является заключением и основной частью Н. п.

Функциональное содержание композиционных элементов Н. п. демонстрируется посредством классической риторической теории (Kennedy. 1984. P. 48–49). Со времен Аристотеля совещательная речь предполагает наличие 4 частей (Arist. Rhet. 3.

13): exordium (вступление, которое имеет целью пробудить интерес и привлечь внимание слушателей); propositio (постановка темы, главное утверждение); probatio (доказательство, аргументация); peroratio (заключение, имеющее целью эмоционально затронуть слушателей).

Соответственно композицию Н. п. можно представить следующим образом (Thom. 2009. P. 315–316): exordium (Мф 5. 3–16) — благословение праведных; propositio (5. 17–20) — наставление о превосходящей праведности, содержит ключевой тезис Н. п. о заповедях Иисуса как об «исполнении» закона Моисея и о наследовании человеком Царства Небесного; probatio (5. 21–7. 12) — сущность и дела праведности; peroratio (7. 13–27) — предостережения.

Со времен античности предпринимались попытки найти в к.-л. фрагменте Н. п. ключ к пониманию всей ее композиции. В качестве такого текста рассматривались заповеди блаженства (Aug. Serm. II 25. 87; см.: Goulder. 1974), молитва «Отче наш» (Grundmann. 1968; Bornkamm. 1978) и др. Однако соответствия между заповедями блаженства или прошениями молитвы Господней и определенными разделами Н. п. обусловлены скорее тематическим единством Н. п. и не имеют системного характера, поэтому данные теории не получили широкого научного признания (Talbert. 2004. P. 21–22).

Заметный интерес в науке вызывает вопрос о хиастическом (обратном) параллелизме в структуре Н. п. (Patie. 1987; Luz. 1989). Согласно Луцу, существует соответствие между введением (Мф 5. 3–16) и заключением (7. 13–27); разд. 5. 17–20 соответствует «золотому правилу» (7. 12); антитезы (5. 21–48) связаны с разд. 6. 19–7. 11 (в изд. Нестле—Аланда они имеют равное количество стихов); тексты разделов о благочестии Мф 6. 1–6 и 6. 16–18 параллельны; в центре композиции расположена молитва «Отче наш» (6. 9–13), обрамленная стихами 6. 7–8 и 6. 14–15. Исследование Лупа подтверждает наблюдение, сделанное еще А. Толуком (Tholuck. 1845), о центральном месте в структуре Н. п. молитвы Господней, которая является риторической кульминацией всего текста. Существуют исследования, посвященные выявлению триадических структур в ком-

позиции Н. п. (Allison. 1987; Stassen. 2003).

Работы кон. XX в. демонстрируют целостность Н. п. на тематическом и композиционном уровне. Результаты риторического и хиастического анализа хорошо коррелируют между собой, что подчеркивает риторическую изысканность структурного построения Н. п.

**Содержание** Н. п. с учетом ближайшего контекста раскрывает эсхатологический призыв Иисуса: «...покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 4. 17). Основной ее темой является «праведность» (греч. δικαιοσύνη — 5. 6, 20; 6. 1, 33), позволяющая наследовать Царство Небесное. Иисус обращает Свои слова к ученикам, уже принявшим Его весть о Царстве (5. 1), в присутствии народа (7. 28). Перед тем как отправить учеников на миссионерское служение (10. 5–7), Иисус дает им учение о праведности, к-рое они должны принести Израилю и затем всем народам (28. 19–20).

Иисус произносит Н. п. сидя на горе (5. 1); внешне это событие представляет собой аллюзию на получение Синайского законодательства; данная деталь подчеркивает харак-



Прор. Моисей  
учит народ Израиль. Миниатюра из  
Октавехи.

XIII в.

(Ath. Vatop. 602. Fol. 126)

терный для Евангелия от Матфея образ Иисуса как нового Моисея и статус Его учения как Божественного Откровения, раскрывающего и исполняющего учение Торы.

**Вводная часть** Н. п. (Мф 5. 3–16) содержит благословение праведников. Иисус раскрывает сущность праведности, позволяющей наследовать Царство Небесное (5. 3–10), и призывание Его учеников (5. 11–16).





**I.** Заповеди блаженства (5. 3–11). Возвестив о приближении Царства Небесного (4. 17), Иисус объявляет, что его могут наследовать люди с определенными нравственными качествами, и поэтому они блаженны. Понятие «блаженный» (μακάριος), означающее «счастливый», «удачливый», в LXX используется для обозначения того, кому даровано Богом спасение (Stanton. 1993. P. 298). Эквивалент на иврите — слово *‘ašarē*. Подобные выражения широко употреблялись в библейской традиции: напр., «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых...» (Пс 1. 1). Можно выделить 2 разновидности «макаризмов» (Allison. 1999). Для первой субъект является блаженным в силу имеющихся обстоятельств: «Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты!» (Пс 31. 1), для второй — по причине того, что ожидает его в будущем: «Блаженны скорбевшие о всех бедствиях твоих, ибо они возрадуются о тебе, когда увидят всю славу твою, и будут веселиться вечно» (Тов 13. 14). Блаженства II. п. относятся ко 2-му типу, они подразумевают буд. награду праведным. Первая часть каждого блаженства описывает настоящее состояние верующих, а вторая представляет грядущее благословение.

Обетования Царства в Мф 5. 3 и 5. 10 маркируют единство эсхатологической темы всего раздела. Благословения грядущего Царства не являются результатом человеческого усилия, но действием Бога. Обетования Иисуса являются не выражением жизненного опыта и не следуют из здравого смысла, но принадлежат тому будущему, когда в Царстве Божиим зло и страдание наст. времени будут побеждены.

Существует параллель между заповедями блаженства и речью Мессии в Книге прор. Исании (Ис 61. 1–7), где возвещается избавление Божию народу, благовестие нищим, утешение скорбящим, возвращение в свою землю угнетаемым. В Евангелии от Матфея Иисус, помазанный Духом Мессии (Мф 3. 16–17), исполняя пророчество Исании, провозглашает принятие Царства, утешение и обетование гонимым и страждущим. Однако смысл заповедей блаженства не сводится к утешению. Они представляют собой программное заявление, раскрывающее содержание праведности, к-рую Господь ожидает от избранного на-

рода. Иисус утверждает, что исполнение завета с Богом заключается в смирении, кротости, милосердии, поддержании мира, чистоте сердца, верности Богу.

**II.** Благословение учеников Иисуса (5. 11–16). После заповедей блаженства, в к-рых речь шла о праведниках вообще, Иисус провозглашает блаженными учеников, слушающих Его проповедь (5. 11–12), что выражается в переходе от 3-го лица («они») ко 2-му («вы»). Ученики будут гонимы и претерпят злословие «за Иисуса», подобно древним пророкам, пострадавшим за верность Богу, и обретут награду пророков. Метафоры соли и света выражают призвание учеников, обладающих праведностью, — без праведности они станут бесполезны для Промысла, как соль, утратившая свое характерное свойство (5. 13), призвание же их в том, чтобы открыть миру Бога и прославить Его через праведные дела (Мф 5. 14–16).

**Исполнение закона.** Разд. Мф 5. 17–48 состоит из 2 частей. В первой раскрывается отношение Иисуса к закону Моисея (5. 17–20); затем учение Иисуса о праведности рассматривается на 6 примерах (традиционно называемых «антитезы» — противопоставления) (5. 21–48).

**I.** В Мф 5. 17–20 говорится о смысле заповедей Иисуса (5. 17–18) и об их значении (5. 19–20). В учении Иисуса о праведности раскрывается цель исполнения закона (5. 17). Закон во всей его полноте сохранит силу до конца этого мира, пока не осуществится Божественный замысел, выраженный в законе и пророках (5. 18). От исполнения заповедей Иисуса зависит место человека в Царстве Небесном (5. 19). Без следования Его заповедям войти в Царство невозможно (5. 20).

Прежде чем изложить Свое учение, Иисус объясняет, как оно соотносится с Торой — Божественным Откровением и высшим авторитетом для народа Израиля. В Мф 5. 17 содержится ключ к пониманию Его последующих слов и деяний. Он отвергает мнение о том, что Он собирается нарушить (καταλύν), т. е. отменить, заповеди Моисея, цель Его в том, чтобы исполнить (πληρώω) закон.

В одной из интерпретаций этого стиха, опирающейся на авторитет св. отцов, сказано, что закон исполнен в служении Иисуса. В Еван-

гелии Он всецело следует воле Отца Небесного, и путь праведности состоит в следовании за Ним. Слова об «исполнении закона» носят поясняющий характер по отношению к заповедям, о к-рых речь идет далее. Заповедь «не убий» запрещает убийство, но, запрещая гнев и оскорбление, Иисус раскрывает цель этой заповеди и показывает, в чем состоит ее исполнение.

Заповеди Иисуса относятся к сфере намерений человека, поэтому они не имеют юридического статуса, и соответственно в контексте Евангелия от Матфея не направлены на отмену закона. И. п. не предполагает, что правовые нормы, запрещающие убийство, прелюбодеяние и клятвопреступление, регулирующие развод и определяющие размер наказания в зависимости от преступления, должны быть упразднены.

**II.** Антитезы (Мф 5. 21–48). Иисус излагает Свое учение об исполнении закона применительно к таким вопросам, как гнев (Мф 5. 21–26), прелюбодеяние (27–30), развод (31–32), клятва (33–37), возмездие (38–42), отношение к врагам (43–48). Его заповеди приводятся во взаимосвязи с законодательными нормами Торы. Шесть раз используется формула риторического противопоставления: «Вы слышали, что сказано древним... [заповедь Торы]... А Я говорю вам... [заповедь Иисуса]». Полностью данный оборот воспроизводится только в 1-й и 4-й антитезах. Выражение «что сказано» указывает на Синайское Откровение. «Древние», к-рым были «сказаны» слова Торы, — праотцы, поколение народа, стоявшего у подножия Синая.

Форма антитезы подчеркивает, что авторитет заповедей Иисуса основан не на Торе или «предании отцов», не на пророческом видении, но на Его собственном мессианском самопонимании. В библейской традиции учение от Своего имени дает только Бог, пророки лишь транслируют Откровение. В данном тексте, как и в Мф 5. 11, Иисус поставлен выше пророка, Его личность наделена Божественным статусом.

**Дела праведности** (Мф 6. 1–18). За антитезами следуют наставления, посвященные делам личного благочестия: благотворительности, молитве и посту. Рассматривается гл. обр. вопрос намерения, лежащего в основании этих добрых дел, основной на-





фос раздела — в предостережении от тщеславия и показной праведности. В предшествующей части Н. п. говорилось о том, что следует делать, чтобы исполнить закон, здесь же речь идет о том, с каким намерением заповеди необходимо исполнять.

Приводя примеры показного благочестия, Иисус призывает избегать лицемерия, чтобы иметь награду не от людей, но от Бога (6. 1). Строфы, посвященные милостыне (6. 2–4), молитве (6. 5–6) и посту (6. 16–18), построены по принципу синтаксического параллелизма. Их последовательность прерывает наставление, посвященное вопросу о молитве (6. 7–15). Иисус предостерегает учеников от языческого отношения к богу, когда человек стремится получить желаемое путем умножения слов и восхвалений. Бог — Отец Небесный, знающий нужды Своих детей прежде их прошения у Него. В качестве образца того, о чем и как следует молиться, Иисус дает ученикам молитву Отче наш (6. 9–13).

Молитва состоит из 6 прошений, из которых первые 3 относятся к Царству Божию, а последующие — к нуждам человека, живущего перед событием наступающего Царства. Первым предметом молитвы является не желание человека, но святость *Имени Божия*, пришествие Царства Бога и осуществление Его воли. За этим следуют прошения, значимые в перспективе спасения, — о хлебе насущном, о прощении на Божием Суде и о сохранении от греха и дьявола (подробнее см. ст. *Отче наш*).

**Праведность в разных аспектах жизни** (Мф 6. 19–7. 12). Данный разд. тематически делится на 2 части, посвященные отношению к богатству (6. 19–34) и отношению к ближнему (7. 1–12).

**I. Праведность и богатство** (6. 19–34). Основная мысль Иисуса состоит в том, что во всех делах человека на первом плане должно быть собрание не земного, но небесного богатства (6. 19–24), все же необходимое для жизни ему дает Бог (6. 25–34). Для раскрытия этого тезиса Иисус использует образы земного и небесного сокровищ, глаза, как светильника для всего тела, и раба, который служит 2 господам. В жизни человека праведность должна стоять выше материальных ценностей (6. 19–20), и это определяет весь его путь («ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ва-

ше» — 6. 21). Ошибка делает невозможным служение Богу (6. 22–24). Говоря о земных нуждах человека (6. 25–34), Иисус призывает не заботиться о пище и об одежде, но прежде всего искать праведности, исполнения воли Божией, доверившись во всем Богу (6. 31–33). Его аргументация построена по принципу «от меньшего к большему»: напр., если Бог дал человеку «большее», т. е. жизнь и тело, неужели Он не позаботится о «меньшем» — чтобы у человека была возможность иметь одежду и пищу (6. 25)?

**II. В Мф 7. 1–12** рассматривается проблема отношения праведного человека к грехам и недостаткам ближних. Иисус заповедует судить о др. людях с милосердием (7. 1–2) и основное внимание обращать на собственные прегрешения, только тогда можно помочь ближнему (логия о сучке в глазе ближнего и о бревне в собственном — 7. 3–5). При этом не следует терять здравый смысл, праведность не должна быть нелепой («Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга... перед свиньями...» — 7. 6). Путь праведности будет найден, если довериться Богу в молитве («Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам...» — 7. 7–11). Общий же принцип состоит в «золотом правиле» — относиться к другим так, как хотел бы, чтобы относились к тебе (7. 12). «Золотое правило» подводит итог изложенному в проповеди Иисуса учению о праведности.

**Эпилог** (Мф 7. 13–27). В притчах заключительной части учение Иисуса о благословении праведных, описанное в стихах 5. 3–16 вводной части Н. п., дополняется наставлением об эсхатологическом суде над нечестивыми. Заключительный раздел состоит из 4 перикоп: о 2 вратах и путях (7. 13–14); о лжепророках (7. 15–20); об эсхатологическом суде (7. 21–23); о 2 строителях (7. 24–27). Основные тезисы этого раздела можно представить следующим образом: путь праведности в мире кажется странным и непонятным, но именно он ведет к жизни («тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и многие находят их» — 7. 14). На этом пути следует избегать лжепророков, которые могут привести к погибели (7. 15–20). Чтобы войти в Царство Небесное, недостаточно быть учеником Иисуса, необходимо испол-

нять волю Отца Небесного (7. 21–23). Принявший слова Иисуса устоит на Божием Суде (как благообразный человек, строивший дом на камне), а нарушивший — потерпит крах (7. 24–27). Завершается Н. п. описанием реакции народа (7. 28–29). Учение Иисуса не вызывает у слушающих однозначного принятия или, наоборот, отторжения, оно воспринимается с испугом, недоумением. Людей поражает не содержание проповеди, не притчи или гипербола, но власть (*ἐξουσία*), с которой Иисус излагает Свое учение. В еврейской, как, вероятно, и в любой др. религ. культуре, «книжник» призван учить не от своего имени, но ссылаясь на Божественное Откровение или предание, мнение авторитетных отцов. В Н. п. Иисус действует как «имеющий власть» объявлять Божий закон и вершить последний суд над миром.

Д. Б. Осипов

**Соотношение Н. п. и Равнинной речи.** Сравнительный анализ этих текстов имеет большое значение для понимания источников и истории традиции, которая лежит в их основе. Почти все стихи Рр входят в состав Н. п., кроме провозглашения «горя» (Лк 6. 24–26), 2 кратких притч (Лк 6. 39–40) (они имеют соответствие в Мф 10. 24–25; 15. 14) и изречения Лк 6. 45. Порядок их расположения почти идентичен, за исключением «золотого правила» (у Луки оно стоит после заповедей о любви к врагам, а у Матфея — в конце проповеди).

Вместе с тем различия между Н. п. и Рр значимы. Второй текст существенно короче Н. п., составляет менее четверти объема Н. п. Кроме того, большинство стихов в составе 2 текстов хотя и имеют сходное содержание, отличаются по формулировке. По данным Т. Бергеманна, идентичны лишь 34% слов (145 из 422 совпадают, 277 различаются) (*Bergemann*. 1993. Р. 229–236).

Сходство и различие Рр и Н. п. прослеживаются также и в отношении общего контекста, композиции и содержания (*Иларион (Алфеев)*. 2016. С. 19–28). Так же, как и в Евангелии от Матфея, Иисус адресует Рр Своим ученикам в присутствии народа (Лк 6. 17–20). Отличие, однако, в том, что у Луки этот текст предваряет эпизод избрания из числа учеников 12 апостолов (Лк 6. 12–16), а у Матфея он расположен после



Н. п. (Мф 10. 1–4). Различается место произнесения проповеди: у Матфея Иисус учит сидя на горе (Мф 5. 1–2), а у Луки — сойдя с горы и став на «ровном месте» (Лк 6. 17).

Композиционно оба текста относятся к типу советательной речи. Они имеют сходные введение (заповеди блаженства) и заключение (притча о 2 строителях). Однако Рр устроена значительно проще: она состоит из 3 разделов и в ней отсутствует *propositio* — четко выраженный главный тезис (Baasland. 2015. Р. 37).

Бец представил структуру Рр следующим образом (Betz. 1995, Р. 50–58): *exordium* (Лк 6. 20b – 26) — благословения праведным и горе печесивым; основная часть (Лк 6. 27–45) — заповеди о любви к врагам и о неосуждении; *peroratio* (Лк 6. 46–49) — предостережение. Также возможно членение этого текста исходя из вводных формулировок, посредством которых Иисус Христос начинает благословения, заповеди и притчи (ср.: Лк 6. 20, 27, 39). Соответственно уже К. Ф. Г. Хайнрици обозначал разделы Рр как «пророчество» (Лк 6. 20–26), «учение мудрости» (Лк 6. 27–38) и «притчи» (Лк 6. 39–49) (Heinrichi. 1900. Bd. 1. S. 43–44).

Центральная тема Рр — милосердие (*οἰκτιρῶν* — Лк 6. 36). Во введении Иисус провозглашает пришествие Царства Небесного, Божие милосердие к нищим, алчущим, плачущим и гонимым (Лк 6. 20–23) и Суд Божий над тем, кто, имея рядом с собой страждущих, не проявил к ним милосердия, но богат, пресыщен и всем доволен и о ком все говорят хорошо (Лк 6. 24–26). В основном разделе раскрывается призыв к милосердию, к-рое выражается в любви к врагу (Лк 6. 27–36) и в неосуждении, снисхождении к недостаткам ближнего (Лк 6. 37–42). На призыв уподобиться в милосердии Отцу Небесному приходит кульминация Рр (Лк 6. 36). Завершается текст эсхатологическим предупреждением (Лк 6. 46–49): критерием Божия Суда является не одно только слушание, но и исполнение заповеди Иисуса о милосердии.

Для Рр характерны общие с Н. п. эсхатологическая направленность, указание на центральное значение личности Иисуса (Лк 6. 22, 46) и тема уподобления Отцу Небесному в милосердии. Однако в то время как Рр посвящена отношению к ближ-



Проповедь Иисуса Христа.  
Миниатюра из Лекционария.  
3-я четв. XI в.  
(Ath. Dionys. 587. Fol. 118)

нему, замысел Н. п. значительно шире. Матфей раскрывает темы отношения к Богу и закону, к-рые практически отсутствуют в Рр. Не случайно центральным понятием Н. п. является *δικαιοσύνη* — праведность, охватывающая все стороны жизни. Вероятно, этим обусловлено различие в расстановке акцентов: у Луки стоит призыв «будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк 6. 36), а у Матфея — «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5. 48) (Иларион (Алфеев). 2016. С. 288). Кроме того, заповеди блаженства, к-рые в Рр имеют характер утешения и обетования, в Н. п. получают подчеркнутое нравственное содержание, что видно уже в использованных обращениях: «нищие духом» вместо «нищих», «алчущие и жаждущие правды» вместо «алчущих».

Указанные различия между текстами в научной лит-ре принято объяснять редакторской деятельностью одного или обоих евангелистов. Как правило, исследователи предпочитают видеть в роли редактора именно Матфея. Для этого приводят как минимум 3 основания: Н. п. имеет более сложную и упорядоченную структуру по сравнению с Рр; она содержит большое количество дополнительного материала; при этом текст Матфея, за немногими исключениями, строго следует за текстом Луки: порядок логий в версии Луки в целом остается неизменным, и именно они дополняются новым материалом. Версия, представленная у Луки, соответственно часто считается оригинальной и известной обоим евангелистам, а значит, достаточно четко передающей текст из источника логий Q.

В лит-ре наиболее распространены 3 варианта решения проблемы взаимосвязи Н. п. и Рр, но каждый из них не лишен недостатков.

1. Эти тексты — 2 различные проповеди Иисуса, память о к-рых сохранило предание (Aug. De cons. evang. II 19. 44–46). Согласно такому предположению, Иисус произнес обе проповеди в разных обстоятельствах, и Евангелия от Матфея и от Луки передают текст проповедей, записанный на основании свидетельств очевидцев. Совпадения между Н. п. и Рр в этом случае можно было объяснить тем, что Проповедник мог обращаться в разных ситуациях к одним и тем же ключевым образам. Находят объяснение также различия в контексте и в формулировках Н. п. и Рр (Матфей либо пересказ др. традицию, устную или письменную, либо записал иной вариант речи Христа, к-рый Он произнес в др. обстоятельствах и перед другой аудиторией), но их глубокое структурное единство, соответствие последовательности и содержания их материалов остаются без объяснения. Данная т. зр. интересна тем, что она не обязывает исследователя восстанавливать дополнительные источники, инкорпорируемые Матфеем в текст Q, и не заставляет рассматривать Н. п. как плод лит. творчества Матфея.

Вместе с тем исследователи часто отмечают, что аргументы против того, что Н. п. и Рр можно считать 2 вариантами одной и той же проповеди, произнесенной Иисусом в разных обстоятельствах, дают именно результаты сравнения заповедей блаженства в обоих текстах. Рр затрагивает конкретные социальные проблемы, Н. п. сосредоточена исключительно на нравственной проблематике. Первая заповедь блаженства в Рр (Лк 6. 20) в ранних рукописях фигурирует как «Блаженны нищие»; «нищие духом» — более поздняя гармонизация по аналогии с Евангелием от Матфея. Достоверность этой реконструкции подтверждается тем, что далее в Рр появляется противоположное утверждение: «Горе вам, богатые» (Лк 6. 24), к-рое в Н. п. отсутствует. Кроме того, последующие заповеди блаженства также эксплицитно указывают на социальную реальность: «Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь» (Лк 6. 21). В Н. п. парал-



дельная логия Иисуса имеет этическое и мировоззренческое содержание («блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» — Мф 5. 6). Существуют теории лит. взаимосвязи между Рр и Н. п.

2. Рр — результат сокращения Н. п. Эта гипотеза предполагает использование Лукой Евангелия от Матфея (гипотеза Фаррера—Гоулдера, подробнее см. в ст. *Евангелие*). В данном подходе проблемой является объяснение мотивации Луки: зачем ему потребовалось дробить риторическое единство Н. п. на ряд поучений и сокращать Н. п.?

3. Рр и Н. п. восходят к общему письменному источнику на греческом языке — источнику логий Q, который евангелисты использовали независимо друг от друга. Содержание и структуру речи Иисуса в Q лучше отражает Рр, а Н. п. соответственно является результатом увеличения этого текста за счет искусного включения др. поучения Иисуса из Q. Данная гипотеза имеет наибольшее распространение, она объясняет причины структурного единства 2 текстов и особенности редактирования материала евангелистами.

Открытыми остаются вопросы о языковых расхождениях в текстах, и их трудно объяснить допущением общего лит. источника. Поэтому существует много вариантов, комбинирующих данные подходы. Так, Бец считает, что Н. п. и Рр отражают разные типы религ. традиции (разные редакции Q), каждый из к-рых старше собственного богословия евангелистов. Н. п. «содержит последовательную иудео-христианскую теологию более раннего по отношению к Матфею периода: теологию, остающуюся в контексте иудаизма». Эта теология не совпадает с ответами Матфея на вопрос о соотношении христианства и иудаизма (восходит к идеологии Иерусалимской общины). Дидактическая задача Рр находится в большем соответствии с идеями Луки, чем Н. п. — с идеями Матфея, однако и она «укоренена в предшествующей Луке греческой мысли». Принимая гипотезу 2 источников и считая, что в большинстве случаев она дает наиболее убедительное объяснение наличию параллельных мест у Матфея и у Марка, Бец допускает, что оба евангелиста работали с разными редакциями Q, отражающими разные типы традиции, и именно к этим редакциям

восходят тексты Н. п. и Рр (Betz. 1995. Р. 44–45).

Независимо от того, в какой мере исследователи принимают тезис о редакторской деятельности Матфея, невозможно игнорировать тот факт, что евангелист выделил в своем тексте 5 пространственных речей Иисуса и завершил их одной и той же формулой («Когда окончил Иисус...», ср.: Мф 7. 28–29; 11. 1; 13. 53; 19. 1; 26. 1) (см. в ст. *Матфей*, евангелист, разд. «Евангелие от Матфея»). Н. п. открывает серию этих речей, и уже это ее положение отражает авторский замысел евангелиста. Т. о., сам факт редакторской работы евангелиста с имеющимися у него свидетельствами, устными или письменными, представляется очевидным, хотя границы этой работы при совр. состоянии источников не могут быть строго установлены. Рр у Луки имеет завершительную формулу, соотносящуюся с окончаниями 5 речей у Матфея: «Когда Он окончил все слова Свои...» (Лк 7. 1). Данная формула не относится к прямой речи Иисуса, и ее появление у обоих евангелистов нельзя объяснить тем, что они были очевидцами Его проповеди или передавали свидетельства очевидцев. Тезис об использовании евангелистами общего источника был бы более простым объяснением этого совпадения.

**М. Г. Калинин, Д. Б. Осипов**

#### Основные мотивы интерпретации

**Н. п.** Уже на уровне композиции Н. п. содержит указание на 2 важнейшие задачи, к-рые она призвана решить, — положительную и отрицательную. С одной стороны, Н. п. представляет собой квинтэссенцию нравственного учения Иисуса так, как видит ее Матфей. С др. стороны, она представляет собой полемический текст, направленный против этики современного Иисусу и/или автору Евангелия раввинистической традиции, а в более широком смысле — против традиционности вообще как критерия этики.

Первая часть Н. п. — последовательность из 9 заповедей, имеющих единообразную структуру — представляет собой аллюзию на декалог (см. *Десять заповедей*), к-рая подчеркнута предваряющим Н. п. указанием на то, что перед ее произнесением Иисус «взошел на гору» (Мф 5. 1). Заповеди блаженства — это ответ на декалог, выстроенный с позиций самодостаточного нравственного учения, не пугающегося в оправда-

нии ветхозаветными предписаниями. Даже если согласиться с тем, что основным источником большинства заповедей блаженства были изречения из псалмов и пророческих текстов (Луц. 2014. С. 71–90; ср., в частности: Мф 5. 5 и Пс 36. 11; Мф 5. 4 и Ис. 61. 2–3; это касается и самой формы заповедей блаженства, вос-



Нагорная проповедь.  
Ксилография Л. Крапха Старшего.  
1582 г.

(Музей герц. Антона Ульриха,  
Брауншвейг)

ходящей к ветхозаветному 'ašarê, ср.: Пс 1. 1), показательно отсутствие в этих заповедях сколько-нибудь очевидных отсылок к Торе. Отношения между Богом и человеком в этих заповедях выстраиваются с новых позиций: человек не получает предписаний выполнять конкретные действия; он не получает угрозы в ответ на невыполнение заповедей; в них отсутствуют к.-л. предписания, связанные с обрядовой деятельностью, а также предписания, регулируемые отношениями родства или юридическим статусом человека. Единственным критерием, имеющим к.-л. значимость для заповедей блаженства, оказывается отношение человека к Богу, и ответствен за это отношение только сам человек. Ни одна из заповедей блаженства не может быть перенесена в сферу коллективной ответственности, в т. ч. и последние 2, предметом к-рых становится готовность человека пострадать за правду и за Самого Христа. Бог упоминается в этих заповедях только 2 раза, и Он выступает здесь не субъектом наказания, не Тем, Кто влияет на человеческую историю и Чьи действия требуют человеческой



благодарности. Бог в Н. п. не описывается, Он не выступает субъектом ни одного высказывания (все обетования буд. награды выражены пассивными глагольными формами или именными предложениями), упоминания о Нем даны в неассертивных контекстах. О Боге сообщается как о ценности, значимость которой не нуждается в доказательстве. При этом тип религ. мышления, открываемый Н. п., исключает представление о Боге как о безликом благе. Н. п. предполагает полное и безусловное доверие Богу (Мф 6. 25–34), Который заботится о Своем творении, как отец о детях (7. 7–11), и знает о нужде каждого человека (6. 8). Показательно, что и здесь свойства Бога описываются исходя не из текста ВЗ, а из общих наблюдений и бытовых образов. Даже использование раввинистического принципа *qal wā-homer* (от легкого к трудному) в Мф 6. 26, 30 не делает изложение Матфея более традиционным, ибо не связано с выведением галахических правил и с истолкованием Свящ. Писания.

Заповеди блаженства представляют собой положительное изложение этики Иисуса. В них не содержится ни одного эксплицитного полемического высказывания, но само это обстоятельство — отсутствие какого бы то ни было упоминания этики декалога — придает им сильную полемическую направленность.

Она не отменяется утверждением в Мф 5. 17–18 о том, что Иисус пришел «не нарушить, но исполнить» закон. Такая постановка вопроса еще до прямых полемических антитез Н. п. указывает на то, что ее содержание не может быть выведено ни из Торы, ни из ориентированного на нее раввинистического предания. Более того, заявление Иисуса о том, что Он пришел исполнить закон, само по себе отрицает предыдущие попытки его истолкования как несостоявшиеся. Н. п. — это не толкование закона и не рецепция предания, это вызов, который можно принять или отвергнуть и который — в самой постановке вопроса — исключает возможность казуистической интерпретации.

В Мф 5. 20 полемика с евр. традицией впервые выражается прямо: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное». Раввинистическая тра-

диция оценивается здесь не с т. зр. ее корректности в истолковании закона, а с т. зр. ее соответствия эсхатологической перспективе. Единственным критерием оценки этого соответствия оказывается слово Самого Иисуса, к-рое, как и образ Бога в заповедях блаженства, не пуждается в дальнейшем обосновании. Это представление о слове Иисуса обобщено в последнем стихе Н. п.: «Он учил их, как власть имеющий» (Мф 7. 29) — и проходит через весь текст Н. п. (не случайно именно личное отношение к Иисусу, Посланнику Бога, становится кульминацией заповедей блаженства — см.: Мф 5. 11). Непосредственно за апофегмой Мф 5. 20 следует серия из 6 антитез (Мф 5. 21–48), 4 из к-рых непосредственно отсылают к текстам ВЗ (ср.: Мф 5. 21 и Исх 20. 13; Мф 5. 27 и Исх 20. 14; Мф 5. 31 и Втор 24. 1; Мф 5. 38 и Исх 21. 24), в т. ч. к 2 заповедям из декалога. Иисус указывает на то, что эти заповеди не достигают цели, ибо их исполнение недостаточно для достижения совершенства. Человек призван соответствовать в своих поступках не религ. предписаниям, а Богу, действия Которого описаны универсалистски, без внимания к национальным интересам раввинистической (и во многом ветхозаветной) традиции: «Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф 5. 45).

Разрыв с традицией, полагавшей своей главной задачей соблюдение Торы, переходит и в сферу социального религ. поведения. Человек не должен оценивать свою религ. жизнь исходя из мнения окружающих, прежде всего носителей традиц. представления о ее формах (Мф 6. 1–6, 16–18). Отношение к обрядовым предписаниям, предложенное Иисусом, исключает возможность социального одобрения их мотивировки и тем более цели. Личные отношения с Богом поставлены выше любых форм коллективной религиозности: отношения человека с его Небесным Отцом — это тайна (ср.: Мф 6. 6). Вероятно, именно на эту тайну указывает изречение о святине и жемчуге в Мф 7. 6, к-рое создавало трудности для интерпретации уже в раннехрист. традиции (ионимание Мф 6. 6 в евхаристическом



«Не судите да не судимы будете...».

Роспись и. св. Троицы  
в Никитских, Москва. 1653 г.

смысле, известное из «Дидахе» 9. 5, свидетельствует о том, что значение этого выражения в контексте самой Н. п. оказалось не востребуемым).

Представление о награде подвергается в Н. п. резким ограничениям: человек не может надеяться на конкретные виды воздаяния за конкретные поступки. Уподобление Богу, одинаково оказывающему милость праведным и неправедным (Мф 5. 45), исключает категорию справедливости из числа критериев, к-рыми мог бы воспользоваться человек при оценке своей жизни. Упоминание о *геенне* в Мф 5. 29–30 — это не предостережение, а точка отсчета для человека, к-рый оценивает свои поступки в перспективе вечности. Все рассуждение (Мф 5. 29–30 о соблазнах глаза и руки) представляет собой гиперболу, исключаящую возможность компромисса между делами человека и не соответствующим им образом мыслей.

Запрет на осуждение других (Мф 7. 1–5) продолжает мысль о личной ответственности человека перед Богом, раскрытую в 6-й гл. Евангелия от Матфея. Никто не может взять на себя эту ответственность и оценивать жизнь др. человека. В выражении этой мысли Иисус вновь использует гиперболу (Мф 7. 5: «Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, [как] вынуть сучок из глаза брата твоего»), демонстрирующую парадоксальность ситуации, когда один человек выражает готовность вынести суждение за другого. Вместе с тем Н. п. содержит



подробные предписания относительно оценки тех людей, к-рые выполняют учительную роль в церковной общине (Мф 7. 15–20). Как и антифезы Н. п. (Мф 5. 21–48), эти предписания указывают на необходимость полного соответствия образа мыслей поступкам человека; однако если в антифезах поступки служили отправной точкой рассуждения, то в Мф 7. 15–20 они становятся способом проверки человека, претендующего на звание пророка (здесь, очевидно, отразилась практика одной из раннехрист. общин, ср.: *Didache*. 11. 3–12). Но и это предписание в итоге становится направленным на самого читателя, к-рый должен использовать его как критерий оценки собственной жизни (Мф 7. 21–23). Это предписание продолжает притчу о доме, построенном на песке и на камне (Мф 7. 24–27), завершающая Н. п. и подводящая ей итог.

М. Г. Калинин

### Экзегеза Н. п. в древней Церкви.

**Обзор основных источников.** Обращения к тексту Н. п. в христ. сочинениях апостольского периода (кон. I — нач. II в. по Р. Х.) практически не содержат прямых цитат из нее, отдельные ее стихи, в т. ч. содержащие и заповеди блаженств, никогда не приводятся полностью. Так, напр., в «Учении 12 апостолов» содержатся в основном парафразы слов Н. п., вводящие и завершающие учение этого памятника о 2 путях (см., напр.: Мф 5. 44 и *Didache*. 1. 3; полный список см.: SC. 248. P. 212). Также ряд аллюзий на текст Н. п. обнаруживается в «Послании Варнавы» (напр., Мф 5. 3, 8 и *Barnaba*. Ep. 19. 7; см. полностью: SC. 172. P. 224), преимущественно не прямые цитаты представлены и у сщмч. Иустина Философа (*Iust. Martyr*. I Apol. 16). Практически все сохранившиеся цитаты из Н. п. в творениях мужей апостольских приводятся в отличном от евангельского текста виде (см., напр., составную цитату у сщмч. Поликарпа Смирнского: «Блаженны бедные и гонимые за правду, ибо их Царствие Божие» (ср.: Мф 5. 7 — *Poly carp*. Ad Phil. 3. 5)). Более точное и прямое цитирование Н. п. отмечается только с кон. II — нач. III в. (напр.: *Tertull*. Adv. Marcion. IV 14–17 и *Iren*. Adv. haer. IV 12–16), к ее тексту часто обращается Климент Александрийский (см. указатель цитат: GCS. Bd. 39. S. 11–12, 15), у к-рого встречается краткое истолкование боль-

шей части заповедей блаженств (см.: *Clem. Alex. Strom*. IV 6. 36–40).

Тем не менее очевидно, что никакая др. часть Евангелия от Матфея не цитировалась и не толковалась больше всего в раннехристианской письменности, как Н. п.: см., напр., роспись ок. 5 тыс. обращений к тексту Н. п. по Мф 5–7 у авторов II–V вв. (*Biblia patristica*. Vol. 1. P. 232–246; Vol. 2. P. 243–254; Vol. 3. P. 230–236; Vol. 4. P. 217–220; Vol. 5. P. 256–263; Vol. 6. P. 181–187; Vol. 7. P. 152–154) и 651 отсылку к ее тексту по Лк 6. 17–49 (*Ibid*. Vol. 1. P. 334–339; Vol. 2. P. 310–311; Vol. 3. P. 295–294; Vol. 4. P. 249; Vol. 5. P. 292–293; Vol. 6. P. 229–228; Vol. 7. P. 164).

Темы Н. п. во многом определили содержание проповедей, писем, посланий и др. жанров назидательной лит-ры. Тем не менее в греч. и лат. христ. экзегетической традиции Н. п. или заповедям блаженств посвящено лишь небольшое количество сочинений. Основные систематические толкования Н. п. сохранились в рамках комментариев на Евангелия от Матфея и Луки в соответствующих главах этих сочинений (Мф 5–7; Лк 6. 17–49). При этом особое внимание древние экзегеты обращали именно на заповеди блаженства (Мф 5. 3–12; Лк 6. 20–24).

В одном из древнейших комментариев на Евангелие от Матфея, принадлежащем Оригену (25 книг) (ок. 244–249), первые 9 книг, содержащих истолкование Н. п., утеряны, сохранились лишь 74 фрагмента 2-й книги, включающие ее отрывочные истолкования (*Orig. Fragm.* in *Matth*. 79–153 // GCS. Bd. 41/1. S. 47–76). Также под именем Оригена сохранился ряд гомилий на Н. п. по Евангелию от Матфея, вероятно ему не принадлежащих: *Idem*. Hom. 3 in *Matth*. 5. 43 sq. // PLS. 4. Col. 859–866; *Idem*. Hom. 4 in *Matth*. 6. 15–19 // *Ibid*. Col. 866–872; *Idem*. Hom. 5 in *Matth*. 7. 15–21 // *Ibid*. Col. 872–927. В его комментарии на Евангелие от Луки, состоящем из 39 гомилий, текст толкования на Н. п. также отсутствует, Ориген обращается к Лк 6. 21, 24, 43 только во фрагментах (*Idem*. *Fragm.* in *Luc*. 110–112).

Первый полностью сохранившийся последовательный комментарий на Евангелие от Матфея на лат. языке, включающий разд. Н. п., принадлежит свт. Иларию Пиктавийскому и, возможно, был написан ок. 353–355 гг. (*Hilar. Pict.* in *Matth*. 4–6 //

SC. 254. P. 120–178). В качестве авторитетных авторов для него выступали Тертуллиан и сщмч. Кириан Карфагенский, его краткое истолкование носит преимущественно букв. характер, представляющий собой нравственно-назидательную парафразу евангельского текста.

Единственным подробным сочинением на греч. языке, посвященным истолкованию заповедей блаженств, является сочинение свт. Григория Нисского «О блаженствах» (ок. 387). Оно содержит оригинальные для святоотеческой традиции интерпретации, состоящие из отвлеченных рассуждений философского характера, и рассматривающие текст заповедей как основу для описания пути духовного восхождения к Богу по ступеням евангельских добродетелей (*Greg. Nyss. De beat*. 1–8 // GNO. Vol. 7. Pars 2. P. 75–170).

Произнесенные ок. 390 г. «Беседы на святого евангелиста Матфея» свт. Иоанна Златоуста представляют собой полностью сохранившийся древнейший и наиболее полный комментарий на греч. языке; истолкованию Н. п. здесь посвящены 10 гомилий (*Ioan. Chrysost.* in *Matth*. 15–25 // PG. 57. Col. 223–334). Сочинение содержит в основном буквально-нравственную интерпретацию Н. п. Подобный подход определяется преимущественно апологетическим характером этого труда: истолкование Н. п. направлено против дуалистических воззрений гностиков и манихеев, отвергающих Единого Творца и Его провиденциальное действие в обоих Заветах. К тексту Н. п. свт. Иоанн обращается в ряде проповедей на отдельные стихи (не изданы: in illud: *Diligite inimicos uestros* (Мф 5. 44) — CPG, N 4902; in illud: *Cum oratis, nolite* (Мф 6. 7) — CPG, N 4994; in illud: *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum* (Мф 6. 14) — CPG, N 5019; in illud: *Nolite thesaurizare nobis thesaurus in terra* (Мф 6. 19–20) — CPG, N 4743; а также in illud: *Attendite ne elemosynam* (Мф 6. 1–4) // PG. 59. Col. 571–574; CPG, N 4585). Также комментарий на Н. п. содержится в приписанном свт. Иоанну «Незавершенном сочинении на Евангелие от Матфея» на латинском языке (*Opus imperfectum in Matthaeum*. 9–20 // PG. 56. Col. 679–747), которое создано, по всей видимости, арианским автором 2-й или 3-й четв. V в. (CCSL. 87B. P. V).



К истолкованию отрывков Н. п. (в т. ч. и ряда стихов из Евангелия от Матфея) обращается свт. Амвросий Медиоланский в «Изъяснении Евангелия от Луки» (ок. 389–392) (*Ambros. Mediol. In Luc. V 46–82 // SC. 45. P. 200–213*). Это не строгий последовательный комментарий: толкование строится от 1-го лица в виде молитвенного поэтического собеседования с Христом, основанного на символическом прочтении евангельского текста. Возможно, отдельные идеи свт. Амвросия оказали влияние на сочинение блж. Августина, от которого сохранилось 1-е полное истолкование Н. п. «О проповеди Господа на горе» на лат. языке в 2 книгах (посвященных соответственно Мф 5 и Мф 6–7) (ок. 392–396) (*Aug. Domin. in Mont. // CCL. 35. P. 1–188*). Одна из побудительных причин появления этого труда — необходимость борьбы с магией, для лидера которых принципиальную роль играло истолкование вырванных из контекста пассажей Н. п. в подтверждение своего учения радикального дуализма. Сочинение блж. Августина оказало влияние на все средневек. лат. комментарии на Н. п. вплоть до работ Фомы Аквинского. К истолкованию отдельных слов Н. п. блж. Августин обращается в ряде других проповедей (*Aug. Serm. 53–55, 60, 61, 109*) и в соч. «Вопросы на Евангелие» в разделе, посвященном Евангелию от Луки (*Idem. Quaest. evang. II 8–10 // CCL. 44B. P. 51–53*).

Ок. 398 г. появляется краткое истолкование Н. п., содержащее наряду с буквальными большое количество символических интерпретаций, принадлежащее блж. Иерониму (*Hieron. In Matth. I 415–1045 // CCL. 77. P. 23–47*).

К подробному истолкованию Н. п. по Мф 5–7 обращается в кон. IV в. Хроматий, еп. Аквилейский, в «Трактае на Евангелие от Матфея», созданном на материале проповедей (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17–36 // CCL. 9A. P. 268–375*). В трактате прослеживается существенное влияние трудов свт. Иоанна Златоуста, блж. Иеронима, свт. Амвросия Медиоланского, свт. Илария Пиктавийского и Венанция Фортуната. Кроме того, истолкованию евангельских блаженств посвящена его проповедь «О восьми блаженствах» (*Idem. Sermo de octo beatitudinibus // Ibid. P. 175–180*).

В нач. VIII в. толкование Н. п. по Евангелию от Луки пишет св. Беда Достопочтенный (*Beda. In Luc. II // CCL. 120. P. 136–153*), комментарий носит преимущественно вторичный по отношению к предшествующим авторам характер. Также Н. п. истолковывается в анонимном компилятивном комментарии на Евангелие от Луки ирл. происхождения VIII–IX вв. (*Commentarius in Lucam. 6. 7–49 // CCL. 108C. P. 50–57*).

Н. п. стала прообразом жанра проповедей в раннехрист. лит-ре, получивших широкое распространение с IV в. Возникают гомилии, посвященные истолкованию ее отдельных стихов: напр., в V в. — архиеп. Василия Селевкийского (*Basil. Seleuc. Or. 30 // PG. 85. Col. 331–338*) или свт. Льва Великого (*Leo Magn. Serm. 95: De gradibus ascensionis ad beatitudinem // PL. 54. Col. 460–466*). Особое значение приобрело толкование Н. п., и прежде всего заповедей блаженств, в монашеской лит-ре, напр., начиная с сочинений прп. Иоанна Кассиана Римлянина (*Ioan. Cassian. Collat.*) до трудов одного из основателей зап. средневекового монашества Бернарда Клервоского (XII в. — *Bernard. Clar. In Festo omnium sanctorum. Sermo 1 // PL. 183. Col. 453–462*). Жанр евангельских блаженств привел к возникновению построенных по их модели назидательных собраний мистических и аскетических размышлений, содержащих многочисленные аллюзии на евангельские слова. Наиболее известные из них — «Блаженства» в 2 частях, состоящие из 55 и 20 глав — связаны с именем прп. Ефрема Сирина (*Ephraem Syr. Beautitudines // Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia / Dup. J. S. Assemani. R., 1732. Vol. 1. P. 282D–299B — CPG, N 3935; см. также: Greg. Nazianz. Carm. dogm. 17 (12)*).

Небольшие фрагменты толкований на Н. п. Аполлинария Лаодикийского, Феодора Гераклеяского, Феодора Мопсуестийского, свт. Кирилла Александрийского и патриарха Фотия К-польского сохранились в *катенах* на Евангелие от Матфея (*Reuss. 1957. S. 4–10, 63–72, 104–109, 164–181, 274–286*). Также во фрагментах катен известны 2 варианта соч. «Комментарий на Евангелие от Луки» свт. Кирилла Александрийского, содержащего фрагменты, посвященные истолкованию Н. п. (*Cyr. Alex. Commentarii in Lucam //*

*Reuss. 1984. S. 65–72, 258–262*). Сохранился сир. перевод этого комментария (*Cyr. Alex. In Luc. 27–28, 32–34 // CSCO. T. 140. Syr. 70. P. 22–25, 28–39*).

Истолкование Н. п. содержится в сохранившемся преимущественно на арм. языке «Комментарии на Диатессарон» прп. Ефрема Сирина (*CSCO. T. 137. Arm. 1. P. 53–64*). Фрагментарное толкование Н. п. содержится в другом Комментарии на Евангелие от Луки на арм. языке — под именем прп. Ефрема Сирина, вероятно, ему не принадлежащем (*CSCO. T. 291. Arm. 5. P. 5, 9, 38, 44*). На сир. языке также сохранился Комментарий на Евангелие монофизитского богослова Дионисия бар Салиби (XII в.), где последовательно истолковывается Н. п. (*CSCO. T. 85. Syr. 40. P. 149–184; T. 114. Syr. 61. P. 260*).

**Значение Н. п. в древней Церкви.** Обращение раннехрист. авторов к тексту Н. п. как к авторитетному источнику христ. вероучения было определено прежде всего апологетической целью в контексте нападок на церковную доктрину со стороны представителей еретических учений. Авторам древней Церкви не было присуще представление о том, что нравственная высота учения Н. п. относится лишь к некоторому буд. временному периоду, когда Христос утвердит Свое Царство на земле; ее текст стал классическим выражением христ. учения, предлагающего верующим путь исполнения этих заповедей в повседневной жизни. Практически все церковные авторы подчеркивают универсальный характер Н. п., воспринимая ее не как некое иносказание для избранных, но как актуальный пример совершенной модели для устройства христ. жизни согласно учению Христа. Евангельский призыв к совершенной жизни подразумевал участие каждого христианина в исполнении этих заповедей, обращенных ко всем, а не только к узкому кругу избранных, вставших на путь аскетического совершенствования. Свт. Иоанн Златоуст специально делает акцент на том, что слова Н. п. относились не только к ученикам: «Когда же ты слышишь слова: «учил их», не думай, что Он говорит только к ученикам Своим, но что через учеников говорит и ко всем... говорит не к ним одним, но через них и ко всей вселен-





Проповедь Иисуса Христа.  
Роспись кафоликона монастыря Протат  
на Афоне. Нач. XIV в.  
Мастер Мануил Панселин

ной» (Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 1). Неверие в возможность исполнять заповеди блаженства и др. установления Н. п. происходит из-за того, что люди мало делают для этого. Всегда есть примеры тех, к-рые исполняют представленное в Н. п. учение Христово, несмотря на его сложность (Ibid. 21. 4). Возможно, малая распространенность трудов раннехрист. авторов по истолкованию Н. п. указывает на то, что ясная простота в изложении этих заповедей обладала наглядной убедительной силой, которая, меняя жизнь христианина, восполняла общечеловеческое стремление к высочайшему уровню праведной жизни согласно евангельским добродетелям. Господь в Н. п. врачует прежде всего страсти сердца, так что в каждой заповеди Его «слово из глубины сердца вырывает дурные корни и тем очищает от произрастания терний» (Greg. Nyss. De beat. 6 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 147).

Место провознесения Н. п., согласно раннехрист. авторам, — возможно, гора Фавор (Hieron. In Matth. 5. 1–2) или Елеонская гора — получает в христ. традиции символическую интерпретацию. Восхождение на гору во время проповеди указывает на то, что Господь собирается привести Своих учеников от земного к небесному, а рощи оливков на склоне горы символизируют дар Божия милосердия (Chromat. Aquil. Tract. in Matth. XVII 1. 1–2). Образ горы отсылает к дарованию заповедей Моисею на горе Синай (ср.: Исх 19. 3, 12), тем самым показывая единый замысел Единого Бога, Творца обоих Заветов (Aug. Domin. in Mont. I 1. 2; Chromat.

Aquil. Tract. in Matth. XVII 1. 3–4; Leo Magn. Serm. 95. 1).

**Истолкование евангельских блаженств как системы.** В толкованиях отцов древней Церкви каждое блаженство обладало доступным для понимания универсальным значением; это тот случай, когда духовный смысл этих заповедей тесно переплетен с прямым, поэтому истолкование преимущественно носило буквально-нравственный характер. Следование заповедям блаженств открывало путь к пониманию христ. счастья, когда живущий по ним христианин постигает тайну Божественной радости следования за Христом. В то же время отдельные авторы стремились рассматривать эти заповеди как целостную систему последовательного достижения духовного совершенства.

Уже Ориген считал, что блаженства — указания на жизнь Христа, Который Сам служит воплощением данных в них идеалов жизни христианина. Иисус Христос подтвердил учение блаженств, продемонстрировав исполнение этих заповедей в Своей жизни. В подтверждение блаженства о плачущих Христос оплакивает Иерусалим (ср.: Лк 19. 41–44); благословляя кротких (Мф 5. 5), Он добавляет: «Я кроток и смирен сердцем» (Мф 11. 29). О Спасителе как о Миротворце говорится, что Он «есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф 2. 14–16). Он исполняет 8-ю заповедь (Мф 5. 10) — «никто не перенес такое преследование за правду, как Господь Иисус, распятый за наши грехи» (Orig. Hom. in Luc. 38. 1–2).

По всей видимости, свт. Григорий Нисский был первым, кто истолковывал блаженства как 8 мистических стадий восхождения христианина вместе с Богом Словом от земных понятий «к духовной горе высшего созерцания» (εις τὸ πνευματικὸν ὄρος τῆς ὑψηλῆς θεωρίας — Greg. Nyss. De beat. 1 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 77). Соблюдение в жизни заповедей блаженств предполагает последовательное восхождение человека по ним, как по ступеням (Idem. 2 // Ibid. P. 89). Это представление о системе блаженств как о лестнице, восходящей от земли к небу, основано на рассказе о видении ветхозаветного патриарха Иакова (Idem. 5 // Ibid. P. 124). Подчеркивая символичность числа 8, свт. Григорий видит в последней за-

поведи, называемой им вершиной всех блаженств, указание на «восстановление [ἀποκατάστασις] к исцелению тех, кто подняли под рабство и из рабства призваны вновь в Царство». Число заповедей как символически указывает на ветхозаветные обряды очищения и обрезания, совершаемые на 8-й день в ВЗ, так и таинственно означает день воскресения (Idem. 8 // Ibid. P. 161–162). И первое и последнее блаженство, обрамляя остальные, находятся во взаимной связи между собой, следуя к одной цели — к Царству Небесному (Ibid. P. 163).

Свт. Амвросий Медиоланский замечает, что 8 блаженств в Евангелии от Матфея заключают в себе 4 из Евангелия от Луки, а эти 4 в свою очередь раскрываются в 8. По его мнению, Лука редуцировал их до 4 по числу основных добродетелей (temperantia — умеренность, iustitia — справедливость, prudentia — благоразумие, fortitudo — стойкость — Ambros. Mediol. In Luc. V 49, 62); Матфей последовал за мистическим числом (mysticum numerum) 8, к-рое стоит во главе мн. псалмов (напр.: Пс 11. 1) и означает совершенство, указывая на исполнение наших надежд и совокупность всех добродетелей (Ambros. Mediol. In Luc. V 49). В то же время 7-е блаженство соотносится с 7-м днем творения, т. е. с днем мира и покоя (Ibid. V 51). Но точный смысл порядка этих заповедей недоступен нашему уму, хотя мы можем проследить взаимосвязь между ними; каждая из них охватывает собой другие (Ibid. V 52, 63). Эти заповеди в целом представляют собой ступени добродетелей, последовательное восхождение по которым к вершине увеличивает награду христианина (Ibid. V 60–61). Упоминание же в 1-й и 8-й заповедях Царства Небесного мистически (mystice) указывает на возможность обладания им как после смерти, так и после воскресения тела (Ibid. V 61–62).

Блж. Августин, разделяя представленную у предшествующих авторов концепцию восхождения души по ступеням заповедей блаженств, предлагает др. схему их символического истолкования, соотнося их число с 7 дарами Св. Духа (см.: Ис 11. 2–3, представляя их последовательность в обратном порядке: нежелание в пророчестве Исаии); смирение/страх Божий; кротость/благочестие; плач/ведение; справедливость/стойкость



(крепость); милость/паставление (совет); чистота/разумение; мир/мудрость. Подобная соотнесенность с Божественными дарами, возводящими к вершине совершенства, демонстрирует больший акцент на спасительном действии благодати Божией в следовании заповедям. Первые 5 блаженств относятся к начальному этапу восхождения, побуждают слушателей к совершенному «добрым делам» (*bona opera*) в «действенной жизни» (*vita active*), последние 2 имеют отношение к «созерцанию наивысшего блага» (*contemplatio summi boni*) и «созерцательной жизни» (*vita contemplative* — *Aug. Domin. in Mont. I 3. 10*). В отличие от остальных авторов блж. Августин насчитывает 7 блаженств. Восьмое блаженство (Мф 5. 10) стоит отдельно, поскольку оно подводит итог всем остальным и словно бы возвращает к их началу, показывая то, что есть совершенство, т. е. достижение Царства Небесного (*Aug. Domin. in Mont. I 3. 10*). Подчеркивая символическую важность этого блаженства, он прибегает к нумерологическим изысканиям, замечая, что оно содержит указание на Пятидесятницу ( $7 \times 7 + 1 = 50$ ) как на день, когда дар Св. Духа был дан Церкви (*Ibid. I 4. 12*). Блаженства указывают на совершенный образ жизни христиан, все степени к-рого могут быть достигнуты в этой жизни; пройдя все 7 основных стадий, христианин может «достичь совершенства, 8-е озаряет и делает явным достигнутое совершенство, означающее возрождение нового человека» (*Ibid. I 1. 1; I 4. 12*). Кроме того, блж. Августин стремится показать соотнесенность блаженств со всем остальным содержанием проповеди Христа, рассматривая их число в контексте Н. п.: это же число лежит в основе 7 прощаний молитвы Господней (Мф 6. 9–13 — ср.: *Aug. Domin. in Mont. II 9. 35*). Также 7 блаженств определяют композицию Н. п., содержание к-рой можно также разделить на 7 основных частей: Мф 5. 21–24; 5. 25–26; 5. 27–28; 5. 29–37; 5. 38–48; 6. 1–7. 12; 7. 13–23 — ср.: *Aug. Domin. in Mont. II 25. 87*.

Свт. Иоанн Златоуст использует др. образ для истолкования системы блаженств: «Христос сплел нам из этих заповедей золотую цепь, всегда пролагая путь от предыдущей заповеди к последующей» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 6*). Для него 7 запове-

дей определяют дальнейшую композицию Н. п., поскольку все содержащиеся в ней повеления являются более ясным раскрытием блаженств в контексте ветхозаветного закона, только теперь вместо награды слушающим демонстрируются наказания (*Ibid. 16. 3*). Свт. Иоанн делает особый акцент на том, что Свое учение Христос «излагает не в виде увещаний или повелений, а в виде блаженства, делая, таким образом, проповедь Свою занимательнее и для всех открывая поприще учения» (*Ibid. 15. 2*). То, что награда — Царство — уготована только в первом и последнем блаженстве, не должно повергать в уныние, поскольку в каждой заповеди «Христос различно описывает награды, но всех вводит в Царство Небесное», к-рое подразумевается в каждом из блаженств (*Ibid. 15. 5*).

**Истолкование заповедей блаженств. I.** Мф 5. 3 (ср.: Лк 6. 20). Это блаженство именуется «матерью и источником всех добродетелей» (*Ambros. Mediol. In Luc. V 50*). В раннехрист. традиции букв. интерпретация этой заповеди как прямой призыв к проведению жизни в нищете не получила распространения, хотя Тертуллиан утверждал, что в греч. тексте это блаженство провозглашено просто нищим, к-рых он соотносит с «алчущими» из Лк 6. 21. Для него эти стихи служат прежде всего прославлением нищих, бедных, униженных и оскорбленных, находящихся, как известно еще из ветхозаветных текстов, под особой защитой Бога Творца (см.: Ис 12. 3; Пс 81. 3–4; Пс 71. 4, 11 — *Tertull. Adv. Marcion. IV 14. 9–13; Idem. De ieiun. 15. 6*).

Ни одна из заповедей блаженств не вызывала, в т. ч. у одних и тех же раннехрист. авторов, таких многозначных интерпретаций, как эта. Напр., по мнению Климента Александрийского, эти слова Спасителя относятся, с одной стороны, к тем, кто смогли не стать рабами богатства, сохранив равнодушие и хладнокровие к обладанию им (*Clem. Alex. Quis div. salv. 16*). С др. стороны, Климент подчеркивает, что не всякий бедняк является нищим духом, поскольку может быть «богат страстями», и такие бедняки, лишенные Бога (*πτωχοί θεού*), оказываются вдвойне несчастны. Блаженным называется тот, кто обрел в душе подлинное богатство вечной жизни благодаря радостному исполнению Бо-



Заповеди блаженства.  
Икона. Нач. XVIII в.  
(ГИМ)

жественных заповедей (*Ibid. 17. 19*). Господь благословляет только «такую бедность, к-рая пренебрегает мирскими сокровищами из-за любви к правде» (*Idem. Strom. IV 26. 4*). Эта линия интерпретации раскрывается и в трудах др. авторов: так, свт. Амвросий Медиоланский замечает, что, хотя сама по себе бедность не является добром или злом, речь в этом стихе идет об особом роде благословенной нищеты (ср.: Притч 19. 22; Ис 33. 7); ее смысл раскрывается в «подражании Тому, Кто хотя и был богат, сделал Себя бедным ради нас» (ср.: 2 Кор 8. 9 — *Ambros. Mediol. In Luc. V 53*). Спаситель говорит о той нищете, к-рая «не даст любви к вещам века сего уловить себя» (*Leo Magn. Sermon. 95. 2*). Блаженны те, кто, «отвергнув мирское имущество, чтобы стать богатыми в Боге, захотели стать бедными в мире» (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 2. 1–2*). По мнению многих авторов, речь в этом стихе идет не о нищете вслед необходимости, а о нищете по воле Духа Святого, т. е. скорее об обретаемом свыше состоянии смирения (*Hieron. In Matth. 5. 3; Hilar. Pict. In Matth. 4. 2*) или воздержания (*Ambros. Mediol. In Luc. V 64*). Свт. Григорий Нисский считает, что нищета бывает двоякая: одна — отвергаемая, другая — ублажаемая, подразумевающая добровольное обнищание от порочных дел. Состояние нищеты духа предполагает добровольное смиреномудрие, в основе которого лежит «подражание Тому, Кто по своей воле облекся в рабский образ и обнищал ради нас» (ср.: Флп 2. 5–7 —





*Greg. Nyss. De beat. 1 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 88).*

С одной стороны, прп. Иоанн Кассиан отмечал, что нищие духом отличаются не всех богатых, а прежде всего тех, кто привязаны к «злomu богатству» (ср.: Лк 6. 24; *Ioan. Cassian. Collat. III 9*), с др. стороны, эти же словами он описал состояние подвижника, вставшего на путь непрестанного делания краткой молитвы, состоящей из одного стиха: «Поспеши, Боже, избавить меня, [поспеши], Господи, на помощь мне» (Пс 69. 2 — *Ioan. Cassian. Collat. X 11*). Обращая внимание на упоминание в этой заповеди Царства Небесного (Мф 5. 3), прп. Кассиан считает, что оно показывает превосходящий характер евангельских заповедей: в отличие от ветхозаветного закона эти слова указывают на совершенство Евангелия, к-рое «повинующихся ему вознаграждает не только благодарениями настоящей жизни, но и будущими благами» (*Ioan. Cassian. Collat. XXI 5*). Основанное на этих словах требование добровольной нищеты как необходимого условия подвижнической жизни вопло в монашеские уставы (см., напр.: *Basil. Magn. Asc. br. 205 // PG. 31. Col. 1217*).

II. Мф 5. 4 (ср.: Лк 6. 21). Климент Александрийский, как и мн. др. авторы, полагал, что в этой заповеди речь идет об оплакивании личных грехов (*Clem. Alex. Strom. IV 6. 36*; *Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 3*); блж. Иероним считал, что эти слова — об оплакивании людей, умерших во грехах и в пороках (*Hieron. In Matth. 5. 4*); др. авторы думали, что в ней описываются оба этих состояния (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 3. 1–2*; ср.: *Orig. In Ps. 37. 7*). Свт. Амвросий видел в заповеди указание также и на плач по преходящему миру, лежащему во грехе (*Ambros. Mediol. In Luc. V 66*).

По мнению Оригена, словами о том, что плачущие воссмеются (Лк 6. 21), Христос возвестил тот смех в будущем от радости и веселья о Боге, предвещаемый еще в словах из Книги Иова: «Он еще наполнит смехом уста твои и губы» (Иов 8. 21). Эта же Божественная радость была предсказана в имени Исаака, одного из ветхозаветных патриархов (Быт 21. 6) (*Orig. Fragm. in Luc. 110*).

Свт. Григорий Нисский считал, что понимание этой заповеди как указания на плач о грехах отражает лишь ее первичное значение, по-

скольку она говорит скорее о тех, кто пребывают в плаче всегда, и не относится к однажды оплакавшим свои грехи. Более глубокий психологический смысл этих слов он видит в том, что они напоминают о плаче человека об утраченном райском состоянии совершенного блаженства; этот ублажающий плач всегда «учит душу обращать взор к истинному благу», так что невозможно прожить без слез человеку, вступившему на путь добродетели (*Greg. Nyss. De beat. 3 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 105–107*).

III. Мф 5. 5. Текст этого блаженства в форме «Будь же кротким, потому что кроткие наследуют землю» цитируется уже на рубеже I и II вв. в «Дидахе» (*Didache. 3. 7*). Состояние кротости в раннехрист. лит-ре противопоставлено тем, кто одержимы гневом и за кого надлежит христианам молиться (*Ign. Ep. ad Eph. 10. 2*). Образцом кротости для христианина служит Сам Господь, Который «кроток и смирен сердцем» (Мф 11. 29), а наиболее точным прообразом этой заповеди в ВЗ служат прор. Моисей, «кротчайший из всех людей на земле» (Числ 12. 3), и прор. Давид (Пс 131. 1 — *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 4. 1–2*). Кроткие — это те, кто уступают нечестивым и не противятся злу, но побеждают зло добром (ср.: Рим 12. 21 — *Aug. Domin. in Mont. I 2. 4*), и те, кто укрощают в душе опасные страсти (*Clem. Alex. Strom. IV 6. 36*).

Наиболее противоречивые интерпретации в святоотеческой лит-ре получила 2-я часть этой заповеди — о «наследовании земли». Свт. Иоанн Златоуст, следуя преимущественно букв. интерпретации, отвергал ее метафорическое понимание, утверждая, что псалм в Свящ. Писании речь не идет о «духовной [или умоностижаемой — ὑπὸ νοστήν] земле», и считал, что Христос в этой заповеди говорит о земном благе, ожидающем праведного (ср.: Пс 36. 11 — *Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 3*). Др. авторы видели в этих словах указание не на землю мира сего, предназначенную в общее наследование для всех, а на благословенную землю живых (ср.: Пс 26. 13), т. е. на эсхатологическое место обитания верных с Господом, обретаемое после воскресения праведных (1 Фес 4. 17 — *Greg. Nyss. De beat. 2 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 92*; *Hieron. In Matth. 5. 5*; *Iren. Adv. haer. V 9. 4*; *V 32. 2*). В то же время в аске-

тической лит-ре получило широкое распространение аллегорическое истолкование, понимающее под землей человеческое тело с его страстями: дух подвижника, укрепившись в кротости и воздержании, сможет завладеть мятежной землей нашего тела (ср.: Пс 36. 11, 29 — *Ioan. Cassian. Collat. XII 6*).

Наиболее сложное психологическое изъяснение этой заповеди представлено свт. Григорием Нисским, к-рый показывает, что евангельское понятие кротости не имеет ничего общего с обиходными представлениями о ней. Он делает акцент на том, что кротость не означает «тихость и медленность», поскольку подвижническая жизнь предполагает во мн. случаях «скорость в движении». Кротость характеризуется отсутствием кичливости и надменности и означает скорее умеренность, осознание пределов своих сил, умение укротить действие страстей и помыслов, что подразумевает активную деятельную борьбу с ними, а не пассивное бесстрашие (ср.: Флп 3. 14; 1 Кор 9. 24 — *Greg. Nyss. De beat. 2 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 92–94*).

IV. Мф 5. 6 (ср.: Лк 6. 21). Духовная жажда, представленная в этой заповеди, была предвещана еще в ВЗ (Пс 16. 5; 41. 3), а под понятием правды свт. Григорий Нисский, как и др. авторы, понимает не только любой вид добродетели, но и истинную добродетель, к-рой является Сам Бог Слово, к Нему обращено полное исполнение этих слов (ср.: Пс 33. 9; Ин 14. 23; Гал 2. 20 — *Greg. Nyss. De beat. 4 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 120–123*; *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 5. 2*). Посредством слова о правде «Господь предложил в снедь слушающим Самого Себя» (*Orig. Fragm. in Matth. 83 // GCS. Bd. 41. S. 49*) Ориген сопоставляет это блаженство со словами о духовной жажде Бога из Псалтири (Пс 41. 2–3), а также с рассказом о колоде Иакова и с беседой Господа с самарянкой (Ин 4. 5–15 — *Orig. In Ioan. comm. 30. 21–25*). Блж. Августин, обращаясь к этим словам, сопоставляет их с 1 Кор 1. 30, где Христос также назван «правдой», или «праведностью» [δικαιοσύνη, как и в Мф 5. 6] от Бога» (*Aug. In Ioan. 26. 1*), и замечает: «Если ты голоден, то Бог становится твоим хлебом, если жаждешь — твоею водой» (*Ibid. 13. 5*).

Эта заповедь побуждает верующих всегда «чувствовать потребность







творить дела правды» (*Hieron. In Matth. 5. 6*); испытывающие голод и жажду чувствуют сострадание и проявляют его к другим, кто также претерпевают страдания (ср.: Пс 110. 9 — *Ambros. Mediol. In Luc. V 65*). Достижение праведности не может быть основано на простом желании, необходимо, чтобы верующие со всей страстью стремились к ней, испытывая голод и жажду (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 5. 1; Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 4*).

V. Мф 5. 7. Древнейшая аллюзия на эти слова, демонстрирующие связь человеческого милосердия с ответным даром Божественной милости, встречается у св. Поликарпа Смирнского: «Творите милость, чтобы вам быть помилованными» (ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε — *Polycarp. Ad Phil. 2. 3*; в такой форме эти же слова Господа приведены в: *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 2*).

Этой заповедью показывается, что только милостивые к другим смогут заслужить милость Божию (ср.: Лк 6. 36 — *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 6. 1–2*). Человеку, оказывающему милость страждущему, необходимо помнить, что и он — нищий пред Богом и нуждается «в вечном» (aeternis — *Aug. Sermon. 53. 5*). Участие в блаженстве Божественного милосердия подразумевает также снисходительность ко всякому греху своего брата (ср.: Гал 6. 2 — *Hieron. In Matth. 5. 7*). Творящий милостыню следует повелениям Божиим (ср.: Пс 36. 26; 40. 2; 111. 5; Ис 38. 7), предписывающим исполнять эту заповедь «с радующимся» (Рим 12. 8), посему, «оказывая благодеяния, должно радоваться, а не сетовать» (*Greg. Nazianz. Or. 14. 25*). Но, по мнению свт. Григория Нисского, совершение милости — единственное средство уврачевания греховного устройства этого мира, проникнутого тяжелыми противоречиями (здоровье/болезнь, богатство/бедность и т. п.), попытка хоть как-то приблизить несовершенное состояние общества к идеалу. Оно всегда сопряжено с «ощущением печали», к-рое могут перенести только «обладающие любовью»; осознание своего несчастного состояния открывает действие милости Божией. При этом следующие путем милосердия должны понимать, «что воздаяние милостивым за милость отложено напоследок» (*Greg. Nyss. De beat. 5 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 129, 133*). Несколько иначе истолкова-

ние этой заповеди представлено у Климента Александрийского, отмечавшего, что этими словами Господь «называет милосердными не только тех, кто занят делами милосердия, но и тех, кто желали бы быть милостивыми, но не имеют средств для этого, то есть predisposed к милосердию» (*Clem. Alex. Strom. IV 6. 38*).

VI. Мф 5. 8. Особое значение в формировании мистической и аскетической практики в раннехрист. богословии приобрела заповедь, предписывающая обладание сердечной чистотой как необходимым условием для созерцания Бога. Эта заповедь представляет «предел нашей любви», потому что говорит о самой главной цели жизни христианина (*Aug. Sermon. 53. 6*). Достижение совершенства в этой заповеди Климент Александрийский соотносит с описанием состояния «малых сих» из Мф 18. 10 (*Clem. Alex. Exc. Theod. 11. 1*), также отмечая, что Господь желает, «чтобы мы к познанию Бога приступали с сердцем чистым от плотских пожеланий, с умом, всецело занятым святыми мыслями» (*Idem. Strom. IV 6. 39*). Чистота сердца подразумевает отсутствие обличения голосом совести в к.-л. грехе (*Hieron. In Matth. 5. 8*) у тех людей, кто «не осознают за собой ничего лукавого и живут в целомудрии» (*Ioan. Cassian. Collat. XV 4*). Сердце, очищенное от страстей, становится необходимым условием как ежедневного предстояния перед Богом и познания Его воли (*Athanas. Alex. Vita Antonii. 7*), так и достижения света духовного знания (*Ioan. Cassian. Collat. XIV 9*). По словам при. Афанасия Великого, душа, очистившись от скверны греха и соблюдая в себе чистый образ, оказывается способна созерцать в нем, как в зеркале, Бога (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 1, 34*). Свт. Василий Великий соотносит этот стих со словами «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17. 21), утверждая, что «блаженство называет истинным разумением Сущего Царствие Небесное, которое и есть созерцание» (*Basil. Magn. Ep. 8. 12*).

К Оригену восходит традиция понимания этих слов как указания на возможность духовного видения Бога в этой жизни, совершаемого не телесными очами, но умом, в который Творец заложил такую возможность. Необходимое для этого чистое сердце человек не может об-



Нагорная проповедь.  
Роспись и. свт. Николая Чудотворца  
(Николы Надеина)  
в Ярославле. 1641 г.

рести своими силами, только Бог может создать его (ср.: Пс 50. 12), очистив от дурных помыслов (ср.: Мф 15. 19; 6. 23 — *Orig. Contr. Cels. VII 33. 45*; ср.: *Ibid. VI 4. 69; Idem. De princip. I 1. 8–9*). Созерцание Бога, начавшись в этой жизни, свою совершенную форму обретает у праведных уже после смерти, когда познание Бога становится пищей для ума праведника (*Idem. De princip. II 11. 7*). Эсхатологическое истолкование этих слов представлено у спмч. Иринее Лионского, для к-рого они указывают на буд. наслаждение Божиими дарами для тех людей, кто во времена пришедшего Царства смогут созерцать Его непосредственно (*Iren. Adv. haer. IV 9. 2*). Бог дарует возможность этого видения через Свою любовь и благоволение к людям. В ВЗ «Он был видим пророчески чрез Духа, и теперь же — чрез Сына по усыновлению и будет видим отечески в Царстве Небесном, так как Дух приготавливает человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу. Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца» (*Ibid. IV 20. 5*). Люди, живущие с чистым разумом и безупречной совестью в вере в Бога, и в будущем Царстве Небесном удостоются увидеть Его «не сквозь тусклое стекло», а «лицом к лицу» (1 Кор 13. 12 — *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 6. 3–4*).

Эта заповедь «превосходит всякий предел блаженства», поскольку возможность созерцания Бога подразумевает обладание всем, к чему направлены проч. блага. И хотя невозможно созерцать Бога по Его сущно-







сти, по очистившемуся сердцу отпыне становится возможным в «собственной красоте созерцать образ Божественной природы» (ἐν τῇ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾶ τὴν εἰκόνα), так что такой христианин, «взирая на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз» (Greg. Nyss. De beat. 6 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 142).

**VII.** Мф 5. 9. Наиболее ранняя отсылка к этим словам обнаруживается у св. Климента Римского: «Если мы будем стараться делать добро, то водворится в нас мир» (Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 10. 2). Миротворец — это тот, кто приводит обуреваемых грехом к жизни с Богом, восстанавливая в их душах мир. В то же время он призван укротить в самом себе страсти, смущающие его разум, и достигнуть умиротворения, сохраняя неизменную твердость духа (Clem. Alex. Strom. I 1. 6; IV 6. 40). Давая эту заповедь, Господь хочет, чтобы Его ученики «никогда ничего не имели ни против кого, как то: ни неумеренного гнева, ни чрезмерной запальчивости, ни несправедливого пожелания, ни непримиримой ненависти» (Const. Ap. II 46. 7). Миротворцы — те, кто «соблюдают братскую любовь и церковный мир в единстве всеобщей веры» (Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 7. 1–2).

Подобно тому как мирная жизнь приносит смысл и радость всем проч. земным благам, так и миротворец, искореняя зло из всех остальных человеческих отношений и возвращая людям радость мирного существования, становится подражателем Истинного Бога, Который есть податель всех благ. Также миротворцем можно назвать и того, кто в себе самом приводит в мирное согласие мятежную брань плоти и духа (Greg. Nyss. De beat. 7 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 159–160). Примиряя распри других, верующие уподобляются Единородному Сыну Божию, дело Которого состояло в том, «чтобы соединить разделенное и примирить враждующее» (Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 4).

Миротворцы названы сынами Божиими, потому что они уподоблены Тому, Которому ничего не противостоит. А значит, это те, кто, усмирив и подчинив рассудку движения своей души, достигают Царства Божия, где все устроено т. о., что все, что есть в человеке замечательного и превосходного, властвует без про-

тивоположения над всем прочим (Aug. Domin. in Mont. I 2. 9). Аллегорически истолковывал эту заповедь свт. Кирилл Александрийский: он называл миротворцами тех, кто показывают согласие Ветхого Завета с Новым (Cyr. Alex. In Matth. 38 // Reuss. 1957. S. 164–165).

**VIII.** Мф 5. 10. Этой заповедью провозглашается мученичество, которого не следует избегать христианину, он призывается терпеть гонения в этом мире ради правды Божией (Clem. Alex. Strom. IV 6. 25; Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 17. 8. 1–2). Воплощенной правдой (точнее, справедливостью — греч. δικαιοσύνη; лат. iusticia) является Сам Христос (Hilar. Pict. In Matth. 4. 9). Изгнание за правду, несмотря на сопутствующие этому временные страдания, означает прежде всего удаление от зла и греха, в результате становясь поводом к соединению с добром и правдой и в конечном счете — с Самим Господом. Наиболее наглядным примером исполнения этой заповеди в ВЗ служит прав. Иосиф, в НЗ — архидиак. первомч. Стефан (Greg. Nyss. De beat. 8 // GNO. Vol. 7. Pars. 2. P. 164–165).

**Истолкование Мф 5. 11–12: не-праведное злословие.** Мученичество и гонения становятся вершиной исполнения заповедей блаженств (Ambros. Mediol. In Luc. V 59; Aug. De civ. Dei 22. 9). Блаженным и возжеланным злословием для верующего оказывается только такое поношение, к-рое происходит ради Христа (Hieron. In Matth. 5. 11). Поношения делают верующих блаженными, если они совершаются ради Христа и если они живы. В противном случае претерпевающий их вовсе не блажен, но просто несчастлив (Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 5).

**Мф 5. 13–16: соль земли, свет мира.** В сочинениях раннехрист. авторов повсеместно встречается толкование слова «соль» как метафоры учеников Христовых, которые придают смысл этому миру и сохраняют его, с помощью проповеди о Христе приводя вселенную к Божественному Откровению (Orig. Fragm. in Matth. 91 // GCS. Bd. 41. S. 52; Idem. Contr. Cels. VIII 70; Hilar. Pict. In Matth. 4. 10). Соль понимается как апостольское слово, посеянное в душах людей (Cyr. Alex. In Matth. 38), а также как символ христ. добродетелей, исцеляющих прогнившую и обезумевшую от грехов чело-

веческую природу (Ioan. Chrysost. In Matth. 15. 6). Этим сравнением Христос подчеркивает, что следующий заповедям блаженств для собственного спасения в результате живет на пользу других, для общего блага (Ibidem). Как соль неприятна для сластолюбивых, так и твердость учеников Христовых будет раздражать гонителей и приводить к злословию и гонению на них (Ibid. 15. 7). Потерявшая силу соль указывает на тех верующих, кто в тяжелых обстоятельствах из-за страха гонений утрачивают Царство Божие (Aug. Domin. in Mont. I 6. 16).

Поскольку Сам Господь назван в Писании «Солнце правды» (Мал 4. 2), то светом мира (Мф 5. 14) становятся Его ученики, через к-рых на мир, словно через некие сверкающие лучи, Он излил свет Своего учения (Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 19. 1). Упомянутый в этом стихе город аллегорически уподобляется плоти Спасителя, а все верующие — жителям этого города, обретающим участь в Его плоти. Светильник под сосудом из Мф 5. 15 истолковывается как образ синагоги (Hilar. Pict. In Matth. 4. 12–13), так и как добродетель, к-рую творящие зло скрывают под сосудом (Theod. Mops. Fragm. in Matth. 26 // Reuss. 1957. S. 105).

**Мф 5. 17–20: о законе.** Толкование этих слов в древней Церкви, служащих доказательством богословского единства обоих Заветов, формировалось в контексте полемики с гностиками и приверженцами различных еретических учений, прежде всего с маркионитами. Еще Климент Александрийский утверждал, что возможность исполнения закона вовсе не означает, что он был худшим или неудовлетворительным (ἐνδεής), но «пророчества пришли вслед закону и исполнились благодаря его присутствию, так как установления для правильной жизни были открыты праведным людям силою разума еще до писаного закона» (Clem. Alex. Strom. III 6. 46). Изложение этих новых заповедей в контексте ветхозаветных предписаний построено по принципу антитезы: «Христос начинает наконец предлагать новый закон — притом не просто, но сравнивая его с постановлениями древнего закона. Таким сравнением Он хотел показать, во-первых, что Его законоположение не противоречит прежнему, но весьма согласно с ним;





во-вторых, что Он справедливо и весьма благовременно к древнему закону присоединяет новый» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 5*). Слова из Мф 5. 17 об исполнении Христом закона становятся центральным тезисом в полемике с гностиками для подтверждения единства учения Господа в НЗ и откровения древнего домостроительства в ВЗ. Сщмч. Иринеи Лионский понимает исполнение Христом закона не как его уничтожение, а как расширение: теперь на христиан налагается ответственность не только за дурные деяния, но и за слова и желания, что является более глубоким раскрытием прежних предписаний (*Iren. Adv. haer. IV 13. 1–4; 16. 4–5*). «Закон, будучи дан для рабов, обучал душу посредством внешнего, телесного, как бы узами привлекая ее к повиновению заповедям, дабы человек научился служить Богу. Слово же освободило душу и научило чрез нее очищать и тело». Христос разрушил узы рабства закону, открыв свободному человеку путь послушания Создателю и любви к Нему, что предполагает большую уверенность, поскольку теперь он «не является недостойным своего Избавителя» (*Ibid. IV 13. 2*). Полемическое истолкование этого стиха Тертуллианом было направлено против Маркиона, к-рый искажал текст Евангелия, удалив эти слова с целью продемонстрировать, что Христос пришел как соперник закона и пророков (*Tertull. Adv. Marcion. V 14. 14*). В сочинении, к-рое получило название «Антитезы», Маркион выборочно использовал содержащиеся в Н. п. противопоставления между ветхим и новым законом, «дабы из различия идей каждого Писания сделать вывод также и о различии богов [двух Заветов]» (*Ibid. I 19*). Тертуллиан в ответ утверждал, что Христос являл «божественную речь, силу и благодать... скорее воздвигая, чем разрушая сущность закона и пророков» (*Ibid. IV 7. 9*). Заблуждения Маркиона церковные авторы противопоставляли свое толкование: «Посему Христос не чужд ветхому закону и пророкам, а также и Богу, глаголавшему в законе и во Христе исполнившему Свои обетования. А также Христос и не противник Богу, даровавшему закон и пророков. Неужели Христос был противоположен Богу, даровавшему закон и пророков?» (*Epiph. Adv. haer. I 3. 42*). Словами из Мф 5. 17 об испол-



нению закона «не только обуздывается бесстыдство иудеев, но и ограждаются уста еретиков, утверждающих, что древний закон произошел от диавола», при этом все новые заповеди Спасителя не уничтожают прежние, но дополняют и утверждают их (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 2–3*). «Христос разрушил букву закона, чтобы укрепить его дух» (*Orig. Fragm. in Matth. 98 // GCS. Bd. 41/1. S. 56*). Согласно свт. Илариону Пиктавийскому, «Христос приступил к упразднению дел закона, но не для того, чтобы разрушить, но чтобы, окончательно исполнив, превзойти его» (*Hilar. Pict. In Matth. 4 16*). Подлинное исполнение Сыном Божиим написанного в законе и у пророков совершилось на Кресте (ср.: Ин 19. 30 — *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 20. 1*). При этом церковные авторы подчеркивали качественное превосходство заповедей Н. п. над прежним законом, к-рый Бог «дал людям, еще нуждавшимся в том, чтобы быть связанными страхом, но через Своего Сына Он дал более величественные предписания народу, которому уже подобало стать освобожденным посредством любви» (*Aug. Domin. in Mont. I 1. 2*). Т. о., все законоучительные слова Господа в Н. п. служат раскрытием содержащихся в ВЗ предписаний, обращая их исполнение прежде всего в область внутренних помышлений и желаний (*Clem. Alex. Strom. IV 18. 113*). «Сила и смысл ветхозаветных установлений проявляются в их воспитательном характере, в возможности сделать нас способными к принятию высших законов» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 17. 5–6*).

Слова из Мф 5. 18 о том, что «ни одна черта не пройдет из закона», наглядно демонстрируют, что «даже самое, по-видимому, малое в законе исполнено духовными священно-

действиями и повторится по содержанию своему в Евангелии» (*Hieron. In Matth. 5. 18*). Ближайшей

Нагорная проповедь.

1598 г.

Худож. Я. Брейгель Старший  
(Музей Гетти, Лос-Анджелес)

и наиболее ранней параллелью словам Мф 5. 19 о нарушении Божественных заповедей служат слова из «Дидахе»: «Не

оставляй без исполнения заповедей Господних, но храни то, что ты принял, ничего не прибавляя и не убавляя» (*Didache. 4. 13*). Именование Спасителем Своих заповедей малейшими (Мф 5. 19) свидетельствует о Его смирении: «Он так говорит о Своих законах, научая этим и нас во всем быть скромными» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 5. 19*). Слова «а кто сотворит и научит» (Мф 5. 19) напоминают о том, что следование Христовым заповедям означает активное действие не словами, а делами (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 20. 2*), приносящее пользу не только тому, кто действовал, но и другим, иначе «если кто, будучи не в состоянии научить себя самого, вздумает исправлять других, тот сделается для многих предметом посмеяния» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 4*). Достижение совершенного блаженства, согласно учению, представленному в Н. п., заключается в том, чтобы на деле исполнять то, чему учишь на словах (*Hieron. In Matth. 5. 18*). При этом в свете исполнения закона Христом (Мф 5. 17) ответственность за исполнение заповедей только усиливается, ведь за мн. ветхозаветные предписания не было определено наказание (*Cyr. Alex. In Matth. 48 // Reuss. 1957. S. 186*). Христос Своим новым законом возвышает древнюю праведность, поскольку те, кто живут после Его пришествия, «получив большую силу, должны и больше подвизаться»; в этом контексте наименование «малейшим в Царстве Небесном» означает не что иное, как страшную угрозу отвержения от участия в буд. жизни и мучение в геенне (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 4*).

Осуждение праведности книжников и фарисеев (Мф 5. 20) заключается в том, что исполнение ими заповедей было основано на желании



не «угодить Богу, но снискать людскую славу и приобрести временные выгоды» (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 20. 3*).

**Мф 5. 21–26: о гневе и об убийстве.** Наиболее ранняя аллюзия на это речение Спасителя присутствует уже в «Дидахе»: «Не будь гневливым, потому что гнев ведет к убийству» (*Didache. 3. 2*). Заповеди Спасителя оказываются еще более строгими и требовательными к верующему: «...кто более строг: тот ли, кто определяет наказание за человекоубийство, или тот, кто налагает его даже и за гнев?» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 7*). Так, слово «рака» (пустой человек), по мнению свт. Иоанна Златоуста, не несет большой обиды, а выражает лишь некую форму презрения или насмешки, тем самым удивительна тяжесть обещанного за него наказания: «...человеколюбивый Бог, чтобы предотвратить большие обиды, хочет прекратить и самые малые, повелевая нам во взаимном обращении соблюдать приличие и надлежащее друг к другу уважение» (*Ibidem*; ср.: *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 21. 1*; *Petr. Chrysolog. Sermon. 177. 6*). Какие бы действия не осуждал закон, евангельская вера порицает уже за одну готовность произнести оскорбительные слова (*Hilar. Pict. In Matth. 4. 17*). Практическая сложность исполнения этой заповеди (см.: *Иак 3. 8*) должна побуждать верующего уповать на помощь свыше, «искать прибежище в Боге, Который может укротить наш язык» (*Aug. Sermon. 55. 2*).

Блж. Иероним замечает, что слово «напрасно» из Мф 5. 22 встречается лишь в нек-рых рукописях, и полагает, что и без него смысл этого текста раскрывается ясно в контексте евангельского призыва о любви к своим врагам (ср.: *Лк 6. 27–29* — *Hieron. In Matth. 5. 22*). Под «братом своим» понимается тот, кто «одинаково с нами верует в Бога, кто познает и Христа», поэтому говорящий такому человеку обидные слова оказывается «сам нечестив в вере» (*Hieron. In Matth. 5. 22*).

Примирение перед жертвенником (Мф 5. 23–24) понимается как свидетельство безграничного человеколюбия Господа, Который требует, чтобы поклонение Ему было оставлено ради любви к ближнему и тем самым служило наглядным примером того, что и строгость всех остальных повелений Н. п. происхо-

дила от избытка Божественной любви. Как Христос, несмотря на то что гнев Его к людям был справедлив, все же предал Себя за нас, так и эти Его слова требуют деятельного примирения с ближним, даже если испытываемый гнев был справедливым (ср.: *Еф 4. 26* — *Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 10*). Прообразом этой заповеди в ВЗ служит отвержение Богом даров Каина, к-рый, «не следуя законам любви, сохранял в душе гнев на брата» (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 21. 3*). По мнению прп. Иоанна Кассиана, этой заповедью показано, что «Бог не хочет, чтобы мы удерживали гнев даже короткое время, потому что Он не позволяет приносить и духовные жертвы наших молитв» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. VIII 12*).

Значение повеления мириться с соперником (Мф 5. 25) блж. Иероним, сопоставляя с Рим 12. 18, передает как «приходи к соглашению» (*esto consentiens*) и как «оказывай благоволение», «будь благосклонен» (*ἵσθι εὐδοκῶν*) и видит в этих заповедях актуализацию слов о любви к врагам (Мф 5. 44). При этом он отвергает аллегорическое понимание этих слов, подразумевающее под противником либо тело, либо диавола (*Hieron. In Matth. 5. 25–28*); тем не менее толкование этого стиха как указание на борьбу духа со страстями имело место в раннехрист. сочинениях (см., напр.: *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 23. 3*).

Практическая польза этого примирения наглядно проявляется в возможности избежать больших бед, связанных с судебными тяжбами (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 10*). Выплата же «последнего кодранта» (Мф 5. 26) символически указывает на расплату за самые мелкие земные прегрешения (*Hieron. In Matth. 5. 25*; *Aug. Domin. in Mont. I 11. 30*).

**Мф 5. 27–30: о прелюбодеянии.** Согласно мнению мч. Иустина Философа, этими словами «не тот только отвергается Им, кто делом любодействует, но и тот, кто хочет любодействовать, так как Богу известны не только дела, но и пожелания» (*Iust. Martyr. I Apol. 15*). Блж. Иероним считает, что в Мф 5. 28 речь идет о зарождении страсти (*πάθος*), к-рая оказывается пороком и преступлением, когда затрагивает сердце человека (ср.: *Пс 72. 7*); в отличие от страсти помысел (*προπάθεια*) сам по себе не подлежит нака-

занию (*Hieron. In Matth. 5. 28*). Эта заповедь Спасителя указывает на то, где находится начальная причина болезни (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. VI 12*), вырывая изнутри человека корень самого греха (ср.: *Иак 1. 15* — *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 23. 1*). Свт. Иоанн Златоуст полагает, что Спаситель «не просто сказал: кто посмотрит на женщину с вожделением, то есть, кто сам воспламеняет в себе пожелание, кто без всякого принуждения вводит этого зверя в спокойное свое сердце. Это уже происходит не от природы, но от нерадения» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 17. 2*). Кроме того, он замечает, что требование этой заповеди было обращено не только к монашествующему, но и к женатому христианину, тем самым подчеркивая универсальный характер Н. п. (*Ibid. 17. 7*).

Истолкование Мф 5. 29 («Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его...») приобретает особую значимость в контексте полемики с гностиками: «Давая эту заповедь, Христос говорил не о членах — нет, Он нигде не осуждает плоть, но везде обвиняет развращенную волю. Не глаз твой смотрит, а ум и сердце». Если бы в этом стихе речь шла о глазе человека, то тогда, по мнению свт. Иоанна Златоуста, были бы упомянуты оба глаза, а не один (*Ioan. Chrysost. In Matth. 17. 3*). Тем самым отвергается манихейское представление о том, что тело, а не разум есть зло или источник зла. Глаз символизирует наши помыслы и чувства, правая рука — движения воли и страстей, а все вместе в толкованиях отцов чаще всего понимается как указание на наши мирские привязанности, в т. ч. и к близким людям (*Hieron. In Matth. 5. 29–30*; ср.: *Ioan. Chrysost. In Matth. 17. 3*; *Hilar. Pict. In Matth. 4. 21*). В текстах Хромотия Аквилейского встречается редкое истолкование глаза как символа епископа, к-рый «неправильной верой и позорным образом жизни возмущил Церковь, подобает его вырвать, то есть удалить от тела Церкви, чтобы народ не считался ответственным за его грех» (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 23. 3*).

**Мф 5. 31–33: о разводе.** Призывая сохранять союз единственного брака, Спаситель восстанавливает исходный смысл древней заповеди (Быт 2. 24), ее первоначальной правды, временно измененной в истории ВЗ «по жестокосердию» (Мф 19. 8 —



*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 24. 1).* Практическая тяжесть исполнения этой заповеди, которая призывает учеников Христовых в весьма категоричной форме к необходимости хранения строгого целомудрия, по мнению свт. Иоанна Златоуста, не оказывается непосильной в общем контексте учения Н. п.: ведь разве может тот, кто становится нищим духом, кротким, миротворцем, изгнать свою жену или тем более «питать к ней вражду?» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 17. 4).*

**Мф 5. 33–42: о клятвах, о воздаянии.** Запрет клятвы призван был остановить почитание того, чем люди клялись (т. е. тварных вещей), и тем самым оградить их от идолопоклонства, побуждая воздавать поклонение одному только Богу (*Hieron. In Matth. 5. 34–37; Ioan. Chrysost. In Matth. 17. 5; ср.: Cyr. Alex. In Matth. 63 // Reuss. 1957. S. 175).* Живущим в простоте веры не нужен обычай клятвы, «ибо для них всегда есть то, что есть, и нет того, чего нет» (*Hilar. Pict. In Matth. 4. 23).* В самой ветхозаветной традиции просматривается тенденция ограничить использование клятвы, сводя ее к минимуму (ср.: Сир 23. 8, 11). Если клятва была нужна, чтобы удостовериться в том, что клянущийся говорил правду, то Господь Своим запретом «не желает делать никакого различия между клятвой и напей речью, потому что... в наших речах не должно быть никакой лжи» (ср.: Прем 1. 11 — *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 24. 2).*

Согласно свт. Иоанну Златоусту, ветхозаветное положение «око за око» было призвано через страх наказания удерживать души порочных людей, устанавливая предел их злодеяниям (*Ioan. Chrysost. In Matth. 16. 6).* В то же время свт. Иоанн обращает внимание на тот факт, что часто виновный в преступлении несет наказание в большей мере, нежели он совершил, тем самым даже ветхозаветный принцип формально не всегда соблюдается в судебной системе. Слова «не противься злему» (Мф 5. 39) он истолковывает как призыв к готовности терпеть зло ради победы над «лукавым», т. е. диаволом (τῷ πονηρῷ он понимает персонифицированно), к-рый есть подлинный виновник совершения преступлений против ближних (*Ioan. Chrysost. In Matth. 18. 1).* Если ветхозаветной заповедью искоренялась виновность,

то «Господь же наш, отвергая возмездие, пресекает самый зародыш грехов» (*Hieron. In Matth. 5. 39).*

Исполнение заповеди о «правой щеке» (Мф 5. 39) становится в христ. экзегезе одним из следствий подражания образу Спасителя, «Который подставил Свои щеки для ударов» (Мф 26. 67; Ин 18. 22 — *Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 4. 25).* а также подтверждением того, что в обоих Заветах действовал один и тот же Бог, научающий кротости (ср.: Пс 7. 5; Плач 3. 27 — *Hieron. In Matth. 5. 39–41).* В то же время блж. Иероним приводит, вероятно, восходящее к Оригену аллегорическое истолкование этих слов, утверждая, что призыв подставлять правую щеку означает ответ на нападки еретиков последовательными аргументами, содержащими правые учения (*Hieron. In Matth. 5. 39–41; ср.: Orig. Fragm. in Matth. 108 // GCS. Bd. 41/1. S. 60).*

Повеление отдать верхнюю одежду (Мф 5. 40) призвано научить презрению к мирским вещам и умению избегать любых тяжб (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 25. 2).* Кроме того, готовый отдать последнюю одежду получает в результате любовь и заботу окружающих: «...никто не нападет на человека, имеющего такое расположение духа», а если это и случится, то «человека, вошедшего на такую степень любомудрия, покрыли бы не только одеждой, но, если бы было возможно, и самую плотью своею» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 18. 2).*

Слова о милости к просящему (Мф 5. 42) не следует исполнять безрассудно, поскольку они неисполнимы как для большинства богатых, так и для бедных: никто не



Нагорная проповедь.  
Мозаика  
храма Воскресения Христова  
(Спас на Крови)  
в С.-Петербурге.  
1894–1907 гг.

может отдавать всегда, невозможно давать всякому, тем более если он собирается обратить дар во зло. Речь идет только о полезных нуждах, от к-рых зависят жизнь и здоровье др. человека (ср.: Деян 4. 35; 2 Кор 8. 12–13 — *Hieron. In Matth. 5. 42; Theod. Mops. Fragm. in Matt. 37 // Reuss. 1957. S. 125).*

**Мф 5. 43–48: о любви к врагам.** Этими заповедями Христос предписывает не невозможное (т. е. превосходящее силы человеческой природы), а совершенное — т. е. то, что было нам показано святыми на примере их жизни (*Hieron. In Matth. 5. 44).* прежде всего в образе первомч. Стефана (Деян 7. 60) и ап. Павла (1 Кор 4. 12) — напоминание о том, что «невозможное для людей по силам Богу» (Лк 18. 27 — *Theod. Mops. Fragm. in Matth. 40 // Reuss. 1957. S. 105).*

По мнению свт. Иоанна Златоуста, незлобие, терпение, кротость по отношению к врагам останавливают гнев, вразумляют и способствуют раскаянию обижающих (*Ioan. Chrysost. In Matth. 18. 2).* К наносимым тебе обиды полезно относиться так же, как врачи относятся к побивающим их в припадке душевнобольным, чье бешенство вполне протестительно (*Ibid. 18. 4).*

Слова из Мф 5. 45 подчеркивают, что, исполняя заповеди Божии, верующие становятся по Его милости сынами (ср.: Ин 1. 12), призванными к вечному наследию (Рим 8. 14–17 — *Aug. Domin. in Mont. I 23. 78).*

Призыв к совершенству (Мф 5. 48) означает повеление стать наследниками Божиими и подражать совершенному Небесному Отцу, соблюдая общее доброе согласие, обретаемое в таинствах (*Hilar. Pict. In Matth. 4. 27).*

**Мф 6. 1–4: о милостыне.** Слова о творении милостыни «пред людьми» (Мф 6. 1) направлены прежде всего против тех, «кто как в Церкви, так и в повседневной человеческой жизни желают казаться тем, чем не являются» (*Aug. Domin. in Mont. II 2. 5).* Вместо выставления

напоказ своих добродетелей верующий призывает

хранить плод добрых дел в сознании веры, ожидая снискать одобрение от Бога и награду за долгое терпение (*Hilar. Pict. In Matth. 4. 28).* Публично творящие милостыню ради славы получают вознаграждение в этом мире, при этом «упуская награду будущего обетования» (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 26. 4).*



Показные добродетели обесцениваются в свете учения И. п., поскольку в ней Господь вознаграждает побуждение к добрым делам, а «если ты немного уклонился от правого пути, то безразлично, идешь ли ты направо или налево» (*Hieron. In Matth. 6. 1*).

Смысл выражения о «левой и правой руке» (Мф 6. 3) передан уже Климентом Александрийским: «Когда творишь милостыню, как говорит Господь, пусть никто не знает об этом» (*Clem. Alex. Strom. IV 138. 2*). По мнению свт. Иоанна Златоуста, с помощью этих слов образно говорится о том, что при совершении добрых дел пужно «не знать самого себя», т. е. не обращать внимание других на свои достижения (*Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 2*). Также эти слова понимались аллегорически: как призыв к праведным, символом к-рых служит правая рука — не хвататься благочестивыми делами перед неверующими, к-рые представлены в образе левой руки (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 26. 5*).

**Мф 6. 5–8: о молитве.** Экзегеза этого текста никогда не носила в церковной традиции букв. характер, его значение понималось всегда в переносном смысле, как имеющее отношение прежде всего к содержанию молитвы и ее универсальному характеру (см., напр.: *Orig. Fragm. in Matth. 116 // GCS. Bd. 41/1. S. 62*). Поскольку кроме повеления Христа молиться при закрытых дверях в Евангелии встречается Его призыв совершать молитву не на конкретном месте, а всюду (ср.: Ин 4. 20–24), то слово «комната» в Мф 6. 6 символически указывает на совершение молитвы в «горнище нашего сердца» и в «тайном уединении нашего ума» (*Hilar. Pict. In Matth. 5. 1*). Духовное понимание «комнаты» как «глубин сердца» или «внутреннего разума» стало определяющим толкованием этого текста (*Aug. Domin. in Mont. II 3. 11; Hieron. In Matth. 6. 6*). Поскольку Бог невидим, Он желает, чтобы и наша молитва, совершаемая втайне, была также невидима. Если, желая молиться Тому, Кто имеет власть исполнить прошение, «будешь блуждать взором и оглядываться по сторонам, то отойдешь с пустыми руками» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 2–3*).

Языческое «многословие» в молитве противопоставляется христ. обращению к Богу, Который «не-

пременно лучше знает все, что нам необходимо, и все, о чем мы попросим, узнает прежде, чем мы скажем». Кроме того, наглядным примером содержательного отличия 2 типов молитвы служит история с кратким обращением мытаря и многословием фарисея (*Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 27. 2*). Христианин же в молитве должен говорить мало, потому что «Бог есть слушатель не слов, а сердца» (ср.: Прем 1. 6 — *Hieron. In Matth. 6. 7–8*).

Ряд авторов понимали «многословие» не буквально, а как указание на содержание молитвы: она не должна совершаться рассеянным и суетным умом (как у малого ребенка) и содержать прошения о бесполезных мечтаниях и грезах, а также о низких и земных вещах (*Greg. Nyss. De orat. Dom. 1. 5; ср.: Ioan. Chrysost. In Matth. 19. 3; Orig. De orat. 21. 1*). Несмотря на явное указание оппонента на христ. видение молитвы в лице «язычников» (Мф 7. 7), в связи с общим антииудейским контекстом всего отрывка (Мф 7. 5 сл.) в христ. традиции существовали толкования, относящие порицаемое многословие молитв к иудеям (*Orig. De orat. 21. 1; Chromat. Aquil. Tract. in Matth. 27. 2. 2–3*).

**Мф 6. 9–15: Молитва Господня** см. в ст. *Отче наш*.

**Мф 6. 16–18: о посте.** Эти слова о том, что пост бесполезен для тех, к-рые хотят посредством него заслужить людскую похвалу, и, кроме того, они призывают подвижника скрывать свои добродетели даже в случае прямого вопроса, заданного братом (*Ioan. Cassian. Collat. XVIII 21–22*).

Свт. Иоанн Златоуст, усиливая обличительный характер этих стихов, называет «лицемерами вдвойне» тех христиан, к-рые постятся напоказ, «чтобы не соблазнить других» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 20. 1*). В подобном случае тщеславное исповедание христианства через внешние проявления (напр., умышленное хождение в лохмотьях) оказывается признаком «волков в овечьей шкуре», к-рые узнаются во время искушений по своим плодам (ср.: Мф 7. 16 — *Aug. Domin. in Mont. II 12. 41*).

Распространенный в Палестине обычай помазывать в праздничные дни головы у мн. комментаторов символически перетолковывается как указание на помазание во время поста духовным елеем радости (ср.: Пс 44. 8) «главнейшей части нашего сердца» (*Hieron. In Matth. 6. 17–19*).

**Мф 6. 19–21: о сокровище на небесах.** Тот, кто собирает сокровища на тверди духовного неба (ср.: Пс 113. 24), должен пренебрегать цeлым миром (ср.: Мф 24. 35 — *Aug. Domin. in Mont. II 13. 44*).

Слова из Мф 6. 21 о связи сокровища с сердцем следует относить не только к привязанности к деньгам, но и вообще ко всем страстям (ср.: 2 Петр 2. 19 — *Hieron. In Matth. 6. 21*). Если привязываться умом к богатству и земным вещам, то можно непроизвольно отвергнуть присущие человеку благородство и свободу. Полагающий свое сокровище на земле и прикованный к заботам о деньгах становится похожим на ца в конуре (*Ioan. Chrysost. In Matth. 20. 3*). В аскетической лит-ре эти слова рассматриваются как призыв внимательно исследовать «сокровенности нашего сердца», очищая его от вредных помыслов (ср., напр.: *Ioan. Cassian. Collat. I 22*).

**Мф 6. 22–23: о светильнике для тела.** В переносном смысле под образом светильника, ставшего тьмой для тела (ср.: Лк 11. 35–36), речь идет о пленении ума, к-рый есть для души то же, что и глаз для тела (*Ioan. Chrysost. In Matth. 20. 3; ср.: Cyr. Alex. In Matth. 77 // Reuss. 1957. S. 176*). Др. авторы понимали под образом глаза указание на намерение (intention — *Aug. Domin. in Mont. II 13. 45*) или на средоточие всех чувств: «душа будет держать все чувства в непроглядной тьме, если она утратит свое первоначальное сияние» (*Hieron. In Matth. 6. 22*). По мнению прп. Иоанна Кассиана, в этом стихе говорится о добродетели рассудительности (discretionis — *Ioan. Cassian. Collat. II 2*).

**Мф 6. 24–34: отношение к богатству и мирские заботы.** Слово «маммона» (Мф 6. 24; Лк 16. 13) понималось в раннехрист. лит-ре символически, напр. как указание на «беспорядочную любовь к собиранию богатств» (*Clem. Alex. Strom. IV 30. 4*). Говоря: «никто не может служить двум господам» (Мф 6. 24), Спаситель не называет маммону господином, но, обращаясь к ученикам, учит их, служа Богу, не покоряться маммоне и не рабствовать перед ним. Ибо говорит: «Всекий, делающий грех, есть раб греха» (Ин 8. 34 — *Iren. Adv. haer. IV 8. 1*). По мнению свт. Иоанна Златоуста, в слове «господин» есть элемент проины «по причине жалкого состояния тех, кто поклоняется маммоне» (*Ioan.*



*Chrysost.* In Matth. 21. 2). Обличают-ся не те, кто имеют богатства, но те, кто являются их рабами (*Hieron.* In Matth. 6. 24) и «будучи несчастнее всякого пленника, платят дань маммоне как некоему жестокому тирану» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 21. 1). Тертуллиан истолковывал эти слова в широком контексте — как указание на недопустимость верующему наслаждаться выступлением комедиантов и др. развлечениями (*Tertull.* De spect. 26). Призыв не заботиться о телесных нуждах (Мф 6. 25) лежит в основе воздержания от еды и соблюдения поста монахами (*Athanas.* Alex. Vita Antonii. 45).

Образ «птиц небесных» (Мф 6. 26), согласно блж. Августину, не содержит аллегорий, а призван через «малое внушить нам великое» (*Aug.* Domin. in Mont. II 15. 52). Если Бог заботится о жизни и теле человека, то Он позаботится о пище и об одежде и о менее значительных вещах. Кроме того, блж. Августин специально обращается к этим стихам, чтобы обличить заблуждение, распространенное в монашеской среде в кругу *мессалиан*, к-рые использовали этот евангельский образ как основание избегать физического труда в общинах (*Idem.* De opere monach. 1, 23, 22). Эти слова не могут служить оправданием лени или беспечной безответственности, они напоминают лишь о том, что люди «должны трудиться, но при этом оставить озабоченность» (*sollicitudo* — *Hieron.* In Matth. 6. 25); в таком же ключе и свт. Иоанн Златоуст говорит, что этими образами Спаситель показывает не то, что нам не нужно трудиться, а то, «что не должно быть малодушным и изнурять себя заботами» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 21. 3). Так и блж. Иероним отвергает понимание под образом птиц ангелов, замечая, что ап. Павел не учил нас мудрствовать больше, чем следует (ср.: 1 Кор 1. 17–24 — *Hieron.* In Matth. 6. 26). Этим сравнением Господь показывает, что «не наше старание, но Божий Промysl приводит все в исполнение» (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 21. 3).

Согласно Мф 6. 34, ученики Христовы, ожидающие скорого пришествия Царства Божия, должны просить только дневного пропитания в молитве, не простирая дальше своих желаний, чтобы избежать пристрастия к накоплению телесных богатств (*Cypr. Carth.* De orat. Dom. 14). Приучая довольствоваться малым, этой

заповедью Он «подготавливает нас к будущей жизни — когда мы ни в чем не будем пуждаться», тем самым показывая, что «тот, кто Христу себя препоручил, должен отдаться жизни, не имеющей сложных потребностей, удовлетворяющейся лишь самой собой, изо дня в день» (*Clem.* Alex. Paed. I 12). С практического истолкования своей жизнью этих слов начинается история монашества, когда прп. Антоний Великий, услышав за чтением в церкви «не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф 6. 34), раздал свое имущество и стал отшельником (*Athanas.* Alex. Vita Antonii. 3). По мнению прп. Иоанна Кассиана, в Мф 6. 34 указана одна из целей общежительного монашества (*Ioan. Cassian.* Collat. XIX 8). Забота о будущем ненадежна, Господь позволил нам иметь заботы только о настоящим (*Hieron.* In Matth. 6. 31–34). Забота о завтрашнем дне (Мф 6. 34) — символ преходящего времени, поскольку «завтрашний день» существует, только «когда будущее следует за прошлым»; христианам же, совершая благие дела, надлежит думать о вечном (*Aug.* Domin. in Mont. II 67. 56).

**Мф 7. 1–5 (Лк 6. 37–42): об осуждении.** Уже в раннюю эпоху христ. письменности слова о суде и мере (Мф 7. 1) приводятся в качестве призыва к кротости, великодушию и смирению в форме «как судите, так и сами будете судимы» в сочинениях свт. Климента Римского (*Clem.* Rom. Ep. I ad Cor. 13. 4), а слова о мере — в творениях Поликарпа Смирнского (*Polycarp.* Ad Phil. 2. 3). Практическое применение этого предсказания в древней Церкви было связано преимущественно со сферой отношений между людьми в их повседневной жизни, использование же его применительно к проблемам церковной дисциплины имело особенности. Так, этим стихом обосновывался запрет не судить своего епископа, поскольку это право предоставлено в Церкви одним священникам, т. е. тем, кто обладают соответствующими полномочиями (*Const.* Ap. II 36; *Didasc.* Apost. 9). Слова из Мф 7. 1–2 (ср.: Мф 7. 5) не означают, что христиане не могут наказывать согрешивших или одобрять их злые дела. Верующий, пользующийся благами мирской цивилизации, но при этом осуждающий их, выглядит не вполне беспристрастно и обращает евангель-

ские слова против себя. Мир не является чужим для Бога; то добро или благо, что есть в нем, в т. ч. происходящее и от язычников (ср.: Лк 16. 9), можно обратить на пользу Господу (*Iren.* Adv. haer. IV 30. 3). По мнению блж. Августина, этими словами Господь предостерегает нас не судить о людях опрометчиво, до наступления Божия Суда (1 Кор 4. 5), особенно когда речь идет о людских поступках, намерения к-рых нам неизвестны. Мы можем судить лишь о явных делах, скрытые же — предоставить решать Богу (ср.: 1 Тим 5. 24–25); в сложной ситуации всегда полезнее рассуждать о ближнем «в лучшую сторону» (*Aug.* Domin. in Mont. II 18. 59–60).

В тексте с образами «сучка и бревна» (Мф 7. 3–5) речь идет об осуждении притворной праведности таких людей, к-рые, «хотя сами являются повинными в смертном грехе, но братьям не спускают меньших грехов» (*Hieron.* In Matth. 7. 3–5). Спаситель не запрещает судить вообще (Мф 7. 3–5), но прежде осуждения ближнего, даже по причине заботы о нем, повелевает разобраться в себе самом и, увидев больший грех, затем уже стремиться исправить другого (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 23. 2). Такое пристальное внимание к собственным прегрешениям помогает даже в случае, когда мы смогли избавиться от к.-л. порока, в к-ром мы хотим изобличить ближнего, и вспомнить прежде всего об «общей немощи, чтобы этому осуждению или упреку предшествовала не ненависть, а милосердие» (*Aug.* Domin. in Mont. II 19. 64).

Слова «не давайте святыни псам» (Мф 7. 6) уже в кон. I в. по Р. Х. употребляются в литургическом контексте — как запрет на приобщение к чаше благодарения некрещеным (*Didache.* 9. 5), тем самым в ранней традиции формируется истолкование этого изречения как призыв оберегать таинство Евхаристии от участия в нем посторонних (*Ioan. Chrysost.* In Matth. 23. 3; *Athanas.* Alex. In Matth. 18 // PG. 27. Col. 1380). По мнению блж. Августина, в этих словах «святыней» Спаситель называет те духовные ценности, к-рые нельзя истреблять, а «жемчугом» — те, к-рыми нельзя пренебрегать (Мф 7. 6), соответственно псы означают тех людей, к-рые нападают на истину, а свиньи — тех, к-рые пренебрегают ею. Поэтому «следует остере-



регаться, чтобы не открыть ничего тому, кто не способен вместить. Лучше пусть он ищет то, что скрыто, чем преследует то или пренебрегает тем, что открыто» (*Aug. Domin. in Mont. II 20. 68*). У свт. Игнатия Антиохийского лжеучители и еретики пазываются «бешеными псами» (*Ign. Ep. ad Eph. 7*). Под псами аллегорическим образом понимаются язычники, а под свиньями — еретики (*Hilar. Pict. In Matth. 6. 1*). Блж. Иероним отмечает, что «некоторые под собаками считают возможным понимать тех, которые, уверовав во Христа, возвращаются к грязи своих грехов, а под свиньями — тех, которые еще не уверовали в Евангелие и еще вращаются в нечистоте неверия и пороках» (*Hieron. In Matth. 7. 6*).

**Мф 7. 7–11: ответ просящим.** Согласно Клименту Александрийскому, слова из Мф 7. 7 свидетельствуют о том, что «если боящемуся Его Бог ни в чем не отказывает, тогда богобоязливый является... обладателем всей вселенной» (*Clem. Alex. Paed. III 6*), ведь Божественный Логос «наделяет нас богатством, ни в ком не возбуждающим зависти, потому что мы не имеем излишних потребностей» (*Ibid. III 7*). Требование «просить» относится «к вымаливанию здравия и крепости души, чтобы мы могли исполнять то, что нам заповедано; искать же — к обретению истины. Но если кто обрел истинный путь, то тогда достигнет и самого обладания, которое откроется стучащему» (*Aug. Domin. in Mont. II 21. 71*). Эти требования показывают, что к добродетели следует прилагать старание не меньше, чем к богатству, и «что к Богу следует приступать с рвением и горячим сердцем», а если ты «не просишь ничего мирского, но всего духовного, то непременно получишь» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 23. 4*). В противном случае «кто не находит, тот не искал» (*Orig. Fragm. in Matth. 138 // GCS. Bd. 41/1. S. 69*). Редкое толкование этих слов встречается у Тертуллиана, полагавшего, что фраза «ищите и обрящите» относится к иудеям, к-рым еще нужно искать Бога, Которого они отвергли и не узнали до сих пор (*Tertull. De praescript. haer. 8*). В более широком контексте истолкование этих слов — призыв к исследованию и поиску божественного и обретению истинного знания — встречается у представителей александрийского направления (*Clem. Alex. Strom.*

*V 1. 11–12*; в т. ч. применительно к познанию таин Святи. Писания — *Orig. Fragm. in Matth. 138. 2 // GCS. Bd. 41/1. S. 79*).

Истолковывая слова из Мф 7. 11 о благих даяниях «злых», блж. Иероним замечает, что Иисус Христос «назвал апостолов злыми, если только в лице апостолов не осуждается весь род человеческий, сердце которого с детства по сравнению с Божественным милосердием расположено ко злу» (ср.: Быт 8. 21 — *Hieron. In Matth. 7. 11–12*). Благие даяния, к-рые раздаются через приверженных этому миру грешников (т. е. «злых» — Мф 7. 11), исходят не от них самих, но от Бога (*Aug. Domin. in Mont. II 21. 73*).

**Мф 7. 12 (Лк 6. 31): «золотое правило».** Уже с самого раннего появления в разных формах в раннехрист. текстах (см., напр.: *Didache. 1. 2*; *Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 13. 2*) эти слова рассматривались как своеобразная этическая сумма всей Н. п., ее основополагающий принцип в построении отношений между людьми, позволяющий не только избегать зла в отношениях с ними, но и активно совершать благие деяния. По словам Климента Александрийского, «эта одна из Его заповедей содержит как бы в зерне все правила и положения Его Божественной морали» (*Clem. Alex. Paed. III 12*). Сщмч. Иустин Философ, обращаясь к этой заповеди, говорит: «...кто любит ближнего, как самого себя, тот будет желать ему такого же добра, какого себе желает; а никто самому себе не пожелает зла»; он рассматривал эти слова в контексте заповеди любви Спасителя (Лк 10. 27 — *Iust. Martyr. Dial. 93. 2–3*). Любовь к ближнему подразделяется на 2 основных библейские заповеди, рассматривающиеся в сопоставлении друг с другом: 1-й, «негативный» уровень представлен в словах из Тов 4. 15: «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому»; евангельский же вариант отличается положительный посыл активного действия, что сближает его с призывом истинной любви к ближнему (Лк 6. 27 — *Greg. Magn. In Evang. 38. 11*; *Idem. Moral. VI 35. 54*). Заповедь Спасителя по сути является одной из форм евангельского призыва: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22. 39 — *Aug. Domin. in Mont. II 22. 75*). Ценность позитивного варианта еще больше подчеркивается в лат. версии представ-

ленного блж. Августином текста, где предписание совершать добрые дела звучит как «omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines bona, ita et vos facite illis» («итак, все добрые дела, которые вы желаете, чтобы были сделаны вам, и вы делайте по отношению к ним» — *Ibid. II 22. 74*). Блж. Августин говорит, что требование добрых дел было добавлено в этом месте нек-рыми лат. переводчиками, чтобы исключить двусмысленное толкование этой заповеди, предполагающее разделение с ближним и дурных дел. И далее он замечает, что в греч. тексте этих слов нет (*Idem. De civ. Dei. XIV 8*). Свт. Иоанн Златоуст, переформулируя слова Спасителя: «Если что хочешь себе от равного тебе, то и сам то же оказывай ближнему» — называет эту известную из собственного опыта человека добродетель «естественной» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 23. 5*). В XII в. это правило было зафиксировано как основа латинского церковного права (*Decret. Gratian. 1. 1*).

**Мф 7. 13–14: тесные врата и узкий путь.** Изречение о 2 вратах и ведущих к ним 2 путях (ср.: Лк 13. 23–24) преимущественно понималось как указание на аскетический путь подвижника: пространные врата символизируют удовольствия мира сего, узкий путь и тесные врата — призвание христианина, раскрытое наглядно в словах ап. Павла (2 Кор 6. 4–10); следование этому пути сопровождается аскетическими трудами и постом (*Hieron. In Matth. 7. 13–14*; ср.: *Hilar. Pict. In Matth. 6. 3*). Господь говорит эти слова не потому, что Его бремя непосильно, но потому, что лишь немногие желают и могут завершить свои подвижнические труды, достигнув Божественного Обетования (ср.: Мф 11. 28–30; *Aug. Domin. in Mont. II 23. 77*). В монашеской среде возникает традиция истолкования этих слов применительно к пути монаха (Aprophthegmata Patrum: De abbato Ammon. 11 // PG. 65. Col. 123; *Idem. De abbato Pimen. 112 // Ibid. Col. 352*). Др. авторы истолковывали эти стихи христологически, следуя за символическим сопоставлением Христа с дверью в Ин 10. 7–9, и понимали «тесные врата» как символ Самого Господа (*Clem. Alex. Protrept. X 100. 1*; ср.: *Macar. Aeg. II. 26. 25*).

**Мф 7. 15–20: дерево и его плоды.** С самого раннего этапа существования христ. письменности слова





о пришествии лжепророков воспринимали как указание на еретических лжеучителей (*Iust. Martyr. Dial. 35*; ср.: *Ign. Ep. ad Philad. 2. 2*; *Tertull. De praescript. haer. 4*), которые «по целомудрию и постыничеству кажутся одетыми как бы в некую одежду благочестия, а внутри имеют душу, как бы зараженную ядом, и обманывают сердца более простых братьев» (*Hieron. In Matth. 7. 15–17*). «В последние дни умножатся лжепророки и губители и овцы превратятся в волков» (*Didache. 16. 3*). «Волки в овечьей шкуре» опаснее и коварнее псов и свиней, поскольку в отличие от последних действуют тайно, скрываясь в тени (*Ioan. Chrysost. In Matth. 23. 6*). Однако Иоанн Златоуст под лжепророками понимал не еретиков, а тех «притворщиков», кто, «ведя развратную жизнь, прикрывают себя личиною добродетели» (*Ibidem*).

Истолкование речения Спасителя о дереве и плодах (Мф 7. 16–20) играло важную роль в полемике с приверженцами дуалистических гностических учений, поскольку их лидеры (напр., основатель манихейства) интерпретировали эти стихи в контексте своего учения, обосновывая представления о существовании злой природы независимо от свободной воли человека. Букв. прочтение этого стиха могло порождать представление об изначальной предопределенности конкретного человека к добру или ко злу, об исходном онтологическом разделении людей на 2 типа. Так, еретик Маркион истолковывал эти слова как указание на 2 богов в истории библейского Откровения, считая, «что должен существовать другой бог, соответствующий добру дереву с добрыми плодами» (*Tertull. Adv. Marcion. I 1–2*); др. еретики понимали их как свидетельство в пользу дуализма божественной и материальной природы человека (*Idem. De anima. 21. 4*), полагая, «что ни злая душа не может стать лучшей, ни добрая — хуже». Между тем Христос говорит о распознавании конкретного состояния человека в определенный момент, когда «не может плохой человек поступать хорошо, а хороший — плохо» (*Aug. Domin. in Mont. II 24. 79*). Так, свт. Иоанн Златоуст специально отмечает: «Христос не говорит, что дурному человеку невозможно измениться или добру невозможно пасть, но, пока человек живет дур-

но, он не сможет принести добрый плод» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 23. 7*). Свидетельством против подобного ригористического прочтения этих стихов также выступают примеры библейских святых, к-рые в определенный момент жизни совершали грехи: прор. Моисей (Втор 32. 50–51), царь Давид (2 Цар 11. 15–27), ап. Петр (Мф 26. 72); ап. Павел был гонителем христиан, а Иуда Искариот некогда был учеником Спасителя. Речь в этом отрывке идет о том, что «дерево доброе до тех пор не творит плодов злых, пока непрестанно пребывает в упражнении в добродетелях; а злое дерево до тех пор остается в плодах греховных, пока не обратится к покаянию» (*Hieron. In Matth. 7. 18–20*; ср. также: *Orig. De princip. I 8. 2*). Под добрым деревом (Мф 7. 17; Лк 6. 43) Ориген понимает Св. Духа, под дурным — диавола и его прислужников. Человек, имеющий Св. Духа, обнаруживает Его плоды (Гал 5. 22–23), в противном случае он становится источником страданий (*Orig. Fragm. in Luc. 112*).

Тяжесть наказания за принесение худых плодов (Мф 7. 19) означает попадание огнем бесплодных учителей нечестия; оно призвано как охранить остальных от доверия им, так и удержат тех, кто пытаются учить плохому (*Theod. Mops. Fragm. in Matt. 38 // Reuss. 1957. S. 125*).

**Мф 7. 21–23: исполнение воли Божией.** Эти слова (Мф 7. 21) о том, что «воля Сына не отлична от воли Отца», и, кроме того, они обличают иудеев, к-рые свое знание о Боге из догматов не доказывали собственной жизнью и делами (ср.: Рим 2. 17–18 — *Ioan. Chrysost. In Matth. 24. 1*).

Обличительные слова «отойдите от Меня» (Мф 7. 23) направлены против тех, кто внешне уверовали и совершенствовались в добродетели, а затем обратились ко злу «по добровольному жалкому произволению». Утвердившихся во зле свободным выбором Господь «приравнивает к тем, кого вообще никогда не знал» (*Cyr. Alex. In Matth. 88 // Reuss. 1957. S. 184*). Блж. Иероним замечает, что в этих грозных словах употреблено не причастие «делающие неправду», т. е. они обращены к тем, кто сознательно сохраняют склонность к греху, «когда уже наступил час Суда» (*Hieron. In Matth. 7. 23*). Эти грозные слова будут обращены на Страшном Суде к тем, кто превоз-

носились умением совершать чудеса в ущерб добродетельной жизни (*Athanas. Alex. Vita Antonii. 38*).

**Мф 7. 24–29: дом на камне.** Говоря о дожде, реках и ветрах, Христос иносказательно (метафорикώς) указывает на человеческие несчастья и превратности судьбы. Душа праведного может выдержать эти невзгоды, только если крепко стоит на камне Христова учения и Его заповедей (*Ioan. Chrysost. In Matth. 24. 2*). «Камень — это Сам Господь, построивший Церковь на камне, т. е. на Собственной твердости и силе» (ср.: Мф 16. 18), ветры символизируют лжепророков (*Orig. Fragm. in Matth. 153 // GCS. Bd. 41/1. S. 76*). Блж. Иероним считает, что дождь означает диавола, реки — антихристов, к-рые мудствуют против Христа, а ветры — непотребства, совершаемые духами злобы поднебесными (см.: Еф 6. 12 — *Hieron. In Matth. 7. 25*). В то же время формируется традиция понимания образа разбушевавшихся стихий как символа плотских искушений и нападения дурных помыслов (*Aug. Domin. in Mont. II 25. 87; Hilar. Pict. In Matth. 6. 6*).

Слова о безрассудном человеке (Мф 7. 26) указывают на того, кто строит свой дом на страхах, к его образу обращены слова ап. Павла: «Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление» (Гал 6. 8 — *Ioan. Chrysost. In Matth. 24. 3*). Неслучайно в этом стихе в отношении безумного Господь говорит «уподобится», а не «уподоблю», как в Мф 7. 24, — т. о., не Господь является виновником его зла и неразумия, но он сам, «отступив от того, что согласно естеству, и оказавшись в том, что противостоит естеству» (*Cyr. Alex. In Matth. 89 // Reuss. 1957. S. 185*).

А. Е. Петров

**Средние века.** Вопрос об области, на к-рую распространяются предписания Н. п., и об их исполнимости, поставленный уже в первые века христ. экзегетической традиции (ср. обозначенное в «Дидахе» разделение между «совершенными» и обычными членами общины), позднее встречается уже сформулированным более ясно в датируемой IV–V вв. «Книге степеней (или ступеней)» (*Liber Graduum*): аскеты, к-рые называют себя «совершенными», исполняют заповеди Н. п. буквально — они не приносят клятвы, не допускают вожделения, всегда подстав-





ляют др. щеку, отказываются от собственности (Liber Graduum. 2. 2; 14. 1). Для простых членов общины («праведных») действуют более легкие предписания, к-рые фактически не выходят за рамки десяти заповедей. Это представление о 2 ступенях нравственного поведения привело к различению между праесепта (заповедью) и consilia evangelica (евангельским советом), к-рое во многом определяет рецепцию и понимание Н. п. в средние века и к-рое особенно точно выражено у *Фомы Аквинского* (Thom. Aquin. Sum. th. II 1. 9. 107. 2; 108. 4) и у *Бонавентуры* (Soinon. 1941. S. 3). Различие между советом и заповедью Фома Аквинский видит в том, что заповедь предполагает обязательное выполнение, тогда как следование совету зависит от того, кому он дается. Исполнение заповедей необходимо для достижения вечного счастья, исполнение советов необходимо для того, чтобы достичь счастья как можно быстрее. Заповеди обязательны для всех, советы человек может выполнять выборочно, в зависимости от большей или меньшей расположенности к ним (Thom. Aquin. Sum. th. II 1. 108).

Протест против обмирщения Церкви звучит в средние века уже в сектах и в нищенствующих орденах. Так, жизнь и учение св. *Франциска Ассизского*, очевидно, были прежде всего определены стремлением исполнить заповеди Н. п. (отказ от собственности и права, требование милосердия и кротости, любви к врагам, миротворчеству, к отказу от суда и от заботы о жизненных пущах). Основанное им монашеское братство (см. *Францисканцы*) и их «Третий орден» (см. *Терциарии*) оказали на Церковь большое влияние.

В средние века влияние Н. п. видно уже у богословов (см. ст. *Богомилство*) и у катаров. На широком распространении идеологии катаров на начальном этапе их истории существенным образом отразился принятый ими идеал апостольской жизни в бедности и целомудрии, соблюдение постов и отказ от клятвы, в дальнейшем, однако, отошедший на задний план перед дуалистическим учением катаров.

Очевидно влияние Н. п., понимаемой как lex Christi, на *вальденсов*, также известных призывом к апостольской бедности, к покаянию, к запрету клятвы и лжи, к отказу от военной службы. При всем ак-

центе на букв. соблюдении заповедей Н. п. оно характерно для небольшой группы «совершенных»: вальденсы различали, с одной стороны, «друзей» (amici) братства (societas), или «верующих» (credentes), и, с др. стороны, «совершенных» (perfecti); первые, выходя на проповедь, брали на себя только 3 обета (бедность, целомудрие и послушание).

Иначе дело обстояло у богемских братьев (см. *Чешские братья*). Н. п. здесь также понималась как lex Christi, и ее требования были обя-



зательны для каждого члена общины, но прежде всего богемские братья придерживались содержащихся в Мф 5. 21–48 «малых заповедей»: не гневаться, не вожделеть, не разводиться и не давать клятв, не противиться злу, любить врагов. Это в конечном счете привело общину братьев к отказу от всякого повседневного насилия и к конфликту с мирским порядком. Попытка исполнить заповеди Н. п. в буквально-юридическом смысле продлилась недолго: уже во 2-м поколении вопрос о соблюдении 6 «малых заповедей» как о способе обретения большей праведности отошел на задний план. В общине произошёл раскол, и только небольшие группы продолжали следовать старым радикальным предписаниям.

Попытка воспринять буквально-юридическое понимание Н. п. в общине встречается также у *анабаптистов* в XVI в. Так, один из лидеров этого движения, Петер Вальпот со ссылкой на Н. п. призывал к общности имущества, к отказу от военной службы, от мирского суда, клятвы и насилия; тот, кто находится на такой службе, по его словам, не должен считаться христианином (Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter / Mit Benutzung der von L. Müller gesamm.; Hrsg. R. Priedmann. Gütersloh, 1967. S. 161 ff., 239 ff.). Др. представитель этого движения, Г. *Денк*, учил, что христианин не мо-

жет занимать высокую должность в общественной иерархии и не должен приносить клятву (Denk H. Religiöse Schriften / Hrsg. W. Fellman. Gütersloh, 1956. S. 83–85). У *меннонитов* стремление к подобному пониманию Н. п. обнаруживается в том, что членам их общины предписывается отказ от клятвы, запрет на военную и всякую гос. службу.

В эпоху Возрождения и Реформации происходит заметное по сравнению с прежним периодом изменение в понимании Н. п. После публикации работ *Эразма Роттердамского* (1465 (или 1466) — 1536) многие ре-

форматоры выпустили ряд собственных исследований. Эразму принадлежат текстологические

Нагорная проповедь.  
Роспись Сикстинской капеллы  
в Ватикане. 1481–1482 гг.  
Мастер К. Росселли

и филологические работы по Н. п. в его издании греч. НЗ, в примечаниях к НЗ (5-е, окончательное изд. вышло в 1535; см.: Erasmus. 1705. Vol. 6. P. 25–39 (на Н. п.), P. 253–257 (на Рр); Reeve. 1986; Rummel. 1986) и в Парафразах Евангелий от Матфея и от Луки (Critici Sacri. L., 1660. Vol. 6); во мн. работах Эразма очевиден интерес к Н. п. как к важному источнику материалов для его богословия (Krüger. 1986. P. 177–204). Автор обозначает лит. жанр Н. п. как компендиум, а ее функцию — как наставление (Ibid. S. 177). В «Энхириди» (1503) Эразм рассматривал Н. п. как целостный текст, указывал на риторические особенности (Ibid. 1986. S. 201–202; Winkler. 1974) и на связь с идеями античной философии (Wemle. 1912. S. 69).

М. Лютер часто ссылался на Н. п. и истолковывал ее, напр., в еженедельных лекциях, которые он читал в городской церкви Виттенберга в 1532 г. (Luther. 1906; см.: Beyer. 1932. S. 39). В его интерпретации Н. п. исследователи видят 2 основных направления. Сначала Лютер критикует католич. схоластическое толкование, к-рое проводит различие между праесепта и consilia: Иисус не учил Своих слушателей обязательным для каждого христианина заповедям (praescepta), но давал «евангельские советы» (consilia evangelica), не общеобязательные и указывающие



только на путь к совершенству, на к-рый претендовало, напр., монашество. Лютер отвергает это различие (*Luther M. WA. 1915. Bd. 52. S. 459–460*: «*Haec est Theologia vulgarissima Papae et Sophistarum*»). Евангельская весть о праведности, обретаемой верой, по его убеждению, адресована всем христианам, а не только тем, у кого в Церкви привилегированный статус. Она обращена ко всем и ее исполнение общеобязательно.

Второе направление толкования Н. п. Лютером — против протестант. радикалов, анабаптистов, к-рые рассматривали заповеди Н. п. как нормативный закон и призывали соответственно к отвержению всякой клятвы и суда, к отказу от собственности, от семьи, от военной службы, к букв. пониманию заповеди о любви к врагам (*Ibid. Bd. 32. S. 301*). Согласно Лютеру, такое смешение Евангелия и закона приводит к неразличению мирского и духовного царства (*Ibidem*). Ключ к правильному пониманию Н. п. Лютер видит в четком разделении того, что относится к царству Христа, и того, что относится к реальности земного бытия. Бог управляет земным царством через светскую власть, а духовным царством — через Свое слово. Н. п. говорит не о том, как человеку оправдаться перед Богом, но о том, какие плоды принесит вера оправданному христианину (*Idem. WA. Bd. 32. S. 541*). Если в Н. п. говорится о том, что христианин должен принести Богу, а не о том, как должностному лицу необходимо поступать в своем служении, то правильно Н. п. может быть понята, только если проводить различие между духовным и мирским правом (*Ibid. S. 441*). В той степени, в какой это касается лично его, христианин обязан соблюдать предписания Н. п.: подставить др. щеку и не противиться злу; но если он находится на мирской службе, как князь, или является главой семьи, в его обязанности входит защищать свою страну или свою семью и противостоять злу. Н. п., по убеждению Лютера, это закон Христа, к-рый ведет человека к познанию греха (*Ibid. S. 359*; ср.: Рим 1. 18–19; *Aug. Contr. Pelag. 3*). Оставаясь неисполнимым, закон лишь обвиняет человека и не может обосновать его праведность перед Богом. Н. п. в понимании Лютера не только обличающий закон, который демонстрирует грех чело-

века, но и Евангелие: особенно это видно на примере текста заповедей блаженств (Мф 5. 3–12), где Христос «не принуждает, но дружески приглашает и говорит: блаженны нищие и т. п.» (*Luther. 1934. S. 73*; ср.: Гал 5. 25; Рим 12. 1 слл.).

Ф. Меланхтон в «Примечаниях к Евангелию от Матфея» (основаны на лекциях 1519–1520 гг.; *Melanchton. 1963. S. 133–208*; о Н. п. см. *S. 149–166*), комментируя Мф 5, обосновывает различие между, с одной стороны, «праведностью от закона» (*iustitia legis*), о к-рой говорил ап. Павел и к-рая, согласно Меланхтону, идентифицируется в Н. п. с «внешними делами» (*opera externa*), и, с другой стороны, «праведностью Христовой» (*iustitia Christi*), отождествленной с «праведностью стремлений» (*iustitia affectuum*), данной Благодатью (*Ibid. S. 149–150* (о Мф 5)).

У. Цвингли принадлежат «Примечания к Евангелию от Матфея» (1539). В комментарии к Н. п. (*Zwingli. 1836*; на Н. п. — Р. 218–249; на Рр — Р. 583–593) он отмечал особенности ее риторики и характерные богословские темы; в этом контексте Цвингли развивает свои идеи о различии между внутренним (*homo interior*) и внешним (*homo externus*) человеком (окончательная цель Н. п. — создание «внутреннего человека» — *Ibid. Р. 218–219*), а также говорит о таких понятиях, как самопознание и интеллектуальное озарение, к-рые он связывает с влиянием традиции платонизма. В кн. «О божественной и человеческой праведности» Цвингли полемизирует с радикалами, отвергающими со ссылкой на Мф 5 клятву и требующими обобществления собственности.

В комментарии к Н. п. англ. реформатора У. Тиндала (*Tyndale. 1530*) ее текст рассматривается как «ключ и врата к Писанию» и как рассказ о восстановлении Иисусом закона Моисея, искаженного книжниками и фарисеями.

Ж. Кальвин в «Евангельской гармонии» (*Calvin. 1555; Idem. 1835. Vol. 1. Р. 134–196; Idem. 1891. Р. 159–230; Idem. 1972. Vol. 1. Р. 167–242*; см. *Гармонизация евангельская*), основанной на синопсисе первых 3 Евангелий, признает, что Н. п. и Рр — это свод речений Иисуса, имеющий целью преподать ученикам суть Его учения. Кальвин, так же как и Лю-

тер, отвергал разделение праесерта и *consilia*. Он стремился решить проблему Н. п., учитывая исторический контекст слов Иисуса и т. о. выделяя общезначимое ядро заповедей. Но Кальвин понимал наставления Иисуса как толкование ветхозаветного закона, точнее — десяти заповедей, к-рые не отличаются от естественного нравственного закона. Т. к. слово Иисуса в Мф 5. 34 является толкованием ветхозаветного предписания, то оно не может запретить клятвы вообще: запрещается только легкомысленная клятва. Мф 5. 38 слл. не запрещает непротивление злу вообще, но только самозащиту и насилие, т. к. заповедь любви может быть понята различным образом.

В Англии в XVII в. анабаптистская группа «*Парламент святых*» попыталась отменить право и старые суды, а также ликвидировать частную собственность. Прежде всего *квакеры* стремились непритязательностью своей жизни осуществлять требования Н. п. — запрет клятвы и военной службы.

К эпохе Просвещения (XVIII в.), периоду становления новозаветной науки как историко-критической (см. в ст. *Библиистика*), относятся первые собственно критические исследования Н. п. и Рр. Широко признавалась первичность Н. п., к-рая, по мнению ряда исследователей, восходила к историческому Иисусу. Так, И. Г. Гердер во Введении к НЗ (*Herder. 1775*) подчеркивал, что в Н. п. слышан голос Иисуса, «и если он [Матфей] написал свое Евангелие на родном языке Иисуса, на сирийско-халдейском диалекте, то это совершенно ясный способ выражения народа» (*Ibid. S. 106*), т. е. для Гердера аутентичность Н. п. обеспечивается особенностями ее языка (*Ibid. S. 106–107*).

**Либеральное богословие и школа истории религии (XIX–XX вв.).** Для этого периода в зап. богословии характерно убеждение в букв. невыполнимости требований Н. п., что неизбежно привело к выводу о том, что эти заповеди нужно не принимать в качестве этики, предполагавшей необходимость совершения поступка (*Tatethik*), а оценивать их лишь как общее внутреннее убеждение (*Gesinnungsethik*). Такова была, напр., позиция нем. догматиста, представителя либеральной теологии В. Херрманна (1846–1922).



В работе «Нравственное учение Иисуса» он показывает, что заповеди Н. п. нужно понимать не буквально, но только как обращение Иисуса к совести Его слушателей, как призыв к «внутреннему послушанию свободного человека» (*Herrmann*. 1922. S. 25). Речь идет не о реальном поступке или о поведении, но об обосновании нового сознания, о внутреннем убеждении. К позиции, согласно к-рой предписания Н. п. буквально неисполнимы, близко понимание заповедей Иисуса др. нем. библеистом и богословом — Г. Ю. Гольцманом, у к-рого термин «этика внутреннего убеждения» (*Gesinnungsethik*) также противостоит «требованию, принуждающему к букве», т. к. «почти всякая здравая экзегеза [знает], что с этими радикальными и звучащими абсолютно требованиями Нагорной проповеди можно согласиться и исполнить [их] только при условии принятия принципа внутреннего убеждения» (*Holtzmann*. 1911. Bd. 1. S. 241–246). Гольцман подчеркивает, что только «соответствующее расположение сердца того, кто вступает в Царство (*Reichs-genossen*), есть... условие для вступления в Царство» (*Ibid.* S. 248). Подобным же образом заповеди блаженства понимает и А. фон Гарнак: они содержат «Его [Иисуса] этику и Его религию в их коренной связи и безо всякого привкуса внешних и условных элементов» (*Harnack*. 1950. S. 45).

В европ. библейской науке кон. XIX в. в рамках истории религий (В. Вреде, В. Буссе и др.) возникает интенсивная дискуссия по вопросу о правильном подходе к интерпретации Н. п. и ее понимании. Особое значение получает вопрос о месте христианства в позднеантичной религ. истории, а НЗ рассматривается в контексте древних религ. движений, при этом иудаизм признается не единственным, но важным источником для понимания НЗ (подробнее см. в ст. *Истории религий школы*).

Для интерпретации Н. п. большое значение имеет позиция нем. исследователя Й. Вайса (*Weiss*. 1892), который в полемике с А. Ричлем о термине «Царство Божие» подчеркивал особенности проповеди Иисуса с учетом того, что было известно из иудейских апокалиптических традиций: Царство Божие должно явить себя в конце времен. По его убеждению, только на основании этого

апокалиптического ожидания можно понять нравственную проповедь Иисуса в Н. п.: она не является предписанием для Церкви, к-рой предстоит существовать продолжительное время, но направлена к тем немногим слушателям слов Иисуса, к-рые жили в предвкушении непосредственно предстоящего завершения истории (*Weiss*. 1892. S. 138–139, 143–144).

Более последовательно эсхатологическое понимание провозвестия Иисуса было представлено в работах А. Швейцера (*Schweitzer*. 1901; *Idem*. 1913). Он считал, что проповедь Иисуса ориентирована только на буд. Откровение Сына Человеческого, на явление Царства, и эта тема не предполагала необходимости установления ясных нравственных норм жизни общины: Царство ведет его наследников к состоянию совершенства, превосходящего то, к к-рому могут направить все нравственные предписания. Швейцер характеризовал заповеди Иисуса как «этику переходного периода» (нем. *Interimsethik*), указывая не столько на временной аспект, сколько на тот факт, что содержание нравственных заповедей Иисуса определено самим состоянием ожидания Царства Божия. Радикализм и бескомпромиссность позиции Иисуса по нравственным вопросам, изложенной в Н. п., были напрямую связаны с представлением о срочности, с какой необходимо готовиться к наступлению этого Царства. Согласно Швейцеру, Иисус был убежден, что сможет ускорить пришествие Царства Божия Своей проповедью покаяния. Заповеди Н. п. должны понимать именно с учетом этого. «В том смысле, в каком покаяние направляет к Царству Божию, этика Нагорной проповеди является этикой переходного периода» (*Idem*. 1901. S. 19). Релятивировать радикализм нравственных заповедей Н. п. представлением об их определенности апокалиптическими ожиданиями (угасшими после казни Иисуса) и об актуальности их только для времени проповеди Иисуса, в итоге не удалось — дальнейшие исследования показали, что заповеди Н. п. вовсе не определены исторической ситуацией в той степени, в какой это допускали сторонники данного подхода.

Нем. теологу Х. Виндишу принадлежит одно из наиболее значимых исследований Н. п. в 1-й пол. XX в.

(*Windisch*. 1929), в к-ром он на основании своей интерпретации Н. п. иллюстрирует тезис о необходимости принятия в библейской экзегезе двойного подхода: с одной стороны, реконструкция истории предания, с другой — оценка богословского содержания текста. Виндиш видит в заповедях Н. п. 2 типа нравственного учения: «эсхатологическую этику», обусловленную ожиданием скорого наступления Царства Божия, и «этику мудрости», не связанную с какими-либо эсхатологическими ожиданиями. Этика Иисуса принципиально эсхатологична и по существу расходится с этикой мудрости. Она — не что иное, как новый закон, т. е. те правила, на основании к-рых возможно вступление в грядущее эсхатологическое Царство, и потому ее надо понимать и исполнять буквально. Ее радикализм обусловлен не скорым наступлением Царства, а абсолютной волей Бога.

**В христианском социализме.** В нач. XX в. в Швейцарии возникло общественное движение «религиозных социалистов» во главе с П. Куттером и Л. Рагазом, позднее нашедшее распространение и в Германии. Сторонник марксистской концепции классовой борьбы, Рагаз пытался адаптировать ее к христ. учению. Иисус рассматривается им как защитник угнетенных и неправых. В Н. п. Рагаз видел прежде всего критику существующего политического порядка. Ее заповеди он понимал буквально — как необходимый для исполнения социальный закон, подчеркивал их социальную релевантность — эти требования должны находить общественно-политический отклик в солидарности с угнетенными, в благоговейном уважении человека и в борьбе с маммоной. Ибо Н. п. является «неслыханной вестью о революции мира со стороны Бога» (*Ragaz*. 1945. S. 9), преобразующей, согласно Рагазу, Царство Божие, к-рое должно быть осуществлено уже в нынешних условиях путем создания справедливых социальных отношений (см. в ст. *Социализм христианский*).

**Диалектическое и экзистенциальное богословие.** Исторический поворот по отношению к либеральному прочтению Н. п. происходит в диалектическом богословии К. Барта, в его «Комментарии к Посланию к Римлянам» (*Barth K.* 1922). Одной из особенностей толкования Н. п.





в диалектическом богословии является понимание того факта, что хотя историческим подходом можно пренебречь столь же мало, сколь и отвергнуть «беспредпосылочную экзегезу» (подход Р. Бульмана — см. в ст. *Герменевтика библейская*), но центральным для понимания библейского текста является его богословское содержание, его вовлеченность в жизнь индивида. Н. п., согласно К. Барту, — свидетельство о наступившем через Иисуса Христа Царстве и тем самым это свидетельство о новом человеке, к-рым верующие могут стать во Христе. Радикализм заповедей Н. п. нужно понимать как «экстраординарную возможность» и «иллюстрацию» того, что благодать Иисуса Христа «претендует на всего человека» (*Barth K.* 1948. S. 777). Еще в работе «Евангелие и Закон» (1935) Барт отмечал, что «закон не что иное, как необходимая форма Евангелия, содержание которого есть благодать» (*Idem.* 1935. S. 11). Иисус, заповедовавший ученикам любить врагов, помогать бедным, не заботиться о насущных вещах и не судить, ожидал от них именно того, о чем говорит диалектическая теология, — падежды человека «на то, что свыше» (*Ibid.* S. 14). В «Церковной догматике» Барта Н. п. характеризуется как «свидетельство о Его [Иисуса] личности, которое позволяет достичь Божественной праведности» (*Idem.* 1948. S. 774; Н. п. рассматривается автором в § 38 «Заповедь как решение» (*Das Gebot als Entscheidung* — *Ibid.* S. 766–782)).

Другой представитель диалектического богословия, Э. Турнейзен (1888–1974), предложил свой опыт осмысления богословского содержания Н. п. (*Thurneysen.* 1936, особенно: S. 12. Anm. 8; ср.: *Barth K.* 1948. S. 766). Автор интерпретирует Н. п. не в историческом смысле, но прежде всего христологически: она является словом живого Христа и должна читаться как свидетельство происшедшего в Нем исполнения закона Божия (*Thurneysen.* 1938. S. 12–13). Основное содержание Н. п. — «это [данное Христом — *Ibid.* S. 5] оправдание нашей жизни как исполненной в Нем... заповеданной нам именно такой...» (*Ibid.* S. 26). Христологизация содержания Н. п. осуществляется Турнейзеном за счет того, что он в своем толковании переносит Н. п. «против ее буквального слова» (ср.: *Schmitz.*

1938. S. 23) из реального места проповеди в Свящ. истории, т. е. еще до Распятия и Воскресения, в ситуацию апостольского провозвестия (*Ibidem*). Заповеди Н. п. превращаются, т. о., в «начальное провозвестие Евангелия», и слова Иисуса становятся «прямыми христологическими высказываниями» (*Ibidem*).

Как и диалектическая теология, экзистенциальное богословие Р. Бульмана предложило свой ответ на богословскую этику либерального богословия и, в частности, на его интерпретацию Н. п. Бульман дает свое понимание заповедей Н. п. в рамках экзистенциальной «этики решения»: «Нагорная проповедь требует неисполнимого, и делать ее нормой поведения в этом мире значит не только поступать безрассудно, но и совершенно упускать из виду — ее характер как *σκάνδαλον*» (*Bultmann.* 1972. S. 16–17). Н. п. рассматривается им подробно в книге об Иисусе (*Idem.* 1965). Речь в проповеди Иисуса идет не столько о необходимости нравственного идеализма человека, сколько об абсолютном характере требований Бога: Иисус обращается к человеку во всей его цельности и подлинности и не имеет в виду лишь какой-то фрагмент человеческого бытия (*ein Etwas*), напр. отношение или поступки человека. Его проповедь ставит человека в ситуацию решения перед словом любви Бога, что требует от него радикального послушания, к-рое осуществляется в исполнении заповеди любви и не предполагает убеждения в необходимости характерных для иудаизма того времени конкретных указаний о нравственном поведении (*Ibid.* 1965. S. 46 ff.).

Важный вклад в богословское понимание Н. п. принадлежит нем. богослову Д. Бонхёфферу, известному своим противостоянием идеологии Третьего рейха, в результате чего он и погиб в гитлеровском концлагере Флоссенбург (Верхний Пфальц) 9 апр. 1945 г. Богословие Бонхёффера обнаруживает очевидное развитие — от близости к мышлению Барта через принцип «благочестивого» следования Христу и верности *Исповедующей Церкви* до богословия с акцентом на имманентности христ. веры и утверждения необходимости «*безрелигиозного христианства*» (*Bonhoeffer.* 1971. S. 133). В понимании Н. п. базовым тезисом Бонхёффера является следование

за Христом — жизнь в вере, не допускающая компромисса, пример к-рой, по его убеждению, дает раннехрист. *монашество*. В кн. «Хожение вслед» (*Idem.* 1958) Бонхёффер пишет: «Основа проповедующей Церкви не кровь и не почва, ее форма не связь с народом, ее основа есть слово, а ее форма — следование. Искать близость к народу или к современности означает как раз отдаляться от современности и от народа. Все это глубоко чуждо Церкви. Близкая реальности истина Церкви обнаруживает себя именно в том, что она проповедует и исполняет Нагорную проповедь и наставления Павла» (*Idem.* 1961. S. 252). Этим тезисом определено понимание Н. п. в книге: смысл проповеди Иисуса в призыве отдельного верующего и всей общины к следованию за Ним, при этом важны не столько нравственные поступки, сколько само решение следовать за Иисусом Христом (*Ibid.* S. 94). Т. о., несмотря на акцент на важности нравственного поступка (доклад 1932 г.: *Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit* // *Idem.* *Gesammelte Schriften.* Münch., 1958. Bd. 1. S. 140–158), Бонхёффер в понимании Н. п. никогда не приближался к позиции протестант. радикалов (анабаптистов) (*Idem.* *Die Geschichte.* 1960. S. 464).

Мирные движения ненасильственного сопротивления, даже нацифистские группы, часто ссылались на Н. п. Кроме Л. Н. Толстого и его последователей можно назвать Мохандаса Ганди (1869–1948) или М. Л. Кинга (ссылался на Н. п., отстаивая права черного населения Америки). В 80-х гг. XX в., в ситуации холодной войны, нем. протестант. богослов Х. Гольвитцер, ссылаясь на 5-й тезис Барменской декларации, ставил вопрос о пределах гос. монополии на насилие: Н. п. является руководством для создания пред лицом наступающего Царства Божия «свободного от иерархии» братства и в то же время для «сотрудничества христиан в мире, упорядоченном структурами власти» (*Gollwitzer.* 1981. S. 93).

**В библейской критике XIX–XX вв.** В сложившихся уже в ранней Церкви вариантах решения проблемы наличия разных описаний проповеди Христа (Н. п. и Рр) предполагалось, что Иисус во время земного служения либо произнес одну речь, и она была записана еванге-





листами по-разному (в таком случае необходимо было защищать *богодухновенность* этих столь различных описаний одного события), либо было 2 проповеди, произнесенные в разных контекстах, но практически аналогичные по содержанию (в этом случае можно было утверждать их целостность и богодухновенность). Сторонники 1-го варианта подчеркивали незначительность содержательных различий между речами и, т. о., утверждали богодухновенность обеих евангельских традиций.

Консервативная реакция на развивающийся в XIX в. в новозаветной библистике историко-критический подход в целом была обусловлена пониманием необходимости дать ответы на возникшие вопросы. Так, согласно Р. Э. Штиру (1800–1862) (*Stier*. 1843–1848, особенно Bd. 1. S. 69–313), вера в богодухновенность отличающихся описаний одного события не может быть поколеблена тем, что между рассказами есть различия; цель евангелистов — сообщить читателям «истину по существу и в ее содержании», а не буквально (*Ibid*. Bd. 1. S. 70). Это убеждение снимает вопрос о возможности реальных противоречий между рассказами о 2 проповедях Иисуса. Штир, как и мн. другие, признавал приоритет варианта Матфея и считал, что речь идет о 2 уровнях богодухновенности: «У апостола Матфея слово Господа, несомненно, более точно; у Луки другой уровень вдохновения — Дух учит нас, что буквальность не нужна в том, что касается мелких деталей» (*Ibidem*).

Иногда исследователи допускали, что именно Лука по причине собственной богословской тенденции (см. *Tendenzkritik*) опустил в Рр важные материалы из Н. п. у Матфея (ср.: *Baur*. 1847. S. 456–458; *Strauss*. 1835. Bd. 1. S. 569–587); изменил порядок речений, добавил некие из них из др. контекстов, отредактировал их в соответствии с собственными идеями. Однако убеждение в приоритете Н. п. Евангелия от Матфея привело к тому, что внимание к Рр Луки привлекало гораздо меньше интереса, чем Н. п.

Пример такого подхода дает работа А. Толука (*Tholuck*. 1872), в к-рой Рр Луки вообще не рассматривается и комментируется только Н. п. (*Ibid*. S. 5–16). Последовательность речений Иисуса в Лк 6. 27–36 Толук

след за Б. Вайсом (1827–1918) принял как вторичную (*Ibid*. S. 14) и признал, что и Н. п. обнаруживает признаки авторского редактирования (*Ibid*. S. 8), но считал, что это не может повлиять на понимание Н. п. как отражающей «первичный и оригинальный дух Христа» (*Ibidem*) (ссылается на такую же т. зр. Баура (*Ibid*. S. 15; *Baur*. 1847. S. 585)).

**Вопрос об источниках Н. п.** Особенностью истории новозаветной науки в XIX в. было развитие метода анализа источников. Сравнение Н. п. с Рр Луки дало исследователям основание для вывода о том, что Матфей редактировал и дополнял более ранний источник и Н. п. не могла быть идентичной «изначальной речи Иисуса». В историографии был предложен ряд ответов на вопрос о материале этого раннего источника.

Нем. библист Гольцманн (*Holtzmann*. 1863. S. 174–175) предположил, что исходным источником для редакции Матфея был «первоначальный Марк» (*Urgmarkus*), в котором, по его мнению, Н. п. располагалась сразу после Мк 3. 19, тогда как из канонического текста Марка этот раздел был снят. Матфей расширил этот текст «первоначального Марка», создав систематическое изложение «мессианской программы» Иисуса — Н. п.

Вопрос об отношении текста Н. п. или Рр к «первоначальной проповеди Иисуса» стал вопросом об их общем источнике. Как только гипотеза «первоначального Марка» или «первоначального Евангелия» (*Urgewangelium*) была отброшена (*Ewald*. 1850. Bd. 1. S. 256–278), гипотеза 2 источников (Q как др. источник помимо Евангелия от Марка) стала наиболее распространенным решением вопроса (начиная с: *Weisse C. H.* *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*. Lpz., 1838. Bd. 1. S. 79–854; об этих теориях см. в ст. *Евангелие*). Поскольку в тексте Евангелия от Марка не было Н. п., «первоначальная проповедь» должна была восходить к источнику Q. Различия между Н. п. и Рр стали объясняться в этом случае редакторской работой авторов Евангелий. После того как ученые сосредоточили внимание на реконструкции источника Q, интерес к Рр и Н. п. как к текстовым единицам практически исчез.

Важный вклад в исследование Н. п. внес нем. специалист в области ап-

тичной лит-ры К. Ф. Г. Гейнрици (1844–1915). Он провел сравнение синоптических параллелей (Н. п. и Рр, а также соответствующего особого материала речений, имеющегося только у Матфея или только у Луки) с целью дать ответ на вопрос об источнике, который мог лежать в основе лит. композиции Евангелий. Исходным предположением при этом было то, что 2 проповеди представляют собой гномические компиляции (состоят из гномических сентенций — правоучений, образных изречений, выражающих некий философский смысл или правило мудрости — *Heinrici*. 1900. S. 18). Что касается материала обеих речей, то его устное предание еще не было зафиксировано окончательно, его продолжали ученики Иисуса (*Ibid*. S. 10, 76–81). Однако Н. п. и Рр показывают, что был сделан шаг к письменной фиксации источников, евангельские тексты являются «реконструкциями, а не просто передачей» учения Иисуса (*Ibid*. S. 10); Н. п. создается в палестинско-евр. среде, Рр — в языческой (*Ibid*. S. 79).

Нем. библист П. Вернле объяснял различия между Н. п. и Рр тем, что изменения произошли во время передачи материала проповедей евангелистами (*Wernle*. 1899. S. 233); заметное дистанцирование от иудаизма и близость к католической Церкви в Рр должны были быть результатом работы евангелиста Луки; Н. п., напротив, была, по-видимому, лучше сохранена Матфеем, поскольку его вариант отражает идеи первоначальной Церкви (*Ibidem*); т. о., изначальный источник Q (датируется автором временем жизни апостолов, до 60-х гг.), созданный одним из самых ранних последователей Иисуса, был несколько позже отредактирован — возможно, тогда в текст были введены элементы, указывающие на отношение к иудаизму (*Ibidem*).

Наоборот, Ю. Велльгаузен (*Wellhausen*. 1905) допускал, что Лука мог сохранить материал Q «более оригинальным» (*Ibid*. S. 67), но в целом текст источника Q у Луки — это перевод с арамейского на греческий. «Оригинальное» в Рр Луки — это само собрание речений, в то время как версия евангелиста Матфея имеет вторичную композицию — материал собран в песк. крупных речей (о композиции Евангелия от Матфея



см. в ст. *Матфей*, евангелист). Однако Молитва Господня (см. ст. *Отче наш*) и нек-рые др. материалы из Н. п., согласно Велльгаузену, никогда не были в составе Q (Ibid. S. 67–68). Они относятся к источнику более раннего периода, т. к. евангелист имел доступ к оригинальным иудео-христ. традициям Иерусалимской Церкви (Ibid. S. 88–89). Во 2-м издании «Введения...» (1911) Велльгаузен отошел от арам. гипотезы: первоначальный арам. Q был переведен на греч. язык; греч. перевод далее существовал в неск. редакциях, из к-рых одна была использована Матфеем, а другая — Лукой.

А. фон Гарнак в работе об источнике логий (Harnack. 1907) Н. п. приводит в списке текстов Q в качестве отдельной рубрики («наиболее значимые части Нагорной проповеди») (Ibid. S. 126), но в этом списке рассматриваются лишь нек-рые речения Н. п., сопоставимые с др. традициями из Q. Согласно Гарнаку, «оригинальная» проповедь (Q), к-рая восстанавливается из Н. п. и Рр, содержала все общие для Н. п. и Рр речения, ее материал располагался в последовательности Н. п., тогда как особые речения проповеди, имеющиеся только у Матфея, не могли быть частью Q (Ibid. S. 127). В целом Н. п. — это работа евангелиста Матфея, к-рый использовал материал первоначальной проповеди из Q, но внес свой вклад в создание окончательной композиции Н. п. (Ibid. S. 129).

В работе англ. библеиста В. Г. Стантона (1846–1924) предлагается др. гипотеза (Stanton. 1903–1920; ср.: Vol. 2. P. 80–85). Автор считает, что: 1) изначальный арам. документ Q содержал общий для Матфея и Луки материал, а также особый материал Матфея; 2) версия Q, к-рая была у Матфея, включала материал изначального арам. источника; 3) этот изначальный арам. источник содержал материал проповеди, к-рая существовала в 2 греч. переводах — для евреев (Н. п.) и для язычников (Рр); 4) переводчик Рр опустил все, что считал неподходящим для языческих читателей. Различия между Н. п. и Рр он, т. о., объясняет следующим образом: евангелисты Матфей и Лука использовали 2 разных перевода проповеди, содержавшейся в Q; Н. п. Матфея сохранилась практически такой же, как и в арам. оригинале, Рр Луки — сокращенная вер-

сия, адаптированная для использования в общине христиан из язычников: в ней нет «еврейских проблем» (ср.: Мф 5. 17–48; 6. 1–18).

В истории дискуссий о синоптической проблеме в XX в. важное место принадлежит гипотезе Стритера (Streeter. 1924) (см. в ст. *Евангелие*). Ключевым для проверки своей гипотезы о 2 частично совпадающих по содержанию источниках (Q и M), объединенных Матфеем, Стритер считает текст Н. п. Автор стремится показать, что его гипотеза может решить проблемы, не решаемые гипотезой 2 документов: Матфей объединил 2 проповеди — одну из Q, практически идентичную Рр; другую, гораздо более длинную, — из M (Ibid. P. 251), и это должно объяснить то, как Матфей получил материал, к-рого нет в Рр (или Q) (Ibid. P. 263). Появление рассказа о слуге сотника в обеих проповедях (Н. п. и Рр) сразу после речи Иисуса объясняется наличием у Матфея 2 документов: «Q, в котором содержались как Проповедь на равнине, так и рассказ о слуге сотника, и источника M, который дал существенно другую версию Нагорной проповеди, но не включал рассказ о слуге сотника» (Ibid. P. 252–253).

**Анализ литературных форм и редакций Н. п.** После первой мировой войны в новозаветной науке возникает и начинает доминировать новый подход к текстам — метод анализа форм (его начало связано с именем М. Дибелнуса — см. в ст. *Библеистика*). Содержательное развитее данного подхода нашло отражение в работах Р. Бульмана (Bultmann. Geschichte. 1964). В анализе фрагментов традиции автор рассматривает речения Н. п. как большую программную речь, помещенную евангелистом Матфеем во время компоновки материала по хронологии в начало повествования о служении Иисуса (Ibid. S. 381), и делает вывод о том, что по причине включения в Н. п. преданий, отражающих церковные интересы самого Матфея, она «производит впечатление не столько пророческого провозвестия, сколько общинного катехизиса» (Ibid. S. 382).

После второй мировой войны развивается еще один метод изучения Евангелия — метод анализа редакции. Теперь не только ставился вопрос о лит. форме отдельных преданий и об их возникновении, но

и Евангелия рассматривались в их целостности (см. в статьях *Библеистика*, *Исагогика*) — как результат работы их окончательных редакторов. Делалась попытка определить особенности их богословия, богословские акценты, поставленные евангелистами, работавшими как редакторы доступного им предания. По мере того как проводились все более тщательные исследования, работу редакторов начали обнаруживать и в источниках, к-рыми пользовались авторы Евангелий еще до создания окончательных версий текстов. К этим ранним слоям редактирования обычно относят собрания изречений, притч и рассказов о чудесах.

Г. Штрекер в исследовании истории богословия Евангелия от Матфея (Strecker. 1966) называет Н. п. «эсхатологической заповедью» (Ibid. S. 235), формулирующей условия вхождения в Царство Божие (Ibid. S. 158; комментарий к Мф 5. 20), актуальные как для самопонимания христ. общины, так и для жизни индивида (Ibid. S. 235). Р. Хуммель (Hummel. 1963) рассматривал Н. п. как новое мессианское толкование закона, как «христианскую галаху» (Hummel. 1963. S. 57, 74) для раннекафолической Церкви в противостоянии ее фарисейскому иудаизму (Ibid. S. 74). Община стремилась показать, что она также знает путь к правильному пониманию Торы (Ibid. S. 157–158). В ряде работ признается функциональное значение Н. п. для формирования всей богословской концепции евангелиста, что определяет соответствующие интерпретации Н. п. (или отдельных ее речений) (ср.: Eichholz. 1965). Дискуссии шли в основном вокруг 2 наиболее важных для понимания Н. п. вопросов: о законе (ср.: Broer. 1975. S. 58) и об истинной праведности δικαιοσύνη (последнее понятие используется в ключевых редакторских ремарках (ср.: Strecker. 1966. S. 150–153) и относится к ученикам в отличие от «лицемеров», лидеров евр. народа — Tilborg. 1972. S. 8–14).

Г. Борнкам указывал на такую особенность богословия евангелиста Матфея, как «своеобразное сочетание... эсхатологического ожидания и идеи Церкви» (Borinkam. 1965. S. 13). Этой идеей определены, по мнению Борнкама, композиция и основное содержание Н. п. (Ibid. S. 14); центральной становится тема новой



праведности, к-рая должна отличаться «учеников от фарисеев и стать критерием, по которому сами члены Церкви будут судимы грядущим Судней» (Ibid. S. 21). Г. Барт подчеркивал, что Матфей понимает закон не отделенным от иудаизма: консервативная община, для которой евангелист создает свой текст, «придерживается неизменной значимости закона» (Barth G. 1965. S. 60), а сам Матфей борется в этом смысле с 2 противниками — с антиномистами (Ibid. S. 69) и с раввинами (Ibid. S. 70).

Вопрос о редактировании материалов проповеди на досиноптическом этапе их передачи ставится в ряде последних работ по истории редакции Н. п. Штрекер (Strecker. 1971), признавший, что заповеди блаженства Н. п. подверглись редакции еще до их использования евангелистом Матфеем, распространил этот тезис на др. тексты Н. п. (Idem. 1984). Точно так же У. Луц в 1-м томе комментария на Евангелие от Матфея (Luz. 1985. S. 56–59) проводит различие между редакциями Н. п. — доматфеевой и самого евангелиста. Критики отмечают: для обеих работ характерно то, что они не показывают во всех случаях с точностью, когда, почему и как можно идентифицировать черты редакций (Betz. 1995).

Большинство совр. ученых считают, что источник Q содержал раннюю форму проповеди, идентичную или почти идентичную Рр Луки. Н. п. евангелиста Матфея рассматривается как результат редакции и расширения материала проповеди из Q, для чего он использовал свои традиции. В этом особом материале есть признаки доматфеевой редакции и собрания (напр., «блаженства» или антитезы).

Согласно Бецу, тексты Н. п. и Рр являются результатом существенно отличающихся друг от друга переработок во многом одного и того же материала (его составляют заповеди блаженства, толкование заповедей о любви, золотое правило, речи о суде, притчи о добром и о худом дереве и о 2 домостроителях), отдельные элементы которого расположены примерно в одинаковом порядке. Однако различия между обеими проповедями невозможно объяснить как изменения, возникшие вслед редакционного превращения одной проповеди в другую,

путем расширения (Н. п.) либо путем сокращения (Рр). Невозможно также объяснить все сходства и различия между проповедями как результат редакционной работы авторов Евангелий от Матфея и от Луки. Оба текста представляют собой независимые переработки общего материала. То, что объединяет Н. п. и Рр, — материал, к-рый они используют, общий композиционный план, к-рому они следуют, и функцию, к-рую они имеют в виду, — такая работа могла быть проведена досиноптическими редакторами (Betz. 1995. P. 43–44).

В 80–90-х гг. XX в. это направление исследования традиций, составивших Н. п. и Рр, продолжилось в рамках проекта по реконструкции текста источника Q (Международный проект Q — IQP), который завершился критическим изданием Q (The Critical Edition of Q. 2000). Исходным для работы был признан тезис Дж. Клоппенборга о том, что различия в передаче логий в Евангелиях от Матфея и от Луки не могут быть объяснены неверными переводами с араб. языка, но являются результатом редакторской правки евангелистами документа, написанного на греч. языке, хотя и в арамеоязычной среде (Kloppenborg. 1987).

**Иудейский контекст Н. п.** Новозаветная наука уже в 1-й пол. XX в. характеризуется общим пониманием необходимости привлечения раввинистической лит-ры для восприятия особенностей богословия раннехрист. проповеди (Kümmel. 1970. S. 340). Определить отношение Н. п. не только к апокалиптическим иудаизмом, но и в целом, к иудаизму раввинов было задачей для П. Биллербека, автора многотомного собрания раввинистических преданий, изложенных в виде обширного комментария к новозаветным текстам (Billerbeck P., Strack H. L. Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch. Münch., 1956<sup>2</sup>. Bd. 1).

После второй мировой войны развитие новозаветной науки, и, в частности, исследования Н. п., во многом определили находки древних рукописей в Хирбет-Кумране (см. в ст. Кумран). Установить сходства и различия идеологии кумранитов с раннехрист. представлениями было одной из главных задач исследований НЗ и истории религии (это было тем более необходимо, что некоторые публикации вызвали по-

спешную идентификацию найденных рукописей с христ. представлениями начиная с: Dupont-Sommer. 1950). Особое внимание исследователей привлекали нравственные учения, в т. ч. и Н. п. (напр.: Schubert. 1955. P. 320–337); мн. комментаторы надеялись решить благодаря этим находкам нек-рые старые проблемы: в кумран. текстах было обнаружено выражение «нищие духом», которое прежде считалось уникальным христианским (ср.: 1 QM 14, 7; Braun. 1966. S. 13); заповедь о любви к врагам (Мф 5. 43) предлагалось понимать как полемическую, направленную против заповедей кумран. Устава общины, к-рая требует ненавидеть сынов тьмы, и т. п. (1QS 1, 10; 9, 21; Braun. 1966. S. 17–18; критика уже в: Molin. 1968. P. 150–152; Weise. 1958. S. 116–123). (Подробнее см. в ст. Кумранская община.) Принципиальное значение имело религиозно-историческое сравнение Иисуса, проповедующего Н. п., с «Учителем праведности» из рукописей Кумрана. На экзегезу Н. п. большое влияние оказала монография Г. Брауна о позднеевр. и раннехрист. еретическом радикализме (Braun. 1969). Сравнивая концепции верности Торе у кумранитов, в учении Иисуса и в синоптической традиции, Браун (на примере логий Н. п.) делает выводы о том, что заповеди Торы радикализируются Иисусом без к-л. казуистики потому, что «ближний важен как Божий посланник» (Ibid. 1969. Bd. 2. S. 3, 99), а причина такой же радикализации заповедей о любви к ближнему — в «борьбе с мнением о тотальной зависимости человека от Бога» (Ibidem).

**К. В. Неклюдов**

Лит.: **Комментарии.** Calvin I. In Novum Testamentum Commentarii / Ed. A. Tholuck. B., 1833. Vol. 1; Tholuck A. Ausführliche Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus. Hamburg, 1845<sup>2</sup>; Zappin C. M. Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии от Матфея: Гл. V, ст. 43–48. Пг., 1915; он же. Заповеди блаженства. Пг., 1915; Grundmann W. Das Evangelium nach Matthäus. B., 1968; Carson D. A. Matthew. Grand Rapids. 1984; Davies W., Allison D. C. A Critical and Exegetical Comment. on the Gospel according to S. Matthew. Edinb., 1988. Vol. 1; Luz U. Matthew 1–7: A Comment. Minneapolis. 1989 (рус. пер.: Луц У. Нагорная проповедь (Мф. 5–7): Богосл.-экзегет. коммент. М., 2014); Betz H. D. The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49). Minneapolis. 1995; Allison D. C. The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination. N. Y., 1999; Keener C. S. A Comment. on the Gospel of Matthew. Grand Rapids, 1999; Talbert C. H.



Reading the Sermon on the Mount: Character Formation and Decision Making in Matthew 5–7. Columbia, 2004; *France R. T.* The Gospel of Matthew. Grand Rapids, 2007; *Иларион (Алфеев)*, митр. Иисус Христос: Жизнь и учение. М., 2016. Кн. 2: Нагорная проповедь; *Pennington J. T.* The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theol. Comment. Grand Rapids, 2017.

**Исследования.** *Heinrici C. F.* Die Bergpredigt (Matth. 5–7, Luk. 6, 20–49): Quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht. Lpz., 1900–1905. 2 Bde; *Peterson E.* Bergpredigt I: Biblisch // RGG. 1927. Bd. 1. S. 907–910; *Lausberg H.* Handbuch der literarischen Rhetorik. Münch., 1960; *Reumann J.* Jesus in the Church's Gospels: Modern Scholarship and the Earliest Stories. Phil., 1968; *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew: Transl., Introd. and Notes. Garden City, 1971; *Goulder M. D.* Midrash and Lection in Matthew. L., 1974; *Bornkamm G.* Der Aufbau der Bergpredigt // NTS. 1978. Vol. 24. N 4. P. 419–432; *Kennedy G. A.* Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times. Chapel Hill, 1980; *idem.* NT Interpretation through Rhetorical Criticism. Chapel Hill, 1984; *Przybylsky B.* Righteousness in Matthew and His World of Thought. Camb., 1980; *Guelich R. A.* The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding. Waco, 1982; *Betz H. D.* Essays on the Sermon on the Mount. Phil., 1985; *idem.* The Sermon on the Mount, Its Literary Genre and Function // *Idem.* Synoptische Studien. Tüb., 1992. S. 77–91; *idem.* The Sermon on the Mount and Q: Some Aspects // *Ibid.* S. 249–269; *Allison D. C.* The Structure of the Sermon on the Mount // JBL. 1987. Vol. 106. N 3. P. 423–445; *Kingsbury J. D.* The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount within Matthew // Interpretation. Richmond, 1987. Vol. 41. N 2. P. 131–143; *Patte D.* The Gospel according to Matthew. Phil., 1987; *Strecker G.* The Sermon on the Mount: An Exegetical Comment. Nashville, 1988; *Bergemann T.* Q auf dem Prüfstand: Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt. Gött., 1993; *Stanton G.* A Gospel for a New People: Studies in Matthew. Louisville, 1993; *Carter W.* What are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount? N. Y., 1994; *Schnackenburg R.* The Gospel of Matthew. Grand Rapids; Camb., 2002; *Stassen G. H.* The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5. 21–7. 12) // JBL. 2003. Vol. 122. N 2. P. 267–308; *Meier J. P.* A Marginal Jew. New Haven, 2009. Vol. 4: Law and Love; *Thom J. C.* Justice in the Sermon on the Mount: An Aristotelian Reading // NTIQ. 2009. Vol. 51. N 4. P. 314–338; *Carlston C. E., Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia: Matthew's Community at the Crossroads. Tüb., 2014; *Лун У.* Нагорная проповедь. М., 2014; *Baasland E.* Parables and Rhetoric in the Sermon on the Mount. Tüb., 2015; *Kinney R. S.* Hellenistic Dimensions of the Gospel of Matthew: Background and Rhetoric. Tüb., 2016.

**В экзегезе древней Церкви.** *Turner C. H.* The Early Greek Commentaries on the Gospel According to St. Matthew // JThSt. 1910. Vol. 12. N 1. P. 99–111; *Buzy D.* Beatitudes // DSAMDH. T. 1. Col. 1298–1310; *Massaux E.* Influence de l'Évangile de S. Matthieu sur la littérature chrétienne avant S. Irénée. Louvain, 1950; *Hasler V. E.* Gesetz und Evangelium in der Alten Kirche bis Origenes: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung. Zürich; Frankfurt, 1953; *Conrad R. W.* The Sermon on the Mount in the Writings of the Ante-Nicene Fathers from New

Testament Times to Origen: Diss. Kansas City, 1956; *Reuss J.* Matthaus-Kommentare aus der griechischen Kirche. B., 1957; *idem.* Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche. B., 1984; *Holl A.* Augustinus Bergpredigtexegese: Nach seinem Frühwerk «De sermone Domini in monte libri duo». W., 1960; *Beyschlag K.* Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche // ZTK. 1977. Bd. 74. N 3. S. 291–322; *Grant R. M.* The Sermon on the Mount in Early Christianity // Semeia. Atlanta etc., 1978. Vol. 12. P. 215–231; *Jacobs M.* Die Bergpredigt in der Geschichte der Kirche // Böcher O. u. a. Die Bergpredigt im Leben der Christenheit. Gött., 1981. S. 17–40; *Spinelli M., ed.* Le Beatitudini nel commento dei Padri latini. R., 1982; *Tschang In-San B.* Octo beatitudines: Die acht Seligpreisungen als Stufenleiter der Seele bei Ambrosius: Diss. Bonn, 1986; *Sroll B.* De virtute in virtutem: Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200. Tüb., 1988; Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Beitr. z. Verkündigung Jesu u. zum Kerygma der Kirche: FS f. W. Marxsen z. 70. Geburtstag // Hrsg. D.-A. Koch, G. Sellin, A. Lindemann. Gütersloh, 1989; *Gould G. E.* Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes // StPatr. 1989. Vol. 22. P. 14–22; *MacCarthy C.* Gospel Exegesis from a Semitic Church: Ephrem's Commentary on the Sermon on the Mount // OBO. 1991. Bd. 109. S. 103–123; *Dumais M.* Le Sermon sur la Montagne: État de la recherche, interprétation, bibliographie. P., 1995; *Миллер Т. А.* Заповеди блаженства в истолковании свт. Иоанна Златоуста // АнО. 1997. № 1(12). С. 58–73; *Pelikan J.* Divine rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther. Crestwood (N. Y.), 2001; Библийские комментарии отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв.: НЗ. Тверь, 2007. Т. 1а: Евангелие от Матфея 1–13 // Ред.: М. Симонетти, Ю. Р. Варзонин. С. 96–198; *Meloni P.* Le Beatitudini evangeliche nella visione dei Padri della Chiesa // Sandalion. R., 2011. Vol. 32/33. P. 173–180; *idem.* Beatitudes // Encyclopedia of Ancient Christianity. Downers Grove, 2014. Vol. 1. P. 347–348.

**В западном богословии и библеистике.** *Tyndale W.* An Exposition upon the V. VI. VII. Chapters of Matthew. Antw., 1530 (перизд.: *idem.* Expositions and Notes on Sundry Portions of the Holy Scriptures, together with The Practice of Prelates / Ed. H. Walter. Camb., 1849. P. 1–132); *Zwingli Y.* Annotationes in Evangelium Matthaei // In Evangelicam Historiam de domino nostro Iesu Christo, per Matthaeum, Marcum, Lucam, et Joannem conscriptam, Epistolaeque aliquot Pauli / Ed. L. Juda. Turigi, 1539. P. 1–140; *Idem* / Ed. M. Schuler, J. Schulthell // Opera. Zürich, 1836. Vol. 6. Pt. 1. P. 203–483; *idem.* Elenchus in Catabaptistarum strophas // *Jackson S. M.* Selected Works of Huldreich Zwingli. Phil., 1901. P. 123–258; *Calvin J.* Harmonia ex tribus Euangelistis composita, Mattheo, Marco, Luca: Adiuncto seorsum Iohanne, quod pauca cum aliis communia habet. Gen., 1555; *idem.* Im Novum Testamentum Commentarii / Ed. A. Tholuck. B., 1835<sup>2</sup>. Bd. 1. S. 134–196; англ. пер.: *idem.* A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke / Transl. A. W. Morrison; Ed. D. W. Torrance, T. F. Torrance. Edinb., 1972. 3 vol.; *Erasmus D.* Opera omnia. Leiden, 1704. Vol. 5 (англ. пер.: *O'Donnell A., transl.* Erasmus, Enchiridion militis Christiani: An English Version. Oxf., 1981). Vol. 6. P. 25–39, 253–257; *Herder J. G.* Erläuterungen zum

NT aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle. Riga, 1775; *Strauss D. F.* Das Leben Jesu: Kritisch bearbeitet. Tüb., 1835–1836. 2 Bde; *Stier R.* Die Reden des Herrn Jesu. Barmen, 1843–1848. 6 Bde; *Baur F. C.* Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung. Tüb., 1847; *Ewald H.* Die ersten drei Evangelien: Übersetzt und erklärt. Gött., 1850; *Holtzmann H. J.* Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Lpz., 1863; *idem.* Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie // Hrsg. A. Jülicher, W. Bauer. Tüb., 1911<sup>3</sup>. 2 Bde; *Tholuck A.* Die Bergpredigt Christi. Gotha, 1872<sup>2</sup>; *Виноградов И. И.* Нагорная проповедь Спасителя. М., 1892–1894. Вып. 1–5; *Weiss J.* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Gött., 1892, 1964<sup>3</sup>; *Wernle P.* Die synoptische Frage. Freiburg i. Br., 1899; *idem.* Renaissance und Reformation sechs Vorträge. Tüb., 1912; *Heinrici C. G.* Die Bergpredigt (Matth. 5–7; Luk. 6, 20–49) quellenkritisch und begriffsgeschichtlich untersucht. Lpz., 1900; *Schweitzer A.* Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis: Eine Skizze des Lebens Jesu. Tüb., 1901, 1956<sup>2</sup>; *idem.* Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tüb., 1906, 1913<sup>2</sup>; *Бытмевуи Т. И., прот.* Нагорная проповедь... По поводу лжеучения гр. Л. Н. Толстого. X., 1893. Ч. 1; *Бородуи И. М.* Нагорная проповедь Господа нашего Иисуса Христа. М., 1889; *Stanton V. H.* The Gospels as Historical Documents. Camb., 1903–1920. 3 vol.; *Herrmann W.* Die sittlichen Weisungen Jesu. Gött., 1904, 1922<sup>2</sup>; *Wellhausen J.* Einleitung in die drei ersten Evangelien. B., 1905, 1911<sup>2</sup>; *Luther M.* Wochenpredigten über Mt 5–7 (1530/32) // *Idem.* WA. 1906. Bd. 32. S. 299–544; *idem.* Vorreden zur Heiligen Schrift. Münch., 1934; *Трубецкой С. И.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906; *Иамак А., кон.* Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Lpz., 1907; *idem.* Das Wesen des Christentums. Stuttg., 1950 (рус. пер.: *Иарнак А.* Сущность христианства. СПб., 1906. М., 2010); *Глаголов Б. И.* Нагорная проповедь и Царство Божие. СПб., 1907; *Троицкий Ф. И.* Нагорная беседа Иисуса Христа как божественная. Каз., 1907<sup>2</sup>; *Вайт Э.* Размышление о Нагорной проповеди Иисуса Христа. Пг., 1915; *Зарин С. М.* Заповеди Блаженства. Пг., 1915; *Инокентий (Кременский), ен.* Нагорная проповедь Христа Спасителя. Астрахань, 1915; *Троицкий А. Д.* Евангельские блаженства. К., 1916<sup>2</sup>; *Barth K.* Der Römerbrief. Münch., 1922<sup>2</sup>; *idem.* Die christliche Dogmatik im Entwurf. Münch., 1927. Bd. 1: Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik; Zürich, 1948<sup>3</sup>. Bd. 2: Die Lehre von Gott; *idem.* Evangelium und Gesetz. Münch., 1935; *Bultmann R.* Jesus. Tüb., 1926, 1965<sup>2</sup>; *idem.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1964<sup>2</sup>; *idem.* Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung // *Idem.* Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze. Tüb., 1972<sup>2</sup>. Bd. 1. S. 1–25; *Streeter B. H.* The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates. L., 1924, 1936<sup>2</sup>; *Kittel G.* Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums // ZStH. 1925. Bd. 2. S. 555–594; *Windisch H.* Der Sinn der Bergpredigt: Ein Beitrag zum Geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese. Lpz., 1929, 1937<sup>2</sup>; *Beyer H. W.* Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung // Luther Jb. 1932. Bd. 14. S. 33–60; *Thurneysen E.* Die Bergpredigt. Münch., 1936; *idem.* Zur Deutung der Bergpredigt // Die Zeichen der Zeit.



B., 1950. Bd. 4. S. 409–413; *Schmitz O.* Thurneysens christologische Deutung der Bergpredigt // *Jb. der Theol. Schule Bethel.* 1938. Bd. 9. S. 17–36; *Weber H.* Die Bergpredigt: Bibelstunden über Beruf und Berufung. Gütersloh, 1939. S. 173–175; *Soiron Th.* Die Bergpredigt Jesu. Freiburg, 1941; *Ragaz L.* Die Bergpredigt Jesu. Bern, 1945; *Dehn G.* Die Bergpredigt als ethisches Problem // *Die Zeichen der Zeit.* B., 1950. Bd. 4. S. 185–195; *Dupont-Sommer A.* Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte. P., 1950; *Schubert K.* Bergpredigt und Texte von En Fesha // *ThQ.* 1955. Bd. 135. S. 320–337; *Bonhoeffer D.* Nachfolge. Münch., 1958<sup>8</sup> (рус. пер.: *Бонхёффер Д.* Хожение вслед. М., 2002); *idem.* Brief an K. F. Bonhoeffer vom 14. 1. 1935 // *Idem.* Gesammelte Schriften / Hrsg. E. Bethge. Münch., 1960. Bd. 3. S. 24–25; *idem.* Die Geschichte und das Gute // *Ibid.* S. 455–477; *idem.* Finkenwalder Homiletik: Kausalität und Finalität der Predigt // *Ibid.* 1961. Bd. 4. S. 250–254; *idem.* Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft / Hrsg. E. Bethge. Hamburg, 1971<sup>1</sup> (рус. пер.: *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность / Пер.: А. Б. Григорьев. М., 1994); *Elert W.* Morphologie des Luthertums. Münch., 1958<sup>2</sup>. Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums: Hauptsächlich im 16. und 17. Jh.; *Schmauch W.* Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt // *Schmauch W.*, *Wolf E.* Königsherrschaft Christi: Der Christ im Staat. Münch., 1958. S. 5–19; *Weise M.* Mt 5. 21f – ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde // *ZNW.* 1958. Bd. 49. S. 116–123; *Jeremias J.* The Sermon on the Mount. L., 1961; *Hummel R.* Die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium. Münch., 1963; *Melancthon Ph.* Annotationes in Evangelium Matthaei iam recens in Gratiam studiosorum editae (1523) // *Barton P. F.* Hrsg. Melancthon's Werke in Auswahl. Gütersloh., 1963. Bd. 4: Frohe exegetische Schriften. S. 133–208; *Barth G.* Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus // *Bornkamm G.*, *Barth G.*, *Held H. J.* Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium. Neukirchen, 1965<sup>1</sup>. S. 54–154; *idem.* Bergpredigt I: Im Neuen Testament // *TRE.* 1980. Bd. 5. S. 603–618; *Bornkamm G.* Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium // *Bornkamm G.*, *Barth G.*, *Held H. J.* Überlieferung. 1965. S. 13–47; *idem.* Jesus von Nazareth. Stuttg., 1980<sup>12</sup>. S. 195–198; *Eichholz G.* Die Aufgabe einer Auslegung der Bergpredigt // *Idem.* Tradition und Interpretation: Studien zum NT und zur Hermeneutik. Münch., 1965. S. 35–56; *Davies W. D.* The Sermon on the Mount. Camb., 1966; *Braun H.* Qumran und das NT. Tüb., 1966. Bd. 2: *idem.* Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus: Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte. Tüb., 1969<sup>2</sup>. 2 Bde; *Strecker G.* Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchungen zur Theologie des Matthäus. Gött., 1966<sup>2</sup>; *idem.* Die Makarismen der Bergpredigt // *NTS.* 1971. Vol. 17. N 3. P. 255–275; *idem.* Die Bergpredigt: Ein exegetischer Kommentar. Gött., 1984; *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer: Theologe, Christ, Zeitgenosse. Münch., 1967, 1970<sup>3</sup>; *Bauman P. C.* Gewaltlosigkeit im Täufertum: Eine Untersuchung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationzeit. Leiden, 1968; *Molin G.* Matthäus 5, 43 und das Schrifttum von Qumran // *Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft* / Hrsg. H. Bardtke, S. Wagner. B., 1968. S. 150–152; *Kümmel W. G.* Das Neue Testament: Ge-

schichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg, 1970<sup>2</sup>; *Tilborg J. H. A., van.* The Jewish Leaders in Matthew: Diss. Nijmegen, 1972; *Winkler G. B.* Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum NT. Münster, 1974; *Broer I.* Die Antithesen und der Evangelist Matthäus: Versuch, eine alte These zu revidieren // *BZ. N. F.* 1975. Bd. 19. S. 50–63; *Coates T.* The Sermon of the Mount for Today. St. Louis, 1975; *Kissinger W. S.* The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography. Metuchen (N. J.), 1975; *Trilling W.* Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. Lpz., 1975<sup>3</sup>; *Auknut T.* Bergpredigt II: Ethisch // *TRE.* 1980. Bd. 5. S. 618–626; *Crosby M. H.* Spirituality of the Beatitudes. Maryknoll (N. Y.), 1981; *Gollwitzer H.* Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre // *Nachfolge und Bergpredigt* / Hrsg. J. Moltmann. Münch., 1981. S. 89–120; *Berner U.* Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20. Jh. Gött., 1983<sup>2</sup>; *Kantzenbach F. W.* Die Bergpredigt: Annäherung, Wirkungsgeschichte. Stuttg., 1982; *Krüger F.* Humanistische Evangelienauslegung: Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen. Tüb., 1986; *Reeve A., ed.* Erasmus' Annotations on the NT: The Gospels: Facsimile of the Final Latin Text (1535) with all Earlier Variants (1516, 1519, 1522 and 1527). L., 1986; *Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7). Düsseldorf; Neukirchen-Vluyn, 1985, 2002<sup>2</sup>; *Rummel E.* Erasmus' Annotations on the NT: From Philologist to Theologian. Toronto, 1986; *Kloppenborg J. S.* The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Phil., 1987; *Betz H. D.* The Sermon on the Mount: A Comment. on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3 – 7:27 and Luke 6:20–49). Minneapolis, 1995; *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Transl. of Q and Thomas* / Ed. M. Robinson etc. Minneapolis; Leuven, 2000.

Д. Б. Осипов, М. Г. Калинин,  
А. Е. Петров, К. В. Неклюдов

**НАГРАДЫ ЦЕРКОВНЫЕ**, один из видов поощрения клириков и мирян, в исключительных случаях также лиц, не принадлежащих к Церкви, за их заслуги в служении Церкви на разных поприщах: архипастырском и пастырском, приходском, в делах миссионерских, в социальном служении, в просветительских трудах, в научном творчестве, в реставрации или строительстве храмов, в иконописании, в церковном пении, в адм. и хозяйственной деятельности. В наст. время действующая система церковных награждений РПЦ основана на «Положении о наградах Русской Православной Церкви», принятом Архиерейским Собором 5 февр. 2013 г.

Существует два вида церковных наград: богослужебно-иерархические и общецерковные. Богослужебно-иерархических наград удостоиваются лишь священнослужители,

а также игуменнии. Богослужебно-иерархические награды вручаются в последовательности от низших к высшим. Наличие той или иной награды служит поэтому главным, хотя и не единственным, фактором, определяющим место клирика по старшинству среди священнослужителей одной и той же степени. Одни иерархические награды, употребляемые в Русской Церкви, были введены в бытность Русской Церкви митрополией К-польского Патриархата, до начала автокефалии (1448), другие были учреждены в самой России, гл. обр. в XVIII–XX вв. В свою очередь автокефальные Поместные Церкви, получившие автокефалию от Русской Церкви (Церкви Польская, Чешских земель и Словакии, Американская) или исторически связанные с ней иным образом (Грузинская Церковь), заимствовали награды, введенные в употребление в Русской Церкви, но полной идентичности между богослужебно-иерархическими наградами разных Поместных Церквей не существует. Так, в Восточных Патриархатах и нек-рых др. Церквах нет такой награды, как право ношения *набедренного* за богослужением. *Наперсный крест* любого вида в ряде Церквей является наградой, а не принадлежностью пресвитерской степени, как в Русской Церкви со времени коронации имп. св. *Николая II Александровича*. В Румынской Церкви правом ношения креста награждаются не только пресвитеры, но и диаконы. Существуют и иные различия в системе богослужебно-иерархических наград разных Поместных Церквей.

В историческом плане наблюдается такое, очевидно, неизбежное явление, как своего рода девальвация большинства наград. Подобная закономерность имеет место и в иерархии наград, употребляемых вне церковной сферы, в частности в системе гос. наград и отличий. Этот феномен проистекает естественным образом из постоянного умножения числа лиц, удостоенных той или иной награды. В качестве примера можно рассмотреть эволюцию значимости такой церковной награды, как право ношения *палицы* за богослужением: изначально она была принадлежностью патриаршего сана, потом также и других епископов, ныне права ее ношения удостоиваются протоиереи. В Русской Церкви синодальной эпохи, в XIX и нач.



XX в., титул митрополита одновременно имели три, реже — четыре архиерея: почти неизменно митрополиты С.-Петербургский и Новгородский, Московский, а также Киевский. В наст. время в РПЦ имеется более 100 митрополитов. Начиная с 2011 г. титул митрополита перестал быть только наградой, но стал также присваиваться по должности главам митрополий, причем присвоение этого титула по должности стало более частым явлением, чем награждение им. Сан протоиерея некогда служил принадлежностью настоятелей соборных храмов, так что в употреблении было именование удостоенного этим саном священника протоиереем города. Ныне в РПЦ служат неск. тысяч протоиереев, к-рые часто являются рядовыми клириками приходских церквей. Тем не менее неск-рые награды не подверглись девальвации, напр., сан протопресвитера, остающийся и поныне исключительно высокой и уникальной наградой для пресвитеров.

Награды священнослужителей имеют следующие формы: 1) повышение в сане, напр. возведение диакона в сан протодиакона; 2) награждение правом ношения особых элементов богослужебного (митра, палица, двойной орарь) или повседневного облачения (крест с украшением); 3) отличия при совершении богослужений (напр., служение Божественной литургии с отверстыми царскими вратами до Херувимской песни).

Существуют разные иерархические награды для диаконов, пресвитеров и епископов. В наст. время первой иерархической наградой для диакона является право ношения двойного ораря за богослужением. Первым этой награды был удостоен в 1908 г. протодиак. Константин Розов. В соответствии с «Положением о наградах Русской Православной Церкви» диакон может быть удостоен этой награды указом епархиального архиерея не ранее чем через 5 лет после хиротонии. Награждение саном протодиакона (следующая награда диаконов) предусмотрено лишь для диаконов из белого духовенства, оно производится указом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси не ранее чем через 5 лет после награждения двойным орарем. По прошествии 5 лет указом Патриарха протодиакон может быть награжден правом ношения *ками-*

*лавки*; эта награда для протодиаконов стала употребляться впервые при патриархе св. *Тихоне*. Старшие иеродиаконы муж. мон-рей могут быть указом Патриарха удостоены сана архидиакона, но не ранее чем через 10 лет после рукоположения. Указом Патриарха протодиакон, первенствующий среди диаконов на патриарших богослужениях, может быть награжден саном патриаршего архидиакона. Ему принадлежит первенство чести перед всеми диаконами РПЦ.

Награды, предназначенные для пресвитеров, вводились в Русской Церкви в разное время; при имп. *Павле I Петровиче* они были до известной степени систематизированы. В соответствии с действующим «Положением о наградах Русской Православной Церкви» 1-й наградой пресвитера является право ношения набедренника за богослужением. Ей может быть удостоен священник не ранее чем после 3 лет пастырского служения. Впервые набедренником стал награждать пресвитеров архиеп. (впосл. митрополит) Московский *Платон (Левшин)* в своей епархии в кон. XVIII в. Следующая награда — право ношения *камилавки*; эта награда может последовать не ранее чем через 3 года после награждения правом ношения набедренника. Для иеромонахов эта награда не предусмотрена ввиду ношения всеми монахами клобука. Через 3 года после награждения *камилавкой*, а для монашествующих — набедренником и при общем сроке служения в священном сане не менее 5 лет пресвитер может быть удостоен права ношения наперсного креста (установленной 4-конечной формы; 8-конечный крест в Русской Церкви с кон. XIX в. является не наградой, но принадлежностью пресвитерского сана). В синодальный период наперсный золотой крест выдавался указом императора из Императорского кабинета протоиереям — настоятелям кафедральных соборов за особые заслуги: он поэтому назывался в обиходе кабинетским крестом. Правом награждать тремя указанными выше наградами обладает правящий епархиальный архиерей.

Жаловать следующие и более высокие награды является уже прерогативой Святейшего Патриарха Московского и всея Руси (в пределах Украинской Православной Церкви — Блаженнейшего митрополита Киев-

ского и всея Украины; см. Устав УПЦ V 11). В синодальный период награждение правом ношения *камилавки* и другими, более высокими наградами совершалось указом Синода. Возведение священника из белого духовенства в сан протоиерея производится указом Патриарха не ранее чем через 5 лет после награждения наперсным крестом. Для иеромонахов аналогичной награды не существует. Следующая награда — право ношения палицы за богослужением. Лица из белого духовенства удостоиваются ее не ранее чем через 5 лет после возведения в сан протоиерея, а иеромонахи — через 7 лет после возложения наперсного креста, но не ранее чем через 10 лет служения в пресвитерском сане. После награждения правом ношения палицы протоиереи (через 5 лет) и иеромонахи (через 7 лет) могут быть награждены правом ношения креста с украшением. В синодальную эпоху наперсный крест с драгоценными украшениями, увенчанный короной, выдавался по указу императора из Императорского кабинета.

Протоиереи награждаются правом ношения митры за богослужением, а монашествующие священники — саном архимандрита, также с правом ношения митры через соответственно 5 и 7 лет после награждения крестом с украшениями. До кон. XVII в. митра была исключительной инсигнией епископата. Затем правом ее ношения стали удостоивать архимандритов за выдающиеся заслуги. При имп. Екатерине II эта награда впервые была пожалована священнику из белого духовенства, исполнявшему должность едучовника. В синодальную эпоху эта награда оставалась исключительно редкой, митра выдавалась указом императора из Императорского кабинета. В новый патриарший период число митрофорных протоиереев значительно умножилось. До сер. XX в. производство в сан архимандрита не сопровождалось дарованием права ношения митры, что было тогда более высокой наградой, чем сан архимандрита.

Через 5 лет после награждения митрой митрофорным протоиереем и архимандритом может быть предоставлено право служения Божественной литургии до Херувимской песни с отверстыми царскими вратами. По прошествии еще 5 лет они могут быть удостоены права слу-





жения с отверстыми царскими вратами до «Отче наш». За особые заслуги и в связи с особо ответственной должностью архимандриты награждаются правом ношения креста на митре. Такого отличия удостоивается по должности начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме, который по обычаю имеет право пользоваться этой привилегией только до тех пор, пока он находится на должности и лишь в храмах духовной миссии. Исключительно высокой наградой является право ношения патриаршего креста, к-рое жалуются священникам за выдающиеся заслуги, независимо от выслуги лет и предшествующих наград. Клирики, удостоенные этой награды и призванные в посл. к архиерейскому служению, могут носить патриарший крест за богослужением вместо обычного креста с украшениями. Высшей наградой для священника из белого духовенства является возведение его в сан протопресвитера. В прошлом этот сан был сопряжен с занятием особенно важных должностей, таких как протопресвитер армии и флота (начальник военного и дворцового духовенства), настоятель первенствующего в Русской Церкви собора (Успенского в Кремле, позже Богоявленского в Елохове). Действующее ныне «Положение о наградах Русской Православной Церкви» не связывает сан протопресвитера с той или иной церковной должностью.

Некоторые из употреблявшихся ранее наград были в посл. упразднены: награждение правом ношения скуфьи, к-рое следовало за дарованием права ношения набедренника; дарование права ношения двух крестов с украшениями — эта награда следовала за предоставлением права совершения литургии с отверстыми царскими вратами до «Отче наш». Она была введена после восстановления Патриаршества, и первоначально ее удостоивались архимандриты, позже также и митрофорные протоиереи. В новый патриарший период игуменство было не должностью, но саном, к-рым награждались иеромонахи, ранее уже награжденные правом ношения 4-конечного наперсного креста, т. е. это была награда, равная возведению в сан протоиерея. В наст. время игуменство — это должность, по лица, к-рым пожалован был этот сан ранее, сохраняют его независимо от занимаемой ими

должности и приравняются по чести к протоиереям.

«Положением о наградах Русской Православной Церкви» установлены отмеченные выше межнаградные сроки для диаконов и пресвитеров. Они могут быть сокращены в отдельных случаях либо ввиду особых заслуг награждаемого клирика, либо по причине назначения его на должность, к-рая предполагает соответствующий сан или ранг. При хиротонии протодиакона во пресвитера епархиальный архиерей по согласованию с Патриархом может возвести его в сан протоиерея при самом рукоположении. При назначении на должность ключаря Успенского собора Московского Кремля и храма Христа Спасителя, а также настоятеля Богоявленского кафедрального собора, наместников лавр и ставропигиальных мон-рей, председателей синодальных отделов клирики могут быть награждены саном архимандрита или правом ношения митры независимо от выслуги.

Выпускники духовных школ, успешно окончившие полный курс обучения, могут быть удостоены епархиальным архиереем следующих наград: священники по окончании семинарии — правом ношения набедренника; священники по окончании академии — правом ношения камилавки; священники, защитившие диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия, — наперсным крестом; диаконы, защитившие диссертацию на соискание ученой степени кандидата богословия, — правом ношения двойного ораля за богослужением. То же правило распространяется на лиц, рукополагаемых в священный сан после окончания духовных учебных заведений или после защиты кандидатской диссертации (Положение о наградах Русской Православной Церкви. 2. 10. 1–2). По вступлении в силу 3-ступенчатой системы образования права ношения набедренника могут быть удостоены бакалавры богословия, камилавки — магистры богословия (Там же. 2. 10. 3). Пресвитеры, успешно защитившие диссертацию на степень доктора богословия, удостоиваются Патриархом права ношения докторского креста. Та же награда вручается тем докторам богословия, к-рые после защиты соответствующей диссертации рукополагаются во пресвитера (Там же. 2. 10. 4).

Для епископов первой иерархической наградой служит дарование сана архиепископа, а следующей — сана митрополита. Награждение архиепископов производится по решению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, а в пределах самоуправляемой Украинской Церкви — Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины (Устав УПЦ. V 11). Для ряда архиереев, а именно возглавляющих Японскую Автономную Церковь, самоуправляемые Церкви, Белорусский Экзархат, митрополичьи округа и митрополии, этот сан является принадлежностью их должности. Право ношения 2-й пангии — привилегия Святейшего Патриарха Московского и всея Руси и Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины; этого права могут быть за особые заслуги удостоены в пределах своих канонических уделов иерархи РПЦ (Положение о наградах РПЦ. 2. 2. 4–5). Митрополиты, ранее удостоенные этой награды, могут носить две пангии только в пределах своей епархии, за исключением Украинской Церкви, в которой этой награды по-прежнему удостоиваются митрополиты за их заслуги. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2011 г. учреждена награда, названная патриаршей пангией. Святейший Патриарх награждает ей епископов в особых случаях за заслуги. Право преднесения креста за богослужением до 2011 г. являлось исключительной привилегией Святейшего Патриарха Московского и всея Руси и Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины (в пределах Украинской Церкви). Архиерейским Собором 2011 г. Патриарху было предоставлено право жаловать эту награду митрополитам, имеющим 2-ю пангию, с тем, однако, чтобы они совершали богослужение с преднесением креста лишь в пределах своих епархий.

До сер. XX в. крест на клобук являлся наградой, к-рой удостоивались архиепископы обычно через неск. лет после их возведения в этот сан. До 1917 г. бриллиантовый крест выдавался из Императорского кабинета. В наст. время крест на клобуке является принадлежностью сана архиепископа. Бриллиантовый крест, укрепляемый в наверхии митры, до 1917 г. подносился митрополитам императором через несколько лет после их возведения в этот сан.





После восстановления Патриаршества крест в наперствии митры стал принадлежностью самого сана митрополита, а с 1988 г. его посят все епископы.

Игуменья или монахиня могут быть указом Патриарха удостоены права ношения наперстного креста и креста с украшениями, к-рое сохраняется за награжденными пожизненно. За особые заслуги игуменья могут быть также награждены правом ношения патриаршего креста.

Общecerковные награды — это ордена, медали, наградные знаки и благословенные грамоты. Этих наград могут удостоиваться как клирики, так и миряне, а также лица, не принадлежащие к Церкви, ввиду их заслуг перед Церковью.

Ордена имеют зап. происхождение. В средневековье в результате крестовых походов на Св. земле появились полувоенные-полумонашеские католич. об-ва с обетом безбрачия для их членов — ордена госпитальеров и тамплиеров, которые послужили прообразом подобных орг-ций в Зап. Европе. Члены этих об-в носили на себе знаки принадлежности к такой орг-ции. Впосл. эти знаки разных степеней стали вручаться монархом гос. и военным деятелям за их заслуги, к-рые делали награждаемых т. о. лиц достойными вступления в тот или иной орден, и подобные награждения утратили связь с обязательным целибатом. Такие награды сохранились и в тех гос-вах, где была проведена Реформация; в протестант. гос-вах, равно как и в католич. странах, вводились также и новые ордена, но по сей день выражение «кавалер ордена» служит напоминанием о происхождении этой награды из рыцарских орденов.

Первый орден в России — св. ап. Андрея Первозванного — был учрежден царем *Петром I Алексеевичем* в 1698 г. До конца существования Российской империи он оставался ее высшим орденом. Заново учрежденный в постсоветский период, этот орден и ныне является высшим среди гос. орденов Российской Федерации. В 1714 г. царь Петр учредил в честь своей супруги Екатерины Алексеевны 2-й орден — св. Екатерины. Им награждались с тех пор жены гос. деятелей и военачальников за их собственные заслуги, но также с учетом заслуг их мужей. Сама Екатерина, став им-



Орден св. ап. Андрея Первозванного.  
Кон. XIX — нач. XX в.  
(ГИМ)

ператрицей, учредила в 1725 г. орден св. Александра Невского. В 1769 г. Екатерина II ввела военный орден св. вмч. Георгия в 4 степенях. В 1782 г., в день 20-летнего юбилея своего царствования, Екатерина II учредила орден св. равноап. кн. Владимира — тоже в 4 степенях. Имп. Павел I в 1797 г. причислил орден св. Анны к российским орденам и разделил его на 3 степени. При имп. *Николае I Павловиче* в 1831 г. в систему российских орденов были введены польск. ордена: Белого Орла, без степеней, и святого Станислава, разделенный на степени, а также орден «*Virtuti militare*» («За воинскую доблесть»), который просуществовал всего несколько лет.

Награждаемые лица к орденам причислялись, и им вручались зна-



Орден  
св. блгв. вел. кн. Александра Невского.  
XVIII в. (ГЭ)

ки ордена в виде звезды и креста разных форм, на ленте или без ленты. В наст. время изменилась фразаология, связанная с награждениями: вместо «причислить к ордену»

стало официально, а не только в просторечии употребляться выражение «наградить орденом», поскольку в общественном и церковном сознании утратилась связь этой награды с орденом как об-вом.

Сложившаяся система орденов Российской империи предусматривала награждение ими в строго установленном порядке от низших к высшим в следующей последовательности: св. Станислава 3-й степени; св. Анны 3-й степени; св. Станислава 2-й степени; св. Анны 2-й степени; св. Владимира 4-й степени; св. Владимира 3-й степени; св. Станислава 1-й степени; св. Анны 1-й степени; св. Владимира 2-й степени; Белого Орла; св. Александра Невского; св. Александра Невского с бриллиантовыми украшениями. При этом награждение орденами соизмерялось с воинскими или гражданскими чинами. Вне общей последовательности стояли военные ордена св. Анны 4-й степени и св. Георгия всех 4 степеней, а также высшие ордена св. Андрея Первозванного, св. Екатерины, св. Владимира 1-й степени. Император награждал этими орденами за исключительные заслуги по своему усмотрению. При этом орден св. Георгия считался равным ордену св. Владимира, а жен. орден св. Екатерины — ордену св. Андрея Первозванного.

До 1826 г. жалование орденом любой степени давало право на получение потомственного дворянства. С 1845 г. права потомственного дворянства приобретали не имевшие их ранее лица при награждении орденами св. Владимира и св. Георгия всех степеней или св. Станислава и св. Анны 1-й степени. Награждение этими орденами с тех пор давало лишь права личного дворянства. В 1900 г. награждение орденом св. Владимира 4-й степени также стало давать только права личного дворянства тем, кто ранее их не имел.

В синодальный период не существовало особых орденов для духовенства или таких, к-рыми бы награждала церковная власть. Со времени правления имп. Павла духовные лица наряду с офицерами и чиновниками стали удостоиваться причисления к российским имперским орденам с вручением им орденских знаков. При этом духовные лица правосл. исповедания не награждались орденами св. Станислава и Белого Орла, поскольку те имели



польск. католич. происхождение. Военного ордена св. Георгия должны были удостоиваться лишь священнослужители, принадлежавшие к ведомству военного духовенства. При награждении орденом св. Владимира 4-й степени, а с 1900 г. — уже только 3-й степени священнослужитель получал права потомственного дворянства. Этих наград удостоивались практически все архиереи, а также высокопоставленные клирики из числа архимандритов и протопереев.

В результате революции 1917 г. имп. ордена были упразднены, в Советском гос-ве учреждались новые ордена, к-рыми духовные лица до Великой Отечественной войны на практике не награждались, а после нее если и награждались, то не за церковные заслуги. В наст. время широко применяется практика награждения духовных лиц гос. орденами за их общественные заслуги.

В 1958 г. в РПЦ был учрежден орден, приуроченный к 40-летию восстановления Патриаршества (юбилей этот праздновался с опозданием на один год — не в 1957, а в 1958). Это был орден св. кн. Владимира 3-й степени. Первоначально он, однако, назывался не орденом, но «нагрудным знаком в честь святого равноапостольного великого князя Владимира» и предназначался в основном для награждения представителей братских православных, а также инославных Церквей. Определением Синода от 10 окт. 1978 г. был учрежден орден при. Сергия Радонежского, также 3-й степени. 10 лет спустя определением Синода от 27–28 дек. 1988 г. были учреждены церковные ордена св. ап. Андрея Первозванного с алмазной звездой, св. равноап. кнг. Ольги 3-й степени и св. блгв. кн. Даниила Московского, также 3-й степени. Позже, в 90-х гг. XX в. и в 2000-х гг., появился еще ряд церковных орденов. Последним по времени учреждения является орден св. равноап. Николая, архиеп. Японского (6 сент. 2012).

В наст. время в РПЦ имеются следующие ордена: св. ап. Андрея Первозванного; св. равноап. кн. Владимира; орден Славы и Чести (как правило, им награждаются за заслуги перед Православной Церковью миряне, а также лица, не принадлежащие к Церкви, в т. ч. иноверцы); свт. Алексия, митрополита Киевского, Московского и всея Руси; при. Сергия Радонежского; св. блгв. кн. Да-

ниила Московского; св. равноап. кнг. Ольги 3-й степени; при. Серафима Саровского; свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского; св. блгв. кн. Дмитрия Донского; свт. Макария, митр. Московского; при. Евфросинии, вел. кнг. Московской; св. равноап. Николая, архиеп. Японского; при. Андрея Иконописца; св. мч. Трифона; св. блгв. царевича Дмитрия.

Ордена РПЦ разделяются на высшие, старшие и прочие. Высшими признаются следующие ордена: св. ап. Андрея Первозванного; св. равноап. кн. Владимира 1-й степени; Славы и Чести 1-й степени; свт. Алексия, митр. Киевского, Московского и всея Руси 1-й степени; св. равноап. кн. Владимира 2-й степени.

Старшими являются ордена: при. Сергия Радонежского 1-й степени; св. блгв. кн. Даниила Московского 1-й степени; св. равноап. кнг. Ольги 1-й степени; при. Серафима Саровского 1-й степени; свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского, 1-й степени; св. блгв. кн. Дмитрия Донского 1-й степени; Славы и Чести 2-й степени; свт. Алексия, митр. Киевского, Московского и всея Руси, 2-й степени.

Прочими в порядке старшинства являются ордена: свт. Макария, митр. Московского, 1-й степени; при. Евфросинии, вел. кнг. Московской, 1-й степени; св. равноап. Николая, архиеп. Японского, 1-й степени; при. Андрея Иконописца 1-й степени; св. мч. Трифона 1-й степени; св. блгв. царевича Дмитрия; св. равноап. кн. Владимира 3-й степени; Славы и Чести 3-й степени; свт. Алексия, митр. Киевского, Московского и всея Руси, 3-й степени; при. Сергия Радонежского 2-й степени; св. блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени; св. равноап. кнг. Ольги 2-й степени; при. Серафима Саровского 2-й степени; свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского, 2-й степени; св. блгв. кн. Дмитрия Донского 2-й степени; при. Сергия Радонежского 3-й степени; св. блгв. кн. Даниила Московского 3-й степени; св. равноап. кнг. Ольги 3-й степени; при. Серафима Саровского 3-й степени; свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского, 3-й степени; св. блгв. кн. Дмитрия Донского 3-й степени; свт. Макария, митр. Московского, 2-й степени; при. Евфросинии, вел. кнг. Московской, 2-й степени; св. равноап. Николая, архиеп.

Японского, 2-й степени; при. Андрея Иконописца 2-й степени; св. мч. Трифона 2-й степени; свт. Макария, митр. Московского, 3-й степени; при. Евфросинии, вел. кнг. Московской, 3-й степени; св. равноап. Николая, архиеп. Японского, 3-й степени; при. Андрея Иконописца 3-й степени; св. мч. Трифона 3-й степени.

Согласно «Положению о наградах Русской Православной Церкви», «Святейший Патриарх при интронизации на Всероссийский Патриарший Престол как Верховный начальник всех орденов возлагает на себя знаки ордена святого апостола Андрея Первозванного» (Положение о наградах Русской Православной Церкви. З. 1. 5).

Орденами Русской Православной Церкви могут быть награждены следующие лица: предстоятели Поместных Православных Церквей, главы гос-в, а также главы иных традиц. религий и конфессий; все духовные, военные, гражданские и проч. лица, благодаря своим особым заслугам ставшие достойными этих наград (Там же. З. 1. 6).

При награждении орденами соблюдается постепенность от младших орденов к старшим; при награждении церковным орденом учитывается специфика служения награждаемого лица (миссионерского, просветительского, в области церковных искусств) в соответствии его с особенностями подвига святого, в честь к-рого учрежден орден. За каждым орденом закреплен тот или иной храм, и храмовый праздник является торжественным днем для лиц, награжденных соответствующим орденом. Праздество для всех орденов установлено 8(21) нояб., в день архистратига Божия Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных. Каждый орден имеет свое орденское знамя.

Помимо орденов общецерковными наградами являются также медали. Прототипом медалей послужили фалеры — награды рим. легионеров за воинские подвиги, имевшие вид металлических бляшек. В Др. Руси войны награждались золотыми или серебряными гривнами в виде обруча, к-рые носились на шее. Серебряная гривна установленного веса служила и платежным средством. Чеканка особого вида монет из золота или серебра для награждения отличившихся лиц началась на Руси при вел. кн. Иоанне III. Наградные золотые и серебряные монеты носились



пришитыми к кафтану, шапке или на цепочке. Эти монеты могли также находиться в обращении. Награждение воинов золотыми и серебряными медалями получило особенно широкое применение при имп. Петре Великом и в последующие десятилетия. Такие медали чеканились в основном в честь военных побед. В ознаменование победы над кор. Фридрихом II при Кунерсдорфе имп. *Елизавета Петровна* повелела отчеканить серебряные медали рублевого достоинства для награждения нижних чинов, участвовавших в битве. Впосл. медали из серебра чеканились по преимуществу в качестве награды солдат и унтер-офицеров, а золотые медали вручались офицерам в память об одержанных победах, династических и иных событиях гос. жизни, об офиц. юбилеях. Медали часто попадали в денежное обращение и использовались как платежное средство. За гос. и общественные заслуги медалями награждались и лица штатские, как правило не принадлежавшие к дворянскому сословию. Медали употреблялись в качестве гос. наград и в советскую эпоху. Награждают ими и в наст. время. Как и в прошлом, медали представляют собой награду низшую по отношению к орденам, хотя по причине отсутствия сословий бывшая связь ордена с принадлежностью к высшему, дворянскому сословию утрачена, так что медалями могут награждаться и лица, занимающие высокое служебное положение.

Награждение медалями, а также наградными знаками осуществляется ныне и в РПЦ. В соответствии с «Положением о наградах Русской Православной Церкви» «медалями награждаются лица, послужившие на благо Церкви, но заслуги которых еще не столь велики и достаточны для пожалования их орденами знаками» (Там же. 3. 7. 2). При этом по своей значимости медали бывают неск. видов: патриаршие медали орденов, патриаршие юбилейные медали, за к-рыми по значимости следуют патриаршие наградные знаки, за ними — медали и наградные знаки синодальных отделов и учреждений и, наконец, епархиальные медали и наградные знаки.

Патриаршие медали имеют одну степень (за исключением медали ордена Славы и Чести) и располагаются в следующем порядке по стар-

шинству: медали орденов св. равноап. кн. Владимира; Славы и Чести; прп. Сергия Радонежского; медаль «Патриаршая благодарность»; медали орденов св. блгв. кн. Даниила Московского; св. равноап. кнг. Ольги; прп. Серафима Саровского; свт. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского; свт. Макария, митр. Московского; св. блгв. кн. Дмитрия Донского; прп. Евфросинии, вел. кнг. Московской; прп. Андрея Иконописца; св. мч. Трифона.

За патриаршими медалями по своей значимости следуют патриаршие знаки, а именно: патриарший знак храмостроителя; патриарший знак св. вмц. Варвары; патриарший «Знак материнства». К наградам РПЦ относятся также патриаршие грамоты, к-рыми награждаются клирики и миряне в благословение за понесенные ими труды на благо св. Церкви.

Каждый орден и каждая медаль имеют свой статут, предусматривающий условия и порядок награждения, обязанности награжденного лица, а также описание вида орденских знаков и медалей, материала, из которого они изготавливаются, с указанием места их расположения при ношении на груди.

Автономные и самоуправляемые Церкви, экзархаты и митрополичьи округа учреждают собственные ордена и медали, но их наименования не должны совпадать с наименованиями общецерковных орденов и медалей. В наст. время РПЦЗ награждает клириков и мирян синодальным Знаменским орденом 3 степеней. В перечень наград УПЦ входят ордена прп. Антония и Феодосия Печерских 3 степеней, св. равноап. кн. Владимира 3 степеней, Рождества Христова 2 степеней, прп. Нестора Летописца 3 степеней, прп. Илии Муромца 3 степеней, св. ап. Иоанна Богослова 2 степеней, св. вмц. Варвары 2 степеней, св. Анны 3 степеней, св. вмц. Екатерины 2 степеней, свт. Дмитрия, митр. Ростовского, свт. Петра Могилы, свт. Николая Чудотворца «За благотворительность», св. блгв. Киевского кн. Ярослава Мудрого, св. равноап. кн. Ольги, св. прп. Анастасии Киевской, свт. Феодосия Черниговского, юбилейные ордена «Рождество Христово — 2000» 2 степеней и «1020 лет Крещения Киевской Руси», а также медали и почетные знаки отличия Предстоятеля УПЦ. Латвийская Православная Церковь учредила орден

сщмч. Иоанна, архиеп. Рижского, 3 степеней и медаль этого ордена, Эстонская Православная Церковь — орден сщмч. Исидора Юрьевского 3 степеней с соответствующей медалью. В Белорусском Экзархате клирики и миряне награждаются орденом Креста прп. Евфросинии Полоцкой 2 степеней и орденом свт. Кирилла Туровского. Казахстанский митрополичий округ имеет следующие ордена с соответствующими медалями: «Алгыс» (Благодарность); «За заслуги перед Православной Церковью Казахстана»; священноисп. Николая, митр. Алма-Атинского и Казахстанского; преподобноисп. Севастиана, схиархим. Карагандинского; сщмч. Пимена, еп. Верненского; преподобномучеников Серафима и Феоноста Алма-Атинских; св. мучениц Веры, Надежды, Любви и Софии, а также грамоту главы митрополичьего округа.

Епархии РПЦ имеют право по благословению Святейшего Патриарха учреждать свои медали, грамоты и знаки отличия. Ими награждаются лица, понесшие значительные труды на благо местной Церкви. Названия епархиальных наград и знаков отличия не должны совпадать с общецерковными, а также с наименованиями наград и знаков отличия синодальных отделов.

Система награждений, применяемых в РПЦ, регулируется соответствующим положением, к-рое принимается Архиерейским Собором, изменения в него вносятся Святейшим Патриархом и Синодом с последующим утверждением их Архиерейским Собором. Церковным ведомством, в сфере ответственности к-рого входят богослужебно-иерархические награды, а также награждение орденами, медалями и знаками отличия РПЦ, является Наградная комиссия, входящая в структуру Московской Патриархии. Комиссию возглавляет председатель, назначаемый указом Святейшего Патриарха. Члены комиссии также назначаются Патриархом. Через своего председателя комиссия поддерживает контакты с гос. учреждениями, которым подведомственны наградные вопросы в гос-вах СНГ и Балтии.

Свои ордена и медали имеют и др. автокефальные Православные Церкви. Практика награждения клириков и мирян имеет место также в инославных Церквях и иноверных религ. об-вах.



Лит.: Дмитриевский А. А. Ставленник. К., 1904; Пальмов Н. Н. Об омофоре, саккосе и митре. К., 1912; Белязин В. Н., Дуров В. А., Казакевич А. П. Самые знаменитые награды России. М., 2000; Награды РПЦ. М., 2001; Карпов С. П. Фалеристика: Наградные системы мира. М., 2014.

Прот. Владислав Цыпин

**НАГРА́Н** | Негран, Наджран; в южноарав. эпиграфических языках *ngr-n*; сир. ܢܓܪܢ; араб. نجران; греч. πόλις Νεγράνων, Νεγράν, Νάγαρα μητρόπολις; лат. Negranum], исторический центр христианства на юге Аравии. Н., являвшийся крупным сельскохозяйственным оазисом и центром трансаравийской караванной торговли, расположен на сев. рубежах Йемена (ныне территория Саудовской Аравии), в 200 км от Мариба, столицы Сабейского царства. Имя собственное «Награн» использовалось как топоним по отношению к проходящему через оазис вадн, всему оазису и городскому поселению в нем, а также как этноним применительно к населявшей оазис общине.

Самое раннее упоминание Н. засвидетельствовано в сабейской надписи RES 3945, датируемой VII в. до Р. Х., в связи с покорением верховным правителем раннего Сабейского гос-ва Кариббллом Ватаром, сыном Замарьяли, этого оазиса, находившегося там города Рагма (*rgmt-m*) и кочевавшего в Н. и на окрестных землях племени мухамир (*mh'mr*). Предлагавшееся исследователями отождествление Рагмы с этнопонимом Раама из библейской «таблицы народов» (Быт 10. 7) с филологической т. зр. сомнительно. В сер. I тыс. до Р. Х. через Н. проходил торговый путь из Эль-Джауфа, конечным пунктом которого был южнопалестинский порт *Iaza*. Судя по майн-ской надписи RES 3022 = M 247 = Gr 313, датируемой сер. — кон. V в. до Р. Х. и содержащей упоминание Рагмы, этим путем следовали караваны негоциантов из Манна. В сабейской эпиграфике I–III вв. по Р. Х. неск. раз упомянут расположенный в Н. г. Зирбан (*zrbn*), к-рый сейчас достаточно уверенно отождествляют с укрепленным городищем Эль-Ухдуд (230×250 м; площадь 5,75 га), тем более что слоев, относящихся позднее чем к IV в. по Р. Х., в Эль-Ухдуде не найдено.

Оазис Н. в III в. по Р. Х. оказался в эпицентре борьбы Сабейского царства с Аксумским царством и неод-

нократно переходил из рук в руки, пока в середине столетия не был возвращен окончательно под контроль Сабы при царях-соправителях Илишарахе Йахдубе II и Йазиле Байине. В нач. IV в., согласно надписи из Эн-Намары, датированной 328 г. (см. о ней в ст. *Лакмиды*), Н. стал сев. форпостом Химьяра (в надписи он назван «областью [химьяритского царя] Шаммара [Йухарьиппа]» (*mdynt šmr*)).

Значение Н. как важного перевалочного пункта на караванном пути сыграло решающую роль в том, что этот оазис стал центром распространения христианства в Юж. Аравии. В одной из араб. рукописей Мученичества Арефы христианизация Н. приписывается ап. Симону Кананиту, однако эта версия не подтверждается другими источниками (*Binggeli A. Les versions orientales du «Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons» // Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166) / Éd. M. Detoraki. P., 2007. P. 172*). По сообщению восточносир. т. н. Хроники Сеерта, христианизов в Н. принес в нач. V в. местный купец по имени Ханнан (отождествляется с Хайяном из «Книги химьяритов»), к-рый, возвращаясь из К-поля, крестился в *Xupe* (*Hist. Nestor. Pt. 1(2). P. 330–331*). В позднейших мусульм. текстах христианизация Н. связывалась с легендами о мон. Файмионе (искаженное греч. Евфимий или сир. Петрон? — см.: *Mourad. 2009. P. 60–61*). Согласно ряду источников, в Н. было распространено гл. обл. *монофизитство* (с VI в. доминировало, вероятно, в форме *афтартодокетизма*). Агрессивная проиудейская политика ряда царей Химьяра привела к тому, что мн. христиане Н. в V–VI вв. пострадали как мученики, особенно после осады города в июне–нояб. 523 г. Шарахилом Якбулом, военачальником царя *Йосефа Асара Ясара* (см. статьи *Азкир*, *Арефа*, *Награнские мученики*). Несмотря на это, в период утверждения ислама христианская община Н. процветала. Город был одним из давних аравийских культовых центров, он имел свою священную территорию — Каабу; вопрос о ее возможном отождествлении с христианским мартирием Арефы, ставшим крупным центром паломничества, и с монастырем Н., известным с кон. VI — нач. VII в. и описанным в географической энциклопедии Якута

(XIII в.), решается исследователями по-разному (*Shahîd. 1979. P. 69–75; Пиотровский. 1985. С. 108–110*). Как мусульманские (*Mourad. 2009. P. 65–66*), так и христианские источники сообщают о встрече христиан Н. в Медише с *Мухаммадом*, к-рый заключил с ними соглашение, позволявшее им сохранить свое вероисповедание (известно в неск. апокрифических редакциях; см., напр.: *Hist. Nestor. Pt. 2(2). P. 601–618*; ср.: *Абу Йусуф. 2001. С. 125–127*).

Халиф Умар I (634–644) повелел переселить награнцев в предместье основанного арабами на юго-западе Ирака гарнизонного г. Куфа, которое получило одноименное название (Наджрап или Эн-Наджрания). По одной версии, халиф ссылался на предсмертную волю Мухаммада видеть Аравию исключительно мусульм. страной (*Большаков О. Г. История Халифата. М., 2002. Т. 2. С. 131*). Абу-Юсуф (ум. в 798) в «Книге о хараджке» называет более прагматичную причину: опасения Умара были вызваны многочисленностью и богатством награнцев, наличием у них большого количества коней и оружия. Награнцы обращались к халифу Али (656–661) с просьбой разрешить им вернуться на родину, но получили отказ. Процесс нарастающей ассимиляции бывш. награнцев отразился в источниках времен халифа Умара II (717–720). Потомки йеменских христиан жаловались халифу, что с них по-прежнему берут дань (2 тыс. одежд), установленную договором с Мухаммадом, в то время как число награнцев за прошедшие годы сократилось в 10 раз. В источниках встречаются упоминания о христианах Н. вплоть до XIII в., однако они столь немногочисленны и сомнительны, что невозможно с уверенностью говорить о сохранении там христ. общины в ср. века. Христиане же Эн-Наджрании, сохранявшие приверженность афтартодокетизму, в кон. VIII в. обратились с просьбой о поставлении епископа к *Тимофею I*, католикосу-патриарху *Церкви Востока*; о существовании здесь восточносир. кафедры в XI–XII вв. имеются лишь косвенные свидетельства. Вместе с тем по упоминаниям в «Хронике» *Михаила Сирийца* известны епископы *Сирийской яковитской Церкви* в Эн-Наджрании в IX–X вв. (см.: *Fiey J.-M. Pour un Oriens Christianus novus: Répertoire des diocèses syriaques orientaux*



et occidentaux. Beirut, 1993. P. 114, 247–248).

Средневеков. Н. оказался на периферии мусульманского мира и не оставил заметного следа в его истории. В 1934 г. по итогам саудовско-йеменской войны оазис перешел под юрисдикцию Саудовской Аравии, хотя в историко-культурном отношении является неотъемлемой частью Йемена. С кон. 2000-х гг. франц. археологи и эпиграфисты ведут полевые исследования в Н., однако им пока не удалось локализовать то выдержавшее многомесячную осаду поселение, в к-ром жили Награнские мученики.

Ист.: **эпиграфические**: Répertoire d'épigraphie sémitique / Publ. par la Commission du «Corpus inscriptionum semiticarum». P., 1935. T. 6. P. 393–405 [RES 3943, 3945]; *Ryckmans G.* Inscriptions sud-arabes: 10<sup>e</sup> série // Le Muséon. 1953. Vol. 66. P. 284–303 [Ry 507, 508]; CIS 4. 1911. T. 2. P. 3–4 [CIN 363]; *Jamme A.* Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Mārib). Baltimore, 1962. P. 76–83, 86–87, 136–138 [Ja 577, 579, 635]; *Müller W. W.* Das Ende des antiken Königreichs Hadramaut: Die sabäische Inschrift Schreyer-Geukens = Iryani 32 // Al-Hudhud: FS M. Höfner zum 80. Geburtstag / Hrsg. R. G. Stiegner. Graz, 1981. S. 225–256 [Ir 32]; *Бауэр Г. М., Лундин А. Г.* Эпиграфич. памятники древнего Йемена: Мат-лы экспедиции П. А. Грязневича. 1970–1971 гг. СПб., 1998. С. 116–117. Фото 245 а–ж, 246 [RES 3022 = M 247 = Gr 313]; **прочие**: *Strabo*. Geogr. XVI 4. 24; *Plin. Sen.* Natur. hist. VI 160; *Ptolem.* Geogr. VI 7. 29, 37; *Абу Йусуф Иакуб б. Ибрахим ал-Куфи.* Китаб ал-Харадж / Пер. с араб. и коммент.: А. Э. Шмидт; супераккоммент. к пер.: А. С. Боголюбов; подгот. к изд., вступ. ст. и указ.: А. А. Хисматуллин. СПб., 2001. С. 116, 125–131, 149–150, 217, 236; *Jacut's* géographique Wörterbuch / Hrsg. F. Wüstenfeld. Lpz., 1869. Bd. 4. S. 751–759 (см. также библиогр. к ст. *Награнские мученики*).

Лит.: *Pigulevskaja N.* Les rapports sociaux à Nedjran au début du VI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne // JESHO. 1960. Vol. 3. N 2. P. 113–130; 1961. Vol. 4. N 1. P. 1–14; *Fieyf.-M.* Assyrie chrétienne. Beyrouth, 1968. Vol. 3. P. 226–230; *Shahîd I.* Byzantium in South Arabia // DOP. 1979. Vol. 33. P. 23–94; *idem.* Najran // EI. Vol. 7. P. 871–872; *al-Scheiba A. H.* Die Ortsnamen in den alt-südarabischen Inschriften: (Mit d. Versuch ihrer Identifizierung u. Lokalisierung): Diss. Marburg; Lahn, 1982. S. 75, 104, 144; *Пуотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье: Становление средневеков. общества. М., 1985. С. 21–27, 106–111, 154–167, 178–180; *Bāfaqih M.* 'A. L'unification du Yémen antique: La lutte entre Saba', Himyar et le Hadramawt du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. P., 1990. P. 283–284. (Bibliothèque de Raydan; 1); *Bausi A.* Na ran // EncAeth. Vol. 3. P. 1114–1116; *Tardy R.* Najran: Chrétiens de l'Arabie avant l'Islam. Beyrouth, 1999; *Бухарин М. Д.* Аравия, Вост. Африка и Средиземноморье: Торговые и ист.-культурные связи. М., 2009. С. 50, 61, 177, 185, 210, 219–221; *Mourad S. A.* Christians and Christianity in the «Sira» of Muḥammad // Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History / Ed. D. Thomas et al. Leiden; Boston, 2009. Vol. 1.

P. 57–71; *Lecker M.* Najran Inc.: The Najran Exiles in Iraq, Syria and Bahrain from 'Umar ibn al-Khattāb to Hārūn al-Rashid // Juifs et chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles: Regards croisés sur les sources / Éd. J. Beaucamp e. a. P., 2010. P. 293–302; *Robin Ch. J.* Najran vers l'époque du massacre: Notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec le réexamen du «Martyre d'Azqir») // Ibid. P. 39–106; *Schiettecatte J.* L'antique Najran: Confrontation des données archéologiques et des sources écrites // Ibid. P. 11–37; *Rompay L., van.* Nagran // GEDSH. P. 302–303.

С. А. Французов

## НАГРАНСКИЕ МУЧЕНИКИ

[Негранские/Наджранские мученики] († 523), христиане, убитые по приказу химьяритского царя-иудея *Йосефа Асара Ясара* в оазисе *Награн* за отказ отречься от христианства (пам. 24 окт.). Масштабы и жестокость расправы над Н. м. привели к тому, что их гибель имела очень широкий резонанс в современном им христианском мире и, хотя их доктринальная позиция точно не известна (возможно, они не были халкидонитами), их почитание укоренилось и в дохалкидонских, и в православных и католических Церквях.

**Источники.** Обширное апографическое «досье» Н. м. активно изуча-



Мч. Арефа  
и др. Награнские мученики.  
Миниатюра  
из Мисология Василия П.  
1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 135)

но, анонимное, письмо о событиях, связанных с Н. м., которое издатель И. Шахид также атрибу-

тировал еп. Симеону Бет-Аршамскому (*Shahîd.* 1971); эта атрибуция не нашла надежного подтверждения, но и не была оспорена и остается гипотетической. Послание было написано в мест. Габита (Гвита), в лагере гассанидского царя Габалы, и датировано июлем 830 г. Селевкидской эры, что, очевидно, является ошибкой, поскольку мученичество награнцев относится к 835 г. по этому летосчислению. Послание отчасти повторяет информацию (первого) письма еп. Симеона; в заключение его приводятся имена пострадавших клириков. Еще одним

сандрийского патриарха написать эфнон. царю) и до всех близкост. общип (с целью установления церковного поминовения Н. м.). Как отмечает еп. Симеон, он опирался на известия, полученные им в Рамле (близ Хиры) в нач. 524 г., когда он участвовал в переговорах делегатов визант. имп. *Юстина I* с лахмидским царем *Мунизиром III*: часть сведений содержалась в письме Йосефа Асара Ясара к Мунизру, нек-рые детали происшедшего сообщил привезший письмо гонец, а вносл. из Хиры в Награн был отправлен др. гонец, к-рый принес новые известия. Послание еп. Симеона сохранилось как отдельно (ВНО, N 99–101; изд.: *Guidi.* 1881. P. 488–490 (итал. пер.), 507–508 (сир. текст)), так и (в сокращенном виде) в составе позднейших сир. хроник: в «Хронике» Псевдо-Захарии (см. *Захарии Ритора хроника*; ВНО, N 103), в т. п. Хронике Зукни-на (см. *Дионисия Телль-Махрского хроника*; ВНО, N 102; версия воспроизводит текст *Иоанна Эфесского* и очень близка к версии Псевдо-Захарии) и в «Хронике» *Михаила Сирийца*, а также в рукописи Paris. syr. 234 (ВНО, N 104; изд.: *Devos.* 1972); по мнению исследователей, сокращенная версия иногда достовернее передает предполагаемый несохранившийся оригинал. Известно еще од-

но, анонимное, письмо о событиях, связанных с Н. м., которое издатель И. Шахид также атрибу-



близким к событиям источником сведений о Н. м. является фрагментарно сохранившаяся «*Книга химьяритов*», автор к-рой опирался как на несохранившиеся письменные источники, так и на устные рассказы. Связь этого текста с 1-м и 2-м посланиями еп. Симеона скорее всего носит опосредованный характер.

#### Мученичество Арефы и др. Н. м.

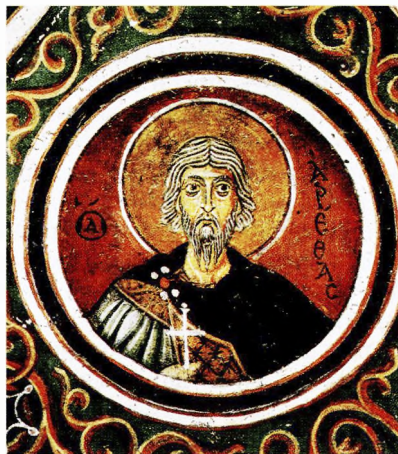
Анонимное греческое Мученичество (ВНГ, N 166) сохранилось в 34 рукописях, к-рые распределяются по 5 «семьям». Оно состоит из 2 частей, между к-рыми помещен гимн Награну. Первая часть, повествующая о Н. м., прямо или косвенно зависит от 1-го письма еп. Симеона; 2-я часть, рассказывающая о карательной экспедиции правителя Аксумского царства Калеба Эллы Акбэхи (см. *Елезвой*) против иудеев Химьяра, — отчасти от письма, отчасти от других сир. источников. Эта 2-частная структура совпадает с планом «*Книги химьяритов*», однако текстологический анализ свидетельствует о том, что автор Мученичества не использовал этот текст (возможно, у них был общий источник). Еп. Симеон в 1-м послании излагал события в соответствии с хронологией не реальной, а отражавшей последовательность доходивших до него сведений; автор же Мученичества опустил указания еп. Симеона на источники, в связи с чем авторская хронология Симеона превратилась в Мученичестве в искаженную хронологию событий. По сравнению с сир. источниками Мученичество отличают яркая антиисторическая направленность и значительная лит. обработка в агиографическом ключе, в частности, выявляется влияние Книги прор. Даниила и Маккавейских книг. Исследователи высказывали различные мнения относительно времени и места создания греч. Мученичества, а также идентификации его автора, однако ни одно из них не имеет под собой достаточно твердых оснований. Несомненными, по мнению издателя М. Детораки, являются датировка текста 2-й пол. правления имп. Юстиниана I (527–565) и принадлежность автора к монофизитской среде, хотя в сохранившемся варианте Мученичество, очевидно, уже прошло обработку в халкидонитских кругах (Le martyre de S. Aréthas. 2007. P. 79–99).

До IX в. греч. Мученичество, вероятно, не было известно визант. ав-



Мч. Арефа и др. Награнские мученики.  
Миниатюра  
из Митология деспота Фессалоники  
Димитрия Палеолога. 1322–1340 гг.  
(Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 14v)

торам: впервые к нему обратился в «Хронографии» прп. *Феофан Исповедник* (Theoph. Chron. P. 169), сообщение которого о Н. м. повторяет *Георгий Кедрин* (XI–XII вв.; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 639); резюме Мученичества включил в «Церковную историю» и *Никифор Каллист Ксанфопул* (XIV в.; Niceph. Callist. Hist. eccl. XVII 6). Сохранились 4 позднейшие греч. переработки Мученичества: выполненная в кон. X в. *Симеоном Метафрастом* (ВНГ, N 167); анонимная (ВНГ, N 166y) в рукописи XI в. (Athos. Prot. 2); анонимная (ВНГ, N 166z)



Мч. Арефа.  
Роспись кафоликона  
мона-ря Оснос Лукас, Греция.  
30-е гг. XI в.

в рукописи XI в. (Paris. Coislin. gr. 110; изд.: Halkin. 1987); версия из манускрипта XIII в. (Ambros. gr. 350 (F 93)), автором которой считается *Николай Месарит*, митр. Эфесский

(2-я пол. XII — нач. XIII в.). Переработка ВНГ, N 166y, носящая менее радикальный характер, чем у Симеона Метафраста, по мнению Детораки, послужила промежуточным звеном между древним Мученичеством и редакцией Симеона, который, возможно, использовал и другие, в наст. время утраченные варианты Мученичества. Версия ВНГ, N 166z, напротив, создана после редакции Симеона Метафраста и, возможно, является ее сокращением (Detoraki. 2002).

Известны также переводные редакции Мученичества на араб., эфиоп., груз. и арм. языках. Араб. перевод был выполнен предположительно в IX в. с использованием др. источников, благодаря чему содержит ряд деталей, отсутствующих в греч. традиции (Binggeli. 2007. P. 170–175). Пространная араб. версия сохранилась в неск. вариантах (древнейшая и наиболее близкая к греч. оригиналу рукопись — Sinait. arab. 428, X в.). От нее (по всей вероятности, через посредство промежуточной несохранившейся редакции) происходит сокращенная версия (частичное издание по древнейшей ркп. Lond. Brit. Lib. Orient. 5019 (XI в.) с нем. переводом: Lenora. 2005; критическое издание с итал. переводом: Tradizioni orientali. 2006. P. 21–89; исследование по ркп. Sinait. arab. 535, XIII в.: Monferrer-Sala. 2010). Независимая от предыдущих араб. версия на *каршун* сохранилась в рукописи Vat. syr. 202 (XVII в.).

Араб. версия (вероятно, несохранившаяся промежуточная) послужила оригиналом для эфиоп. перевода (ВНО, N 105; издание по 4 рукописям с португ. переводом: Historia dos martyres. 1899; критическое издание с итал. переводом: Tradizioni orientali. 2006. P. 93–305; о новооткрытой эфиоп. версии из рукописи XV в. см.: Bausi A. The Massacre of Najran: The Ethiopic Sources // Juifs et chrétiens en Arabie. 2010. P. 249–251). Через фигуру царя Калеба и события, описываемые во 2-й части Мученичества, предание о Н. м. оказалось тесно связано с др. важными памятниками эфиоп. лит-ры — соч. «*Кэбра нагаст*» и циклом о *девяти преподобных* (см.: Ibid. P. 243–249; Marrassini. 2011).

В груз. переводе сохранились 3 редакции Мученичества. Оригинальная (кименная) версия (критическое издание: Иманшвили. 2000)



представлена 2 вариантами: 1-м — в рукописях Sinait. iber. 11 (X в.) и НЦРГ. Н 535 (XI в.), 2-м — в рукописи НЦРГ. Н 341 (XI в.). Расширенная (метафрастическая) редакция засвидетельствована в рукописях НЦРГ. А 1053 (XII в.) и Кут. 4 (XVI в.). Синаксарное сказание было составлено в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* и включено им в сб. Великий Синаксарь, к-рый сохранился в ряде рукописей того же столетия (Hieros. Patr. iver. 24/25; Ath. Iver. georg. 30; Sinait. iber. 4; НЦРГ. А 97, 193, Н 2211). Арм. версия известна в ряде рукописей XII–XIV вв. (Paris. arm. 111, 118, 120, 178; Матен. 1225 и др.; издание, указанное в ВНО, N 106, представляет смешение неск. источников и потому не имеет научной значимости), но в большинстве из них она содержит только 1-ю часть Мученичества; 2-я часть кратко излагается только в Paris. arm. 111 и в сказании о Н. м. в Синаксаре Тер-Израэла. По мнению Б. Утье, груз. и арм. версии, очевидно, имеют палестинское происхождение, предположительно датируются VII–VIII вв. и, возможно, отражают более древнюю редакцию греч. Мученичества, чем сохранившаяся (*Outtier B. L'apport des versions arménienne et géorgienne du «Martyre d'Aréthas» // Juifs et chrétiens en Arabie. 2010. P. 221–226*).

Лат. перевод Мученичества (BNL, N 671) в IX в. осуществил Афанасий II, еп. Неапольский (изд. фрагмента: *Fragmentum interpretationis Latinae Actorum S. Arethae quam adornavit Athanasius Junior, episcopus Neapolitanus // ActaSS. 1861. Oct. T. 10. Col. 761–762*).

**Мученичество.** Насколько источники позволяют реконструировать события, история Н. м. может быть представлена следующим образом. После безрезультатной осады Награна войсками Йосефа Асара Ясара, продолжавшейся неск. месяцев, царь пообещал награнцам пощаду в случае сдачи города, но нарушил обещание. В 1-й день гонений были сожжены останки Награнского еп. Павла, умершего незадолго до этого, после чего ок. 2 тыс. священников, диаконов и низших клириков (имена 15 церковных служителей приводятся во 2-м послании еп. Симеона и частично в «Книге химьяритов»), монахов (в сир. источниках — «сыны и дочери завета») и мирян (мужчин и женщин) были собраны в церкви и сожжены вместе с ней. На 2-й день

в одном из ваді усекали мечом отказавшихся отречься от Христа 340 знатных награнцев, включая светского главу местной христ. общины св. *Арефу*. Затем настала очередь их жен и монахинь, к-рые спорили друг с другом за право быть убитыми пер-



выми. Согласно «Книге химьяритов», женщин с детьми расстреляли из луков, раненых добивали мечами, после чего тела сбросили в городской ров. На 3-й день мученичества, который пришлось на воскресенье (очевидно, после перерыва, связанного с иудейской субботой), смерти от меча была предана богатейшая награнка — вдова, дочь Азма, ссужавшая деньги царю *Маадикарибу Яфуру*. Ее имя передается по-разному уже в сир. источниках, гл. обр. из-за смешения букв *ḏ* [d] и *ṣ* [r]: Рума (Руми и др.) или Дума, в араб. версиях — Дахма (варианты: Дахзас, Дахдар, Дахзан), в эфиоп. версии — Демаха. В изложении Иоанна Эфесского, ряде рукописей сокращенной араб. версии, а также в эфиоп. редакции она названа женой мч. Арефы, пострадавшего 3 днями ранее, во 2-м письме еп. Симеона и в «Книге химьяритов» — его родственницей. Ввиду высокого положения вдовы ее участь была решена не сразу. Перед казнью она ходила по городу с открытым лицом (что было запрещено замужним женщинам), проповедуя Христа и укрепляя др. женщин в вере. Рума пострадала вслед за своими дочерьми (в источниках их число разнится от 5 до 2; по одной из версий, она пострадала с дочерью и внучкой), кровью которых ее напоили перед казнью. Кроме того, часть награнских христиан бросили в ваді, где прежде были разведены костры, и сожгли. Малолетние дети убитых были отданы на воспитание приближенным химья-

ритского царя. Отдельно в источниках описывается история мальчика 3–5 лет, который так желал пострадать вместе с матерью, что, вырываясь из рук царя, даже укусил его. По сообщению Иоанна Эфесского, этот мальчик по имени Байцар, не откешившийся от своей веры, повзрослев, занимал высокое положение при следующем химьяритском

Мч. Арефа  
и др. Награнские мученики.  
Роспись кафоликона  
монархия Дионисиат на Алфоне.  
1546–1547 гг.  
Мастер Дзордзис Фукас

царе-христианине и был отправлен в составе посольства в К-поль, где его благородная наруж-

ность и аскетизм впечатлили Иоанна Эфесского (согласно греческим и эфиопским агиографическим текстам, мальчик все же бросился вслед за матерью в огонь и стал мучеником). По призыву визант. имп. Юстина I отомстить за Н. м. взялся аксумский царь Калед Элла Адбэха, к-рый в 525 г. положил конец правлению иудеев в Химьяре (см. *Химьяро-эфиопские войны*).

В греч. Мученичестве указывается точное число пострадавших: 427 священников и монахов, 4252 жителя окрестностей Награна, 227 знатных жен и детей, группа, включавшая вдову с 2 дочерьми и 10 монахинь, 340 знатных мужчин во главе с Арефой. Хотя днем памяти Н. м. в правосл. традиции является 24 окт., мн. совр. исследователи относят их гибель к нояб., предполагая, что в сир. источниках оказались перепутаны месяцы тишри I (окт.) и тишри II (нояб.). Расхождения касаются и дней (или дня) их мученичества — от 15-го до 26-го. Год, на к-рый пришлось гонения на Н. м., долгое время был предметом научных дискуссий; в наст. время большинство ученых склоняются к 523 г. (см.: *Blois. 1990; Beaucamp, Briquel-Chatonnet, Robin. 1999/2000*).

**Почитание** (см. также в ст. *Арефа*). **На Востоке.** Согласно греч. Мученичеству, после победы царя Калеба над иудеями место, где были сожжены Н. м., стало местом культа (Шахид отождествляет его с Каабой-мартирием: *Shahīd I. Byzantium in South Arabia // DOP. 1979. Vol. 33.*



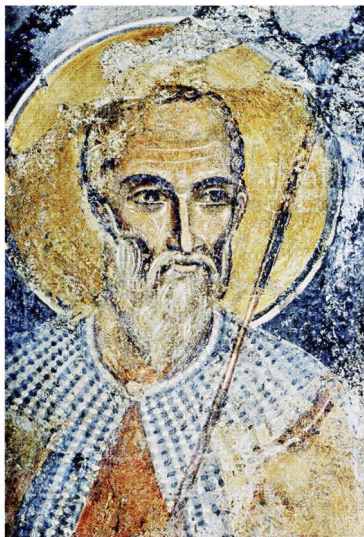
Р. 70–74). Память о Н. м., по-видимому, сохранялась в устном предании *Аравии* и, согласно большинству толкователей, нашла отражение в Коране, где упоминаются «те, что во рву» (*aṣḥāb al-uḥdūd*; Коран 85. 4–10; Эль-Ухдуд — также название городища в оазисе Награн; о традиции толкования этих аятов см.: Cook. 2008; Sizgorich. 2010; ср.: Paret R. *Aṣḥāb al-uḥdūd* // EI. Vol. 1. P. 692). Начиная с VIII в. в толкованиях на 85-ю суру Корана засвидетельствован эпизод, отличающий также арабо-эфиоп. традицию о Н. м. от греческой и сирийской: грудной младенец заговорил, чтобы убедить свою мать, одну из награнских христианок, не жалеть его и претерпеть мученичество вместе с ним; наличие



Мч. Арефа.  
Фрагмент

Аравийского триптиха.  
Кон. X — сер. XI в.  
(Лувр, Париж)

подобной параллели ставит вопрос о возможном влиянии на агиографическое «досье» Н. м. мусульм. традиции (см.: *Shahīd*. 1971. P. 187–188; *Binggeli*. 2007. P. 173–174; *Cook*. 2008. P. 141–144; *Sizgorich*. 2010. P. 137–140). Во многом благодаря усилиям еп. Симеона Бет-Аршамского почита-



Мч. Арефа.  
Роспись

ц. во имя свт. Николая Чудотворца  
в с. Баяны, Болгария.  
1259 г.

ние Н. м. практически сразу после их кончины распространилось и за пределами Аравии. Известен гимн в честь Н. м. Иоанна Псалта, настоятеля мон-ря *Кеннешре* († 538), составленный изначально по-гречески, но сохранившийся только в сир. переводе *Павла Эдесского* (изд. и нем. пер.: *Schröter*. 1877. S. 400–405; опубликованное здесь же утешительное послание христианам Награна авторства *Иакова Саругского*, судя по времени написания (до 521), относится к более ранним гонениям). Память Н. м. с кон. VII в. встречается в сиро-яковитских Минологиях под 31 дек., причем самые древние из них (Lond. Brit. Lib. 17134 и 14504) также происходят из мон-ря *Кеннешре* (*Un Martyrologe et douze Ménologes syriaques* / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 31, 36, 49, 69, 94, 98, 109, 117).

Известен кондак в честь мч. Арефы, составленный, согласно акростику, «несчастливым Павлом», который, по мнению *Детораки*, работал в К-поле в IX в. и использовал греч. Мученичество (*Detoraki*. 2006). Согласно Синаксарию К-польской ц. (архетип кон. X в.), торжественная служба в честь мч. Арефы совершалась 24 окт. в храме Пресв. Богородицы в Протасиевых, а его глава была перенесена в К-поль и положена в императорском мон-ре св. Евфимии в Петрионе (SynCP. P. 159–161; *Janin*. Églises et monastères. P. 127–129).

В разных версиях Мученичества и в средневек. минологических памятниках встречаются разные дни

памяти (кончины) Н. м., преимущественно приходящиеся на окт. Предположительно 1 окт. или 30 сент. являлось днем памяти Н. м. на Синае (рукописи Sinait. iber. 11 и Sinait. arab. 428; см.: *Binggeli*. 2007. P. 176). В календаре из рукописи Sinait. iber. 34 (X в.), отражающем древнюю богослужебную традицию Иерусалимского Патриархата, поминовение мч. Арефы и пострадавших с ним встречается под 2, 4, 23, 24 окт., а также под 20 апр. (*Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 61, 94–95, 99). В труде мусульм. энциклопедиста аль-Бируни, сохранившем календарь правосл. общины Хорезма нач. XI в., память мч. Арефы отмечена под 2 окт. (*Martyrologes et Ménologes orientaux* / Éd., trad. R. Griveau. P., 1914. P. 295. (PO; T. 10. Fasc. 4)), в арм. Синаксаре Тер-Израэла — под 11 сахи (20 окт.), в эфиоп. Синаксаре — под 26 хадара (22 нояб.). Восточносирийский автор X в. *Абу-ль-Хасан ибн Бахлуль* указывает память Н. м. под 22 авг., причем использует их кораническое наименование (*Fiey J.-M. Sur le calendrier syriaque oriental arabe de Bar Bahlul* (942/968 A. D.) // *AnBoll*. 1988. Vol. 106. N 3/4. P. 262).

**На Запaде.** В Мраморном календаре из Неаполя (IX в.), созданном под влиянием визант. традиции, память мч. Арефы без упоминания дружины и к.-л. указаний содержится под 1 и 24 окт. (*Delehaye H. Hagio-graphie napolitaine* // *AnBoll*. 1939. Vol. 57. P. 36). В *Мартирологе Узуарда* (2-я пол. IX в.) под 1 окт. отмечена память мч. Арефы и 504 мучеников с ошибочным указанием, что они пострадали в Риме (*MartUsuard*. P. 312). В 80-х гг. XVI в. кард. *Ц. Бароний*, основываясь на греч. источниках, обозначил в Римском *мартирологе* память мч. Арефы и 340 пострадавших с ним под 24 окт., а под 27 июля — не названных по имени мучеников, пострадавших «у омиритов» (химьяритов). Возможно, Бароний произвольно внес 2-й день памяти Н. м., который не встречается в др. источниках, руководствуясь тем, что святые пострадали неодновременно (*MartRom*. P. 308, 473; *MartRom*. Comment. P. 309). В совр. редакции Римского *мартиролога* память Н. м. содержится только под 24 окт. (*MartRom* (Vat.). P. 556).

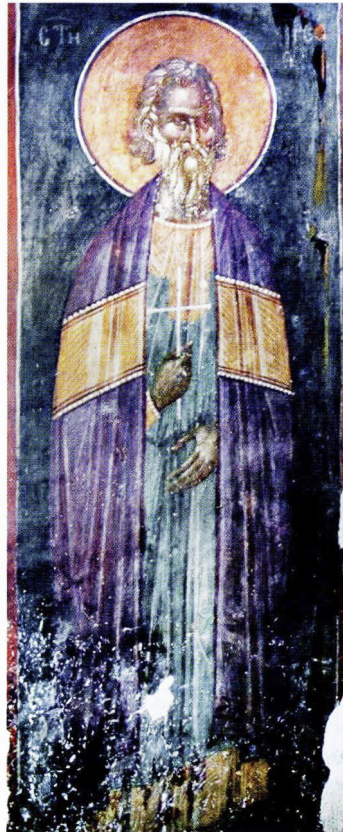
**В славянской традиции** о Н. м. стало известно из пространного Мученичества Арефы (возможно, оно



было впервые переведено с греческого в составе Четьих-Миней в Болгарии в X в.), а также из кратких сказаний о нем и его дружине, переведенных при создании в кон. XI или нач. XII в. слав. Синаксаря (сохранившегося в краткой редакции Пролога), а затем, в 1-й пол. XIV в., — стишного Пролога.

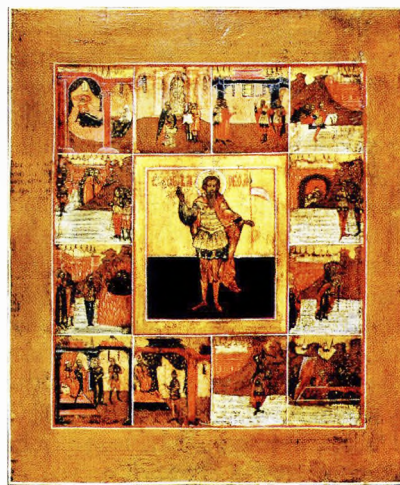
Текстология слав. пространного Мученичества Арефы сложна и специально не исследовалась, однако можно выделить по меньшей мере 3 его версии. Первая содержится в южнославянских (сербских) списках, в частности в Минее из рукописи НБКМ. № 1039. Л. 274–284 об. (посл. четв. XIV в.). Один из старших рус. списков 2-й версии — Волоколамская минея (РГБ. Вол. № 591. Л. 258–272, посл. четв. XV в.). Обе эти версии восходят к одному переводу (по крайней мере в 1-й части), но различаются в плане лексики, что, возможно, объясняется правкой; их текст близок к греч. версии ВHG, N 166, хотя и не полностью с ним совпадает. Третья, более краткая версия в сборнике РГБ. Троиц. № 755. Л. 347 об. — 357 об. (XV в.), вероятно, отражает др. перевод, восходящий к неизвестному варианту греч. Мученичества (также дометафрастовскому), или является слав. переработкой. В обоих рус. списках в середине имеется большая лакуна, после к-рой их рассказ совпадает, но при этом значительно отклоняется от греч. и серб. версий. Так, в нем почти полностью отсутствует история морских операций эфиоп. царя, направленных на отвоевание Нагрна и отомщение за Н. м. Между тем в Прологе военные эпизоды, хотя и в переработанном виде, присутствуют, что свидетельствует о существовании на Руси слав. перевода Мученичества Арефы в версии, близкой к греческой, не позднее XII в.

При составлении пространной редакции Пролога на Руси в посл. трети — кон. XII в. (древнейший список — РГАДА. Тип. № 164. Л. 71г — 73б, 1-я пол. XIV в.) под 24 окт. в него были включены слегка измененное синаксарное сказание об Арефе и 2 дополнительных сказания, созданных на его основе, — о мц. Синклитикии с 2 дочерьми и о блж. царе Елезвое. В последнем, как часто бывает в пространной редакции Пролога, мн. сведения источника значительно изменены, эпизоды переставлены; оно вошло также в некоторые



Мч. Арефа.  
Роспись  
ц. Успения Пресв. Богородицы  
мон-ря Грачаница, Сербия.  
Ок. 1320 г.

списки краткой редакции Пролога (древнейший — Лобковский пролог 1262 или 1282 г.; ГИМ. Хлуд. № 187).



Мч. Арефа, с житием.  
Икона. XIX в.  
(частное собрание)

Сказание о мц. Синклитикии имеет несомненные лексические заимствования из Мученичества Арефы в версии Волоколамской мины. Оно извлечено из той части Мученичества Арефы, где повествуется о каз-

ни богатой награнской вдовы. Обращаясь к ней, царь называет ее «почтенной и синклитикией» (συγκλητική — букв.: «женщина из сенаторского сословия»; в серб. редакции — «болярыня»). В Прологе этот эпитет был истолкован как имя собственное (подобное явление встречается в Прологе — см., напр., ст. *Мастридия*), с к-рым мученица и вошла в рус. святцы. В слав. стишном Прологе, созданном в Болгарии в XIV в., в кратком сказании под 24 окт. о мц. Арефе и 4299 пострадавших с ним святая осталась безымянной («некая жена болярыня добродетельная» — *Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2009. Т. 2. С. 75–76).

Проложные сказания о Синклитикии и Елезвое наряду с Мученичеством Арефы были включены в XVI в. в ВМЧ под 24 окт. Здесь же, в начале дня, читается Житие Арефы и дружины его из пространной редакции Пролога (с добавлением, что общее число Н. м. равно 4600). В конце дня помещено сказание стишного Пролога об Арефе и Н. м. (здесь число мучеников равно 4206). В Минее служебной октябрьской 1388 г. (ГИМ. Хлуд. № 146), как и в греч. стишном Синаксаре из рукописи ГИМ. Син. греч. 390 (354), 1295 г. (*Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 522), под 24 окт. указана отдельно также память безымянных мучеников — матери и сына из числа Н. м. В печатном Прологе XVII в. под 24 окт. читаются 3 сказания: о св. Арефе и с ним 4299 мучениках (извлечено из стишного Пролога), мч. Синклитикии и блж. Елезвое (оба — из нестишного Пролога). В Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского под этой датой помещено «Страдание св. мч. Арефы и иже с ним» (*Димитрий (Туптало), свт. Ростовский*). Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 256–264), изложенное в основном по редакции Симеона Метафраста с небольшими сокращениями и изменениями, а также с использованием «новаций» Пролога (знатная вдова именуется Синклитикией и т. д.; см. *Державин А. М., прот.* Радуют верных сердца: Четьи-Миней Димитрия, митр. Ростовского, как церковноист. и лит. памятник. М., 2012. Т. 3. С. 145–146).

Ист.: *сир.*: Guidi I., ed. La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arşâm sopra i martiri omeriti // MRAL. Ser. 3. 1881. Vol. 7. P. 471–515 (рус. пер.: Симеон Бет-Аршамский. Из послания повествующего историю о мучениках-химья-



ритах, Шимона, епископа персидских христиан, отправленного из Хирты Нумановой / Пер.: Ю. Н. Аржанов // БВ. 2009. № 8/9. С. 182–200; *Shahid I. The Martyrs of Najrân* [сир. текст], 43–111 [англ. пер. и коммент.]. (SH: 49); *Devos P. L'abrégé syriaque BHO 104 sur les martyrs himyarites* // AnBoll. 1972. Vol. 90. N 3/4. P. 337–359; The Book of the Himyarites: Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work / Ed. A. Moberg. Lund etc., 1924. P. 3–61 [сир. текст], C1–CLXX [англ. пер. и коммент.] (рус. пер. отрывков: История Африки в древних и средневек. источниках: Хрестоматия / Под ред. О. К. Дрейера; сост.: С. Я. Берзина, Л. Е. Куббель. М., 1990<sup>2</sup>. С. 211–214); *Zach. Rhet. Hist. eccl. VIII 3: Ps.-Dionys. Chron. Vol. 2. P. 57–68* (рус. пер.: *Игулевская Н. В.* Сирийская средневек. историография. СПб., 2000. С. 621–630); *Mich. Syr. Chron. T. 2. P. 184–189* [франц. пер.]; Т. 4. P. 273–276 [сир. текст]; *Schröter R. Trostschriften Jacob's von Sarug an die Himjaritischen Christen* // ZDMG. 1877. Bd. 31. S. 360–405; *звеч.*: PG. 115. Col. 1249–1290; *Halkin F. Six inédits d'hagiologie byzantine. Brux., 1987. P. 133–178*. (SH: 74); Le martyre de S. Aréthas et de ses compagnons (BHG 166) / Ed. étude et annot. M. Detoraki, trad. J. Beaucamp. P., 2007. (Le massacre de Najrân; 1); *Detoraki M. Un kontakion inédit et le culte de S. Arethas à Constantinople* // BZ. 2006. Bd. 99. N 1. S. 73–91; **арабо-христ. и эфиоп.**: Historia dos martyres de Nagan: Versão etiopica / Publ. F. M. E. Pereira. Lisboa, 1899 (рус. пер. отрывков: История Африки в древних и средневек. источниках. М., 1990<sup>2</sup>. С. 223–226); *Lenora A. Eine Arabische Version des «Martyrium des Arethas»* // Oriens Christianus vivens / Hrsg. U. Pietruschka. Halle, 2005. S. 105–129; Tradizioni orientali del «Martirio di Areta»: La prima recensione araba e la versione etiopica / Ed., trad. A. Bausi, A. Gori. Firenze, 2006. (Quaderni di Semitistica; 27); Le Synaxaire éthiopien: Mois de hedar. Turnhout, 1988. P. 374–381. (PO; T. 44. Fasc. 3); **груз.**: *Имнашвили В.* Груз. версии Мученичества Арфы. Тб., 2000 (на груз. яз.); **арм.**: Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Ed., trad. G. Bayan. P., 1920. Vol. 3: Mois de Sahmi. P. 343–348. (PO; T. 15. Fasc. 3); **слав.**: Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь (житийная часть Пролога кр. редакции) за септ.—февр. / Изд. подгот.: Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1: Текст и коммент. С. 252–253; ВМЧ. Окт. Дни 19–31. Стб. 1834–1836, 1839–1863; ЖСв. Окт. С. 528–553.

Лит.: *Игулевская Н. В.* Византия на путях в Индию: Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. М.; Л., 1951. С. 215–241, 260–382; она же. Первоисточники истории кушито-химьяритских войн: К истории торговли и дипломатии Византии на Востоке // Она же. Сирийская средневек. историография. СПб., 2000. С. 340–360; *Ryckmans J. La persécution des chrétiens himyarites au VI<sup>e</sup> siècle*. Istanbul, 1956; *Esbroeck M., van. L'Éthiopie à l'époque de Justinien: S. Aréthas de Negrin et S. Athanase de Clyma* // IV Congresso Intern. di Studi Etiopici. R., 1974. T. 1. P. 117–139; *idem. The manuscript hébreu Paris 755 et l'histoire des martyrs de Nedjran* // La Syrie de Byzance à l'Islam, VI<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles: Actes du Colloque intern. / Éd. P. Canivet, J.-P. Rey-Coquais. Damas, 1992. P. 25–30; *Huxley G. L. On the Greek «Martyrium» of the Nagranites* // Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C. Dublin, 1980. Vol. 80. P. 41–55; *Blois F., de. The Date of the «Martyrs of Najrân»* // Arabian Archeology and Epigraphy.

1990. Vol. 1. N 2/3. P. 110–128; *Tardy R. Najrân: Chrétiens de l'Arabie avant l'Islam*. Beyrouth, 1999. P. 29, 57–59, 61, 77, 89, 118–136, 151–154; *Beaucamp J., Briquel-Chatomet Fr., Robin Ch. J. La persécution des chrétiens de Najrân et la chronologie himyarite* // Aram Periodical. 1999/2000. Vol. 11/12. P. 15–83; *Detoraki M. La métaphore du Martyre de S. Aréthas (BHG 166y): Entre les Actes anciens (BHG 166) et Syméon Métaphraste (BHG 167)* // AnBoll. 2002. Vol. 120. P. 72–100; *Габидзашили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 143; 2011. Т. 5. С. 294; *Binggeli A. Les versions orientales du «Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons»* // Le martyre de Saint Aréthas. 2007. P. 163–177; *Cook D. The Ashāb al-Ukhūdūd: History and Hadith in a Martyrological Sequence* // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 2008. Vol. 34. P. 125–148; Juifs et chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles: Regards croisés sur les sources / Éd. J. Beaucamp e. a. P., 2010. (Le massacre de Najrân; 2); *Monferrer-Sala J. P. Redefining History on Pre-Islamic Accounts: The Arabic Recension of the Martyrs of Najrân*. Piscataway (N. J.), 2010; *idem. An Episode of the «Massacre of the Christians of Najrân» in a Fragment at the «Mingana Collection»* (Ming. Chr. Arab. 246) // Cultures in Contact: Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context: Selected Papers / Ed. S. Toralles Tovar, J. P. Monferrer-Sala. Córdoba; Beirut, 2013. P. 179–206; *Nebes N. The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On the Political History of South Arabia in Early Sixth Century* // The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu / Ed. A. Neuwirth e. a. Leiden; Boston, 2010. P. 27–59; *Sizgorich Th. «Become Infidels or We Will Throw You into the Fire»: The Martyrs of Najrân in Early Muslim Historiography, Hagiography, and Qur'anic Exegesis* // Writing «True Stories»: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East / Ed. A. Papaconstantinou e. a. Turnhout, 2010. P. 125–147; *Marrassini P. Frustula nagranitica* // Aethiopica. Hamburg, 2011. Vol. 14. P. 7–32.

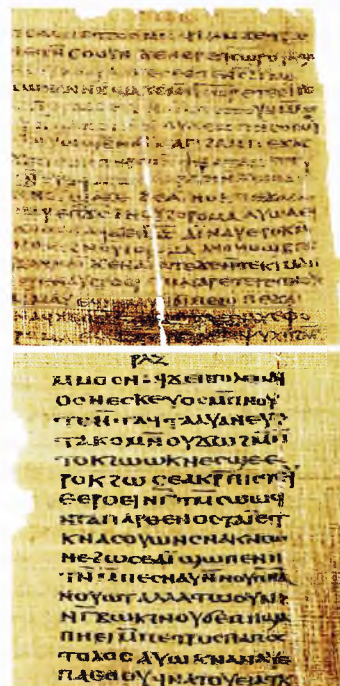
С. А. Французов, С. А. Моисеева,  
А. Н. Крюкова, Л. В. Прокопенко

**НАГ-ХАММАДИ БИБЛИОТЕКА**, собрание древних текстов на коптском языке, обнаруженное в дек. 1945 г. близ совр. г. Наг-Хаммади в В. Египте и имеющее большое значение для понимания многообразия гностицизма в контексте раннего христианства.

**Состояние источников по истории гностицизма до открытия библиотеки.** В XVIII в. исследователям было известно лишь одно (очевидно, подлинное) сочинение христ. гностиков, а именно греч. текст послания Птолема к некоей Флоре (*Eph. Adv. haer. [Panarion]. 31. 5–6*; в защиту подлинности послания: *Quispel*. 1966 с комментарием и изданием текста; в пользу позднего происхождения: *Dibelius*. 1908. S. 338). Кроме этого, в их распоряжении были многочисленные, иногда весьма пространные цитаты из текстов ав-

торов-гностиков, сохранные такими церковными ересиологами II–IV вв., как сщмч. Ириней Лионский (*Iren. Adv. haer. I*), Тертуллиан (*Tertull. De praescript. haer.; Adv. Val.; De carn. Christ.*), Климент Александрийский (*Clem. Alex. Strom.; Exc. Theod.*), Ориген (*Orig. Contra Cels.; In Ioan. comm.*), Ипполит Римский (*Hipp. Refut.*), Епифаний Кипрский (*Eph. Adv. haer.*). Лишь с кон. XVIII в. в поле зрения ученых начинают попадать оригинальные сочинения гностиков на копт. языке.

С 1785 г. в Британском музее хранится т. н. Codex Askewianus (неграмен, IV–V вв.), сохранивший большое, переведенное с греч. языка на



«Евангелие от Марии».

«Деяния Петра».

Фрагменты кодекса V в.

(Berolinensis 8502.

Staatliche Museen. Berlin)

саидский диалект гностическое сочинение под названием «Пистис София» (τπιστις σοφια, Pist. Soph.). Сочинение, оригинал к-рого возник не ранее 2-й пол. III в., очевидно в Египте, состоит из 4 книг, содержащих пространные беседы (предвещного) Спасителя со своими учениками, среди которых одно из главных мест занимает Мария Магдалина; темой этих бесед является судьба «Пистис Софии» («Веры-Премудрости»), эона, падение которого стало причиной возникновения зла в мире (изд.: *Schwartz*. 1851; *Schmidt*. 1925 (с нем. пер.); *MacDermot*. Pistis



Sophia 1978 (с англ. пер.); рус. пер.: *Еланская*. 2004. С. 7–230).

В 1842 г. Бодлианской библиотекой в Оксфорде была куплена еще 1 рукопись с текстами на саидском диалекте (папирус, V–VI вв., ок. 1769 приобретена в Египте шотландским путешественником Дж. Брюсом), получившая обозначение Codex Bezae Cantabrigiae и сохранившая 2 переведенных с греческого языка гностических трактата.

Сочинение в 2 книгах, условно называемое «Книги Йеу» (Jeu), представляет собой беседу Иисуса с апостолами, в которой Он дает перечень 60 эманаций Йеу («Йеу — Бог истины»:  $\text{IEOY PNO|YTE| NTANOEIA}$ : 1 Jeu 5), описывает их расположение, раскрывает ученикам магические имена и числа, при помощи которых душа сможет миновать злых архонтов и беспрепятственно подняться в высшие миры.

Второе сочинение, т. н. Трактат без названия (Tract.), содержит пространное описание устройства горнего мира (изд.: *Schmidt*. 1892 (с нем. пер.); *MacDermot*. The Books of Jeu. 1978 (с англ. переводом); *Baynes*. 1933 (только Трактат с англ. пер. и комментарием)).

В рукописи (папирус, V в.), приобретенной в 1896 г. у торговца древностями в Каире для египт. отдела Берлинского музея (т. н. Papyrus Bezae Cantabrigiae 8502; далее: BG), дошло еще 4 переведенных с греч. языка сочинения на саидском диалекте.

«Евангелие от Марии (Магдалины)» ( $\text{IPEY|AGGEION KATA MARIAM}$ : 19. 3–5; BG. 1 Evang. Mar.) содержит беседу Спасителя с учениками, из которых только Марии было открыто подлинное учение, и ее рассказ о полученном в видении восхождении души и о враждебных силах, которые этому препятствуют (Изд.: *Till, Schenke*. 1972. S. 62–78 (с нем. пер.); *Wilson R., MacRae G. W.* The Gospel according to Mary // *Parrott*. 1979. P. 453–471 (с изданием греч. фрагмента: P. RyI. 463); *Pasquier*. 1983; см. также: *Lührmann*. 1988 с отождествлением еще одного греч. фрагмента «Евангелия от Марии» (P. Oxy. N 3525); рус. (неудовлетворительный) пер.: *Четверухин*. 2004. С. 136–152).

«Апокриф Иоанна» ( $\text{PAPOKRYFON IOWANNINOS}$ : 77. 6–7; BG. 2: Apoc. Jn.) в краткой версии (ср. ниже: NHS. II 1; III 1; IV 1) (изд.: *Till, Schenke*. 1972. S. 78–195; рус. пер.: *Трофимова*. 1989. С. 197–217; *Елан-*

*ская*. 2004. С. 286–346; *Четверухин*. 2004. С. 152–269).

«Премудрость Иисуса Христа» ( $\text{TCOPIA IIC PEHC}$ : 77. 8; BG. 3: Soph. Jes. Chr.); др. список см.: NHS. III 4 (изд.: *Till, Schenke*. 1972. С. 194–295; рус. пер.: *Еланская*. 2004. С. 231–285; *Четверухин*. 2004. С. 269–369).

Соч. «Деяние Петра» ( $\text{TEΠPACIC IITPOC}$ : 141. 7; BG. 4; Act. Petr.), к-рое едва ли можно назвать гностическим, сохранило ранее неизвестную часть некогда обширных апокрифических «Деяний ап. Петра» (Acta Petri) (изд.: *Till, Schenke*. 1972. S. 296–319; *Brashler, Parrott* // *Parrott*. 1979. P. 473–493; *Rouleau, Roy*. 1987. P. 163–233; рус. пер.: *Хосроев*. 1998; *Четверухин*. 2004. С. 371–393).

**Открытие библиотеки.** Таким был репертуар подлинных гностических текстов до кон. 1945 г., когда случайная находка копт. рукописей в В. Египте существенно его обогатила. Запечатанные в кувшине 13 папирусных кодексов разной степени сохранности (всего более 1000 страниц), обнаруженные, согласно распространенной легенде (*Robinson*. 2014. P. 1; сомнения в ее достоверности: *Goodacre*. 2013), местным крестьянином в одной из пещер близ древнего поселения Хенобоскион (совр. район Наг-Хаммади; отсюда и название: «библиотека из Наг-Хаммади»; древнейшая из известных б-к, составленных из книжкодексов), сохранившие ок. 50 переведенных с греческого сочинений, дали новый материал (*Krause*. 1975). Рукописи (большая часть в кожаных переплетах) как палеографически, так и по деловым документам с точными датировками, найденным в картонаже нек-рых переплетов (всего 158 греч. и 19 копт. деловых текстов и писем: *Barns e. a.* 1981), надежно датируются 2-й пол. IV в. Ныне все они находятся в Коптском музее в Каире (далее: NHS I–XIII). Факсимильное воспроизведение кодексов см.: Facsimile; картонажа: Cartonnage. 1979; все тексты изданы в серии NHS (с англ. переводом и коммент.); большая их часть доступна в сериях BCNH (с франц. переводом и коммент.) и TU (с нем. переводом и коммент.). Перевод всех сочинений на англ. язык: NHLE; на франц. язык: EGN; на нем. язык: NHD. Почти исчерпывающий список научных работ, посвященных текстам из Наг-Хаммади, который исчисляется уже тысячами, см. в библиографии

Д. Шолера (*Scholer*. 1971; *Idem*. 1997; *Idem*. 2009).

Тексты написаны на 2 диалектах копт. языка: большая часть на саидском (S) с различными отклонениями от нормативного языка и многочисленными диалектизмами; ок. десятка текстов (весь кодекс I, кодекс X и первые 2 сочинения кодекса XI) на субхаммиском, или липкополитанском (A<sup>2</sup> или L), точнее на той его разновидности, к-рая теперь получила обозначение L6 (*Nagel*. 1991. P. 151–159). Далекий от нормы причудливый язык сочинений этого собрания свидетельствует, судя по всему, о том, что сочинения переписывались в разных диалектных средах. И туда, где собрание было обнаружено (юг Египта), они попали с севера, на что указывают многочисленные следы субхаммиского и бохайрского (северного) диалектов в целом ряде саидских (сандизированных) текстов (*Funk*. 1995; *Хосроев*. 1997. С. 44–100; *Он же*. 2016. С. 326–330); по всей видимости, б-ка была составлена по меньшей мере из 3 первоначально самостоятельных рукописных собраний, объединенных (с непонятной целью) незадолго до того, как они были спрятаны в пещере (*Хосроев*. 1997. С. 13–17).

На вопрос о том, кто переводил эти сочинения с греческого на копт. язык и какими были их мотивации, нет окончательного ответа, но можно предположить, что эти люди принадлежали к средним слоям городского (двуязычного, т. е. понимающего и греческий и коптский) населения и были в той или иной степени причастны к греческой (в т. ч. и (полу)философской) культуре (*Khosrovet*. 1995. S. 61–103; *Idem*. 1997. С. 101–156; *Wipszycka*. 2000; *Logan*. 2006). В то время как переводы библейских сочинений к IV в. выполнялись (под церковным контролем) профессиональными коллективами переводчиков-справщиков, к-рые проверяли переведенные тексты на предмет их соответствия оригиналу (поэтому и удивительное единообразие текста в различных новозаветных рукописях), такие нежелательные (или даже неприемлемые) для церковных христиан сочинения, как те, что сохранились в рукописях из Наг-Хаммади, переводились скорее всего одиночками-энтузиастами, к-рых никто не мог проверить и исправить и за к-рыми в лучшем случае стояла небольшая община еди-



номышленников-маргиналов; только этим непрофессионализмом объясняются «варварские», обнаруживающие полную неспособность переводчика адекватно передать (а возможно, и понять) смысл оригинала переводы (см., напр.: отрывок из «Государства» Платона (588В–589В) в ННС. VI 5 или «Второе слово великого Сифа»: ННС. VII 2). В любом случае ни переводчики, ни последующие владельцы рукописей не были монахами пахониевых монастырей, как ранее считали многие исследователи (Wisse. 1978; Hedrick. 1980; Goehring. 1986; Scholten. Die Nag Hammadi Texte. 1988; ср. в защиту этой т. зр. в полемике с Khosrojev. 1995 без серьезных аргументов: Lundhaug, Jenott. 2015), основываясь прежде всего на том, что рукописи были найдены в непосредственной близости от первых монастырей Пахомия Великого (5,3 км от монастыря Шенесит; 8,7 км от монастыря Пабау; впрочем, идея о принадлежности рукописей пахониянам стимулировала начало серьезных раскопок на месте первых монастырей: Хосроев. 2004. С. 36–40).

Большая часть сочинений ранее была неизвестна, и лишь 6 из них, целиком или во фрагментах, были уже известны: на греч. языке «Государство» Платона (отрывок 588В–589В; ныне: ННС. VI 5) и «Изречения Секста» (Chadwick. 1959; ныне: ННС. XII 1 Sent. Sext.); на греч. и лат. языках герметическая «Молитва благодарения» (Nock–Festègiure. T. 2. P. 353–355; ныне: ННС. VI 7: Orat. Euch.); на латинском — герметический трактат «Асклепий» (ННС. VI 8: Aselep.); на коптском — Апокр. Jn. (ср. выше: BG. 2; теперь: ННС. III 1; II 1; IV 1) и Soph. Jes. Chr. (ср. выше: BG. 3; ныне: ННС. III 4). Некоторые сочинения, известные ранее во фрагментах, не могли быть отождествлены до тех пор, пока в руках исследователей не оказался их полный текст: греч. фрагменты «Евангелия от Фомы» (Р. Оху. 1, 654, 655; Attridge H. W. The Greek Fragments [of the Gospel according to Thomas] // Layton. 1989. P. 96–128; ныне: ННС. II 2 Evang. Thom.; впрочем, нельзя утверждать, что эти фрагменты были на греч. почве частью именно этого Евангелия), копт. фрагменты трактата «О происхождении мира» (Crum 1905. P. 251–252, № 522; ср.: Oeyen. 1975; ныне: ННС. II 5 и XIII 2: Orig. mund.) и фрагмент

«Поучения Силуана» (Funk. Ein doppelt überliefertes Stück. 1976; ныне: ННС. VII 4 Silv.).

Песк. сочинений собрания представлены в 2 списках: это «Евангелие египтян» (ННС. III 2 и IV 2: Evang. Aeg.); «Блаженный Евгност» (ННС. III 5 и V 1: Eugn.); Orig. mund. (ННС. II 5 и XIII 2: очень небольшой фрагмент, крайне интересный в языковом отношении: Хосроев. 1997. С. 72–74); «Евангелие истины» (ННС. I 3: Evang. verit. на субхаммском диалекте и XII. 2 — фрагмент на саидском диалекте); еще одно сочинение, а именно Апокр. Jn. (ср. выше: BG. 2), дошло в 3 списках (ННС. II 1, III 1 и IV 1), причем II 1 и IV 1 содержат пространную его редакцию, а III 1 (как и BG. 2) — краткую.

Сочинения, составляющие эту б-ку, представляют, если судить по их названиям, различные лит. жанры (как те, что дошли в составе повозаветного канона, так и те, к-рые в нем не нашли места): евангелия, деяния, послания, откровения, тайные учения, диалоги, молитвы, «премудрость», поучения, толкования, изречения. Поскольку все эти сочинения по большей части принадлежат к низовой, а не высокой лит-ре, а их анонимные авторы, подписывавшиеся именами библейских персонажей (Сиф, Сим, Мелхиседек, Иаков, Петр и т. д.) либо именами, о которых нет сведений (Евгност в ННС. III 3 и V 1; Силуан в ННС. VII 4), не были профессиональными литераторами (Wisse. 1997. S. 150–151), трудно ожидать от них строгого следования канонам того или иного жанра и как следствие определение границ жанра в большинстве текстов вызывает трудности. В любом случае жанр сочинения далеко не всегда соответствует его названию (подробнее: Хосроев. 2016. С. 240–264).

Ни одно из 3 сочинений б-ки, которые в своем названии сохранили слово «**εὐαγγέλιον**», не только не имеет ничего общего с жанром «Евангелие» повозаветного канона, но и все они не имеют почти ничего общего и между собой.

«Евангелие от Фомы» (**πεϋαγγελιον πκата θωмас**: 51. 27–28; ННС. II 2: Evang. Thom.) — собрание «тайных речений» (**πῶταχε εονπ**: 32. 10 = \*οἱ λόγοι ἀπόκρυφοι) Иисуса, к-рые «записал Дидим Иуда Фома», без каких бы то ни было следов био-

графического рассказа: ни деяний Иисуса, ни описания Его учения, крестной смерти, воскресения; близкой параллелью являются ветхозаветные сочинения жанра «литература премудрости» (Притчи, Премудрость Соломона и т. п.) (изд.: Guillaumont et al. 1959; Layton. 1989. Vol. 1. P. 37–93; см. также: Scholer. 1971. №. 1853–1856; рус. пер.: Трофимова. 1979. С. 160–170).

«Евангелие от Филиппа» (**πεϋαγγελιον πκата φιλιππος**: 86. 18–19; ННС. II 2: Evang. Phil.) — собрание (часто пространных) рассуждений о миссии Христа, о христианских таинствах, о христ. поведении, в которые «вкраплены» речения Иисуса (7 из них известны из канонических Евангелий). Цитируемое Епифанием (*Eph. Adv. haer. [Panarion]. XXVI 13. 2*) «Евангелие от Филиппа», бывшее в ходу у собственно гностиков, не находит параллелей в Evang. Phil. (изд.: Till. 1963; Ménard. 1967; Layton. 1989. Vol. 1. P. 129–217; Schenke. 1997; рус. пер.: Трофимова. 1979. С. 170–188).

«Евангелие египтян(ам)» (**πεϋαγγελιον <π>πρῆμικνε** в колофоне: 69. 6; III 2; ННС. III 2 и IV 2: Evang. Aeg.) — богословский, перегруженный мифологическими реалиями трактат, авторство которого приписано Сифу: 1-я часть сочинения посвящена происхождению небесного мира, 2-я — происхождению рода Сифа, его судьбе и окончательному спасению, 3-я представляет собой гимн. Несколько раз цитируемое Климентом Александрийским (*Clem. Alex. Strom. II 45. 4; III 45. 3; 63. 1; 64. 1; 92. 2*) «Евангелие от египтян» (**τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον**) не имеет ничего общего с Evang. Aeg. (изд. обеих версий: Böhlig–Wisse. 1975; рус. пер.: Смагина. 1995).

Еще одно сочинение, которое по начальным словам текста: «Евангелие истины является радостью...» (**πεϋαγγελιον πτῆνε ουτεχνα πε...**: 16. 31) получило условное название «Евангелие истины» (ННС. I 3; на субхаммском диалекте), представляет собой валентинианскую гомилию о Христе и Его спасительной миссии. Возможно, именно это сочинение имел в виду сирич. Иринея Лионский, когда писал о том, что последователи Валентина «составили veritatis Evangelium» (**τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀληθείας**: *Iren. Adv. haer. III 11. 9*), считая, что понятие «Евангелие»



обозначает здесь жанр, а не «благовестие» в его широком христ. понимании (ср.: *Holzhausen*. 2003) (изд.: *Malinine et al.* 1956 (с факсимиле); *Attridge*. 1985. Vol. 1. P. 55–122; *Wisse*. 1985. S. 119–122 (саидский фрагмент NHC. XII 2)).

Совершенно очевидно, что или сами эти авторы, или те, кто позднее (но в любом случае еще на греч. почве) давали название их сочинениям, использовали понятие *εὐαγγέλιον* не как обозначение определенного лит. жанра; создатели этих сочинений несколько не стремились к тому, чтобы следовать форме Евангелий, напеснивших место в новозаветном каноне, и продолжали употреблять это понятие в широком и расхожем значении «благовестие» (о чем-то или о ком-то), к-рое присутствует в раннехрист. сочинениях (см. в ст. *Εὐαγγέλιον*).

Только одно сочинение собрания принадлежит жанру «Деяний апостолов», а именно: «Деяния Петра и 12 апостолов» (*ἡ πράξις τῶν πετρου καὶ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*: 12. 20–22; NHC. VI 1 Act. Petr. XII Ap.), но по духу и содержанию оно существенно отличается от канонических «Деяний»: историческая топография последних замещена здесь топографией мифологической (изд.: *Krause*. 1971. S. 107–121; *Parrot*. 1979. P. 204–229; рус. пер.: *Хосроев*. 1998. С. 5–9 (ср. выше: BG. 4)).

Четыре текста можно отнести (скорее для удобства классификации) к жанру «послание»:

«Послание Петра Филиппу» (*τὸ ἐπιστολὴν πητροῦ ἐταχθόουσιν φιλίππος*: 132. 10–11; NHC. VIII 2: Ep. Petr.), хотя и начинается как собственно послание, в основной своей части представляет беседу воскресшего Христа с учениками на богословские темы (изд.: *Ménard*. La lettre de Pierre. 1977; *Meyer*. 1980; *Sieber*. 1991. P. 234–251; *Bethge*. 1997; исслед. и рус. пер.: *Хосроев*. Послание Петра Филиппу. 2014).

«Блаженный Евгност» (*εὐγνώστос πνακάριος*: 90. 12; NHC. III 3 и V 1: Eugn.) — богословский, с явно выраженным полемическим акцентом трактат об устройстве высшего мира, но формальным признакам заявляет о себе как о послании некоего гностического учителя своим единомышленникам (О соотношении с *Soph. Jes. Chr.* см. ниже; изд. обеих версий: *Parrott*. 1991; *Pasquier*.

2000; *Idem*. 2010 (комментарий); список NHC. III 3 с обратным переводом на греч. язык: *Trakatelis*. 1991).

Еще одно сочинение без названия, к-рое и начинается, и заканчивается как послание (NHC. I 2), в основной своей части содержит «тайную книгу» (*ἀποκρυφόν*) с изложением учения, к-рое преподавал Спаситель апостолам Иакову и Петру; отсюда и совр. обозначение: либо «Апокриф Иакова» (Aposcr. Jac.), либо «(Тайное) послание Иакова» (*Epistula Jacobi Aposcrypha*) (изд.: *Malinine et al.* 1968; *Williams F. E.* The Apocryphon of James // *Attridge*. 1985. P. 13–53; *Rouleau, Roy*. 1987. P. 1–161; *Kirchner*. 1989).

«Слово о воскресении» (*πλογος ἐν τῷ ἀναστάσι*: 50. 17–18; NHC. I 4: Reg. (Ressur.)) хотя и претендует своим названием на то, чтобы считаться трактатом или проповедью, имеет форму послания, обращенного учителем к ученику (изд.: *Malinine et al.* 1963 (с факсимиле); *Layton*. 1979; *Ménard*. 1983; *Peel M. L.* The Treatise on the Resurrection // *Attridge*. 1985. P. 123–157).

Пять сочинений библиотеки содержат в своем названии слово «ἀποκαλύψις» (*Krause*. 1989), причем 4 из них находятся в одном кодексе.

«Апокалипсис Павла» (*ταποκαλύψις ππαυλος*: 24. 10; NHC. V 2: Aposcr. Paul.) — жанр сочинения вполне отвечает названию: речь идет о восхождении (одна из разновидностей апокалипсиса) апостола выше 3-го неба (ср.: 2 Кор 12. 2–4), во время к-рого он, ведомый Св. Духом, явившимся ему в виде маленького мальчика, видит происходящее на 4-м небе и далее. Сочинение не имеет ничего общего с одноименным, дошедшим в различных версиях на греческом, латинском, сирийском, армянском, коптском и эфиопском языках (*Duensing, Santos Otero*. 1989) (изд.: *Böhlig*. 1963. P. 15–26; *Murdock W. R., MacRae G. W.* The Apocalypse of Paul // *Parrott*. 1979. P. 47–63; *Rosenstiehl, Kaler*. 2005; рус. пер.: *Хосроев*. 1991).

«(1-й) Апокалипсис Иакова» (*ταποκαλύψις πιακβωс*: 24. 10 и 44. 9–10; NHC. V 3: 1 Aposcr. Jac.) может быть скорее назван гностическим диалогом в духе откровения (*Хосроев*. 2016. С. 282. Примеч. 1269), поскольку речь здесь идет о 2 беседах Иисуса с Иаковом: в 1-й — Он рассказывает Свою и Иакова смерть, во 2-й (уже после Своего воскресения) — рассказывает о том, что принял на кресте лишь мнимую смерть, и учит Иакова, о чем должна говорить восходящая на небеса душа, чтобы беспрятственно преодолеть злые силы (изд.: *Böhlig*. 1963. P. 27–55; *Schoedel* // *Parrott*. 1979. P. 65–103; *Veilleux*. 1986. P. 21–63).

«(2-й) Апокалипсис Иакова» (*ταποκαλύψις πιακβωс*: 44. 11–12; NHC. V 4: 2 Aposcr. Jac.; в кодексе V рядом находятся 2 текста с одинаковым названием, отсюда и совр. обозначение: 1 и 2 Aposcr. Jac.), в отличие от 1-го, представляет собой скорее гностический монолог в духе откровения, в к-ром Иаков, обращаясь к толпе в Иерусалимском храме, рассказывает о величии Иисуса; заканчивается повествованием о мученичестве Иакова (изд.: *Böhlig*. 1963. P. 56–85; *Funk*. 1976; *Hedrick C. W.* The (Second) Apocalypse of James // *Parrott*. 1979. P. 105–149; *Veilleux*. 1986. P. 115–157).

«Апокалипсис Адама» (*ταποκαλύψις παδαν*: 64. 1 и 85. 32; NHC. V 5: Aposcr. Adam.) содержит рассказ Адама своему сыну Сифу о том, как они с Евой потеряли свое андрогинное единство; предсказание о грядущем потопе, в к-ром Ной отождествляется с Девкалионом (70. 16–19), и о буд. судьбе мира. Сочинение не имеет ничего общего с одноименным, которое цитируется в Кельнском кодексе Мани (СМС 49. 16сл.; см.: *Хосроев*. 2007. С. 293–294). Епифаний говорит о том, что у гностиков в ходу были сочинения под названием 'Αποκαλύψεις <...> τοῦ Ἀδάμ (*Epiph. Adv. haer.* [Panarion]. XXVI 8. 1), но не приводит из них ни одной цитаты (изд.: *Böhlig*. 1963. P. 86–117; *MacRae G. W.* The Apocalypse of Adam // *Parrott*. 1979. P. 151–195; *Morard*. 1985; рус. пер.: *Еланская*. 2001. С. 343–350).

«Апокалипсис Петра» (*ἀποκαλύψις πετροῦ*: 70. 13 и 84. 14; NHC. VII 3: Aposcr. Petr.) — видение ап. Петром буд. событий, тайный смысл к-рых истолковывает ему небесный Спаситель-Христос, вошедший в телесную оболочку земного Иисуса (беседа происходит накануне взятия Иисуса под стражу); с т. зр. ряда формальных показателей, жанр может быть назван и диалогом (ср.: *Rudolph*. 1968. S. 87–88), и апокрифом (запрет передавать тайное учение непосвященным: 73. 15 сл.), и полемическим трактатом (напр., полемика с церковным христианством





по вопросу о природе Спасителя). Арос. Петр. не имеет ничего общего с одноименным апокалипсисом, большой греч. отрывок к-рого на пергамене VIII–IX вв. был найден в Египте в кон. XIX в. (*Preuschen*. 1901. S. 48–51) (изд.: *Krause*. *Die Petrusapokalypse*. 1973. P. 151–179; *Brashler*. 1977; *Desjardins M., Brashler J., ed.* *The Revelation of Peter* // *Pearson*. 1996. P. 201–249; *Havelaar*. 1999; *Хосроев*. 2016. С. 319–326; исслед. и рус. пер.: *Там же*. С. 281–314).

Остальные сочинения собрания, не несущие в своих названиях указания на жанр, представленный в НЗ, могут быть лишь сопоставлены с тем или иным жанром (или несколькими). Следующие ниже тексты должны, очевидно, рассматриваться также как апокалипсисы.

«Зостриан» (**ΖΩΣΤΡΙΑΝΟΣ**: 132. 6; ННС. VIII 1: *Zostr.*) — самый большой текст собрания (132 страницы рукописи; сохр. в весьма плохом состоянии), рассказывает о восхождении пророка Зостриана на небеса в сопровождении «ангела знания» (**γνώσις**), где он получает откровения от различных ангелов; по возвращении на землю Зостриан записывает увиденное на табличках и оставляет их как «знание» для потомков, «живых избранных». Напомним, что у гностиков, с к-рыми полемизировал в своей школе Плотин, был в ходу «Апокалипсис Зостриана» (**Ζωστριανού**) (изд.: *Sieber J., Layton B.* *Zostrianus* // *Sieber*. 1991. S. 7–225; *Barry et al.* 2000).

«Мелхиседек» (**ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ**): 1. 1; ННС. IX 1: *Melch.*; текст сильно поврежден) — рассказ об откровениях, к-рые Мелхиседек, выступающий здесь как «священник Бога высочайшего» (15. 9–10; ср.: Евр 7. 1–3), получил об Иисусе Христе от небесных посланников с наказом «не открывать (рассказанное) никому из плотских» (27. 3–4) (изд.: *Pearson B. A., Giversen S.* *Melchizedek* // *Pearson*. 1981. P. 19–85; *Funk et al.* 2001).

«Марсан» (**ΜΑΡΣΑΝΟΣ**: 68. 18; ННС. X 1: *Mars.*; текст сильно поврежден; вероятно, сочинение занимало весь кодекс) — видения пророка, проходящего через различные уровни бытия, к-рые названы «тринадцатю печатями» (**σφραγίς**): от материального (**ὕλικός**) мира до 13-й печати, которая является обителью Молчащего; рассуждения о сущности Бога и о мистическом значении

букв. В *Tract. 7* (*CodBruc*) упоминается гностический прор. Марсан (**ΜΑΡΣΑΝΟΣ**), а по свидетельству Епифания, архонтики верили в то, что некие пророки Мартиад и Марсиан (**Μαρσιανός**) «были восхищены на небеса, и через три дня спустились (оттуда)» (*Epiph. Adv. haer.* [Panarion]. XL 7. 6) (изд.: *Pearson*. 1981. P. 211–352; *Funk et al.* 2000).

«Аллоген» (**ΠΑΛΛΟΓΕΝΗΣ**: 69. 20; ННС. XI 3; текст сильно поврежден) повествует об откровениях, полученных Аллогеном, т. е. «принадлежащим другому роду» (одно из обозначений гностиков), от ангела, а затем о его видениях при восхождении на небеса, где ему открывается знание (**γνώσις**) тайн божественного мира; все это он записал для своего сына — Месса. Пюстики в школе *Πλωτῖνα* пользовались среди прочего (ср. выше: *Zostr.*) «апокалипсисами ... Аллогена и Месса» (**ἀποκαλύψεις ... Ἀλλογενοῦ καὶ Μέρσου**: *Porphyr. Vita Plot.* 16) (изд.: *Wire, Turner*. *Allogen* // *Hedrick*. 1990. P. 173–267; *King*. 1995; *Funk et al.* 2004).

«Второе слово Великого Сифа» (**ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΦΟ**: 70. 11–12; ННС. VII 2: 2 *Tract. Seth.*) — монолог воскресшего Иисуса Христа (Которого, вероятно, следует отождествить с Сифом) в форме откровения, где Он рассказывает Свою историю (схождение в этот мир, мнимая крестная смерть, возвращение в Плерому), давая ей в полемике с церковным христианством толкование, скрытое от непосвященных (изд.: *Krause*. *Der zweite Logos*. 1973. P. 106–151; *Painchaud*. 1982; *Riley* // *Pearson*. 1996. P. 129–200).

«Парафраз Сима» (**ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ ΣΗΜΕ**: 1. 1; ННС. VII 3: *Paraphr. Sem.*) вопреки заглавию является апокалипсисом в форме видений, полученных сыном Ноя — Симом (олицетворяющим гностика), когда он вознесся к Свету; здесь «сын неоскверненного Света Дердекия» (объяснение имени: *Stroumsa*. 1984) — очевидно, небесный Христос — открывает ему (хотя загадочным языком) все, что произойдет с миром и человечеством вплоть до распятия Спасителя (изд.: *Krause*. *Die Paraphrase*. 1973. P. 2–105; *Wisse F.* *The Paraphrase of Shem* // *Pearson*. 1996. P. 15–127; *Roberge*. 2000; подробный комментарий: *Roberge*. 2010; рус. пер.: *Егоренков*. 2005).

«Три стелы Сифа» (**ΤΡΙΣΤΕΛΕΣ ΣΗΦ**: 127. 27, ср.: 118. 11–12;

ННС. VII 5: *Stel. Seth.*) — повествование в форме молитвы и гимнов, обращенных к высшим божественным сущностям, — представлено как апокалиптическое «видение Досифея о трех стелах Сифа, отца живого и неколебимого рода» (изд.: *Krause*. *Die drei Stelen*. 1973. P. 180–199; *Goehring J. E., Robinson J. M.* *The Three Steles of Seth* // *Pearson*. 1996. P. 371–421; *Claude*. 1983).

«Постижение нашей Великой Силы» (**ΠΝΟΗΜΑ ΠΤΗΝΟΟΣ ΠΒΟΜ**: 36. 2 и 48. 14–15; ННС. VI 4: *Ment. percept.*) — апокалипсис, в к-ром речь идет о 3 зонах: плотском, к-рый закончился потопом; настоящем, душевном, в к-ром действует Спаситель и к-рый закончится в огне последнего суда; и грядущем, духовном, в к-ром восторжествует Дух. Язык перевода далеко не всегда понятен (изд.: *Krause*. 1971. P. 150–165; *Wisse F., Williams F. E.* *The Concept of Our Great Power* // *Parrott*. 1979. P. 291–323; построчный комментарий к копт. тексту: *Williams*. 2001).

«Гром: Совершенный Ум» (**ΤΕΒΡΟΝΤΕ: ΝΟΥΣ ΠΤΕΛΕΙΟΣ**: 13. 1; ННС. VI 2: *Intel. perfect.*) — единственное сочинение, к-рое в жанровом отношении не имеет «родственников» внутри б-ки: это апокалиптическая речь от 1-го лица некой посланницы с неба, построенная на парадоксах и антитезах, но предназначение этой речи остается непонятным (изд.: *Krause*. 1971. P. 122–132; *MacRae G. W.* *The Thunder: Perfect Mind* // *Parrott*. 1979. P. 231–255; *Poirier*. 1959).

«Треобразная Протенноя» (**ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΤΡΙΜΟΡΦΟΣ** г: 50. 22; ННС. XIII 1: *Trimorph. Prot.*; г показывает, что трактат состоит из 3 частей) — апокалиптический рассказ от 1-го лица о 3 схождениях в этот мир жен. ипостаси верховного Бога, к-рая называет себя «Первой мыслью Отца» и «Барбело» (38. 7–9): в 1-м схождении она разорвала оковы демонов, ее следующее схождение возвестит о конце этого зона и о наступлении зона Света, в 3-м схождении она выступает как *Λογος*, который, среди прочего, спасает Иисуса с креста (изд.: *Janssens*. 1978; *Schenke*. 1984; *Turner J. D.* *Trimorphic Protennoia* // *Hedrick*. 1990. P. 371–401; *Poirier*. 2006; рус. пер. и грамматический комментарий: *Еланская*. 2004. С. 380–412).

Текст без заглавия, получивший условное название «Нория» (IX 2: *Nor.*) по имени той (**ΝΟΡΕΑ**: 27. 21;





**нореа:** 29. 3), которая ex abrupto страстно обращается к «Отцу Всего» и Его окружению, следует, видимо, причислить к гимническому жанру, поскольку за обращением следует гимн в ее честь. Об этом персонаже (ср.: Hypost. arch. в ННС. II 4) и возможной этимологии имени см.: *Pearson. The Figure of Norea. 1990; Хосроев. 2016. С. 251. Примеч. 1129 (изд.: Barc, Roberge. 1980. P. 149–168; Pearson, Giversen // Pearson. 1981. P. 87–99).*

Еще 2 текста представляют собой молитвы: «Молитва апостола Па[в]ла» (**просеуχн πα[ύ]λου| апосто-лоу:** В 8–9; ННС. I 1: Orat. Paul., хотя реконструкция имени условия) с обращением к «тому, который есть и который существует изначально» и конечной доксологией (изд.: *Kasser et al. 1975. P. 243–285; Mueller D. Prayer of the Apostle Paul // Attridge. 1985. P. 5–11*) и герметическая «Молитва» (**пфлнх**) благодарения (ННС. VI 7) (изд.: *Krause. 1971. P. 185–186; Mahé. 1978. P. 160–167* (синоптическое изд. коптских, греческих и латинских текстов); *Dirkse P. A. et al. The Prayer of Thanksgiving // Parrott. 1979. P. 375–387* (также 3 текста)).

Одно сочинение имеет в названии слово «апокриф» (в значении «тайное, сокровенное учение»), а именно: «Апокриф (от) Иоанна» (**папокрүфон ѳѳωζανннс:** ННС. III 1 и BG. 2; **ката ѳωζανннн папокрүфон:** ННС. II 1; IV 1; Аросс. Jn.; II 1 и IV 1 содержат пространную версию текста, а III 1 и BG. 2 — краткую), но к конкретному жанру это понятие не имеет отношения. Перед нами религиозный, наполненный мифологическими реалиями трактат в форме монолога, вложенного в уста Христа, в к-ром Он рассказывает о непостижимой природе верховного Бога, о Его эонах, о *Демиирге* и т. д.; во 2-й части монолог переходит в диалог, и Христос отвечает на вопросы Иоанна, завершая беседу призывом записать все услышанное и держать это в тайне от непосвященных (изд.: *Krause. 1962* (3 версии из Наг-Хаммади); *Waldstein, Wisse. 1995* (синописис всех 4 версий); *Barc, Funk. 2012* (2 рукописи краткой версии)).

Сочинение без заглавия, получившее от первых издателей условное название *Tractatus Tripartitus*, т. е. «Трехчастный трактат» (ННС. I 5: *Tract. tripart.*), не в последнюю очередь на том основании, что окончание каждой части переписчик помещал пезатейливым орнаментом, яв-

ляется подлинным трактатом, в к-тором автор, выказывая знание современной ему платонической философии (*Zandee. 1961; Kenney. 1992; Хосроев. 2016. С. 113–130*) при минимальном обращении к мифологии, предлагает свою богословскую систему (изд.: *Kasser et al. 1973; Idem. 1975; Attridge H. W., Pagels E. H. The Tripartite Tractate // Attridge. 1985. Vol. 1. P. 159–337; Thomassen. 1989).*

Сочинение, условно названное «Валентинианское учение» (ННС. XI 2: *Exp. Val.*), также принадлежит к жанру трактата, в к-ром последовательно излагаются основы валентинианского учения; к трактату прилегают неск. литургических «приложений», содержащих молитвы, к-рые нужно произносить при поминании и при совершении Евхаристии, и объяснение смысла Крещения. Текст сильно поврежден, и восстановление смысла отдельных пассажей представляется невозможным, хотя идея сочинения и его жанр достаточно прозрачны (изд.: *Ménard. 1985; Pagels E. H., Turner J. D. The Valentinian Exposition // Hedrick. 1990. P. 89–172).*

Сочинение с условным названием «О происхождении мира» (ННС. II 5 и фрагмент в XIII 2: *Soph. Jes. Chr.*) — компилятивный трактат, повествующий (с использованием богатого мифологического материала не только апокрифического библейского, но и почерпнутого из языческой греч. традиции) о создании мира и человека (изд.: *Böhlig. 1962; Layton, Bethge // Layton. 1989. Vol. 2. P. 11–134; Painchaud. 1995).*

«Ипостась архонтов» (**теүпо-стасис ѳнархон:** 97. 22–23; ННС. II 4: *Hypost. arch.*) — трактат, в к-ром со ссылкой на авторитет ап. Павла вначале толкуются события, рассказанные в первых главах кн. Бытия (но с привлечением мифологического материала), а затем следует рассказ об откровении, полученном от ангела Элефиф дочерью Евы Норией (ср. *Nor. в ННС. IX 2*) (изд.: *Bullard. 1970; Nagel. 1970* (с обратным переводом на греч. язык); *Barc, Roberge. 1980; Bullard R. A., Layton B. Hypostasis of the Archons // Layton. 1989. Vol. 1. P. 220–259; Kaiser. 2006).*

«Толкование знания» (**ѳеринна ѳтгнѳсис:** 21. 35; ННС. XI 1: *Interpr. gnos.*; текст сильно разрушен) — гомилия, с к-рой автор обращается к членам своей общины, погрязшей в зависти, спорах и не-

нависти, к-рые возникли из-за претензий на обладание «духовными дарами», с увещанием прекратить распри (*Koschorke. 1979; Хосроев. 2016. С. 77–78. Примеч. 274–278*) (изд.: *Pagels E. H., Turner J. D. The Interpretation of Knowledge // Hedrick. 1990. P. 21–88; Plisch. 1996; Funk et al. 2010).*

«Свидетельство истины» (ННС. IX 3; название *Testimonium veritatis* условно) — гомилия, в к-рой автор обращается «к тем, кто слушает не ушами тела, а ушами ума», и объясняет сущность истины, закона и т. д., при этом в резкой полемике с оппонентами (изд.: *Pearson B. A., Giversen S. The Testimony of Truth // Pearson. 1981. P. 101–123; Mahé. 1996; исследование и рус. пер.: Хосроев. 1991. С. 161–180, 223–232).*

«Подлинное учение» (**ауѳентикос логос:** 35. 23–24; ННС. VI 3: *Auth. Log.*) — гомилия, в к-рой автор неск. раз переходит от рассказа о падении души в тело, где она вынужденно пребывает как в «доме терпимости», к увещаниям своим единомышленникам побеждать телесные страсти и обрести знание Бога (изд.: *Krause. 1971. P. 133–149; Ménard. L'Authentikos Logos. 1977; MacRae G. W. Autoritative Teaching // Parrott. 1979. P. 257–289; исследование и рус. пер.: Хосроев. 1991. С. 147–160, 215–222).*

«Толкование о душе» (**тезнгнсис етве тфүхн:** 137. 27; ННС. II 6: *Exeg. anim.*) — гомилия, в к-рой автор, рассказав историю падения души и щедро снабдив текст цитатами из Библии и Гомера, призывает слушателей «молиться Отцу» и «каяться» от всего сердца (изд.: *Krause. 1971. P. 68–87; Sevrin. 1983; Robinson W. C., Jr., Layton B. The Expository Treatise on the Soul // Layton. 1989. Vol. 2. P. 135–169; рус. пер.: Трофимова. 1979. С. 188–193, 209–211; исследование и пер.: Хосроев. 1991. С. 131–146, 205–214).*

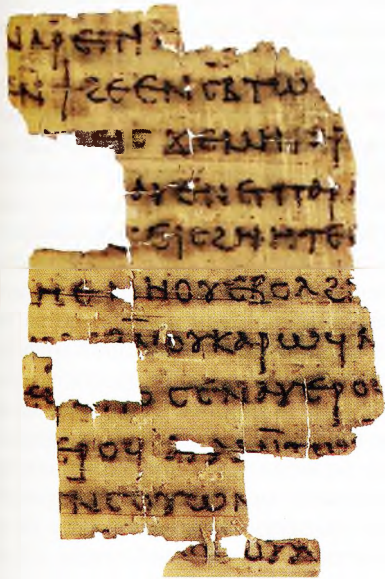
В «Книге Фомы Атлета» (ННС. II 7) 1-я половина текста содержит диалог воскресшего Спасителя с ап. Фомой, со 2-й половины повествование переходит в состоящий из изречений монолог Спасителя, обращенный к ученикам. Сочинение завершается словами: «Книга Фомы, Атлет, пишущий совершенным» (**пхѳне ѳѳмннс пхѳлгтис ефсзл ѳнтелеиос:** 145. 18–20) (изд.: *Krause. 1971. P. 88–106; Turner. P. 1975; Kuntzmann. 1986; Schenke. 1989; Lay-*





top. 1989. Vol. 2. P. 171–205; рус. пер.: Трофимова. 1979. С. 193–198).

«Диалог Спасителя» (ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΠΙΣΩΤΗΡ: 120. 1 и 147. 23; NHC. III 5: Dial. Soter.) начинается с пространной речи Спасителя, обращенной к ученикам, после чего следует диалог, состоящий из коротких вопросов на разные темы и Его, как правило, коротких ответов-



«Диалог Спасителя».  
Фрагмент из Кодекса ΠΙ  
из б-ки Наг-Хаммади.  
IV в.  
(Б-ка редких книг  
и рукописей Бейнеке,  
Йельский ун-т)

речений, многие из которых имеют параллели в Evang. Thom. (NHC. II 2) (изд.: Emmel. 1984; Létourneau. 2003).

«Премудрость Иисуса Христа» (τσοφία ιησους πεχρς: 90. 14; NHC. III 4; др. список см.: BG. 3) является переработкой Eugn. (NHC. III 4; V 1), при к-рой все христианские реалии, имплицитно присутствующие в Eugn., выходят на передний план: откровение, к-рое провоцируется вопросами апостолов, вкладывается в уста не гностического учителя, как в Eugn., а Иисуса Христа, и т. о. сочинение превращается в диалог (изд.: Parrott. 1991; Barry. 1993).

К этому же жанру принадлежат и 2 герметических диалога:

Неизвестный ранее текст (название условно) «Рассуждение о восьмернице и девятирнице» (NHC. VI 6) (изд.: Krause. 1971. P. 170–184; Mahé. 1978. P. 64–134; Dirkse P. A. et al. The Discourse on the Eighth and Ninth // Parrott. 1979. P. 341–373).

«Асклепий» (NHC. VI 8) (изд.: Krause. 1971. P. 187–206; Dirkse P. A., Parrott D. M. Asclepius // Parrott. 1979. P. 395–451 (с лат. подстрочным текстом «Асклепия», 21–29); Mahé. 1982. P. 145–272 (синоптическое изд. копт. и лат. текста с греч. фрагментами)).

Два сочинения собрания безусловно относятся к жанру «литературы премудрости», причем в разных его видах.

«Поучение Силуана» (ἰσβοῦ ἰσιλοῦανος: 84. 15; NHC. VII 4: Silv.) — наставление автора, скрывшегося под именем Силуан (ср.: Σιλουανός в 2 Кор 1. 19 или 1 Петр 5. 12) — составлено в духе библейских сочинений этого жанра (Премудрость Соломона, Иисус Сирах) и обращено к духовному сыну с призывом «бежать от страстей», избегать уловок Противника и т. п. Эта форма монолога-наставления позволяет автору вставлять в рассказ экскурсы о природе Бога, о миссии Христа и т. п. (изд.: Janssens. 1983; Peel M., Zandee J. The Teachings of Silvanus // Pearson. 1996. P. 249–369; исследование и рус. пер.: Хосроев. 1991. С. 92–129; 186–204).

«Изречения Секста» (NHC. XII 1; от состава греч. сборника из 451 изречения копт. текст сохранил ок. трети текста) — др. разновидность этого жанра, представляющая собой собрание кратких изречений на моральные темы со строгой аскетической направленностью (изд.: Poirier, Painchaud. 1983. P. 12–94; Hedrick. 1990. P. 199–327).

О соч. «Гипсифрона» (γυψιφρονς: 70. 22; NHC. XI 4: Hups.), где на 4 страницах текста читаются лишь отдельные слова, ничего определенно сказать нельзя (изд.: Turner. Hipsiphron // Hedrick. 1990. P. 269–279).

К названным источникам следует добавить еще один. В нач. 2001 г. фонд Maecenas Foundation в Базеле приобрел сильно разрушенную копт. рукопись (33 листа, папирус, IV в.), получившую по имени своего предпоследнего владельца название «Кодекс Чакос» (далее: CodTch) и вызвавшую повышенный интерес исследователей прежде всего потому, что среди проч. гностических сочинений в ней сохранилось и «Евангелие Иуды», к-рое до этого было известно лишь по упоминаниям у церковных авторов. В наст. виде рукопись содержит 4 сочинения, 2 из к-рых уже были известны по рукописям из Наг-Хаммади: «Посла-

ние Петра к Филиппу» (ср.: NHC VIII. 2); «Апокалипсис Иакова» (ср.: NHC. V 3); «Евангелие Иуды» (πευαγγελιον ἰουδας: 58. 27–28; CodTch. 3: Evang. Jud.); «Книга Аллогена» (название условно; к NHC. XI 3 не имеет отношения). Изд. всех сочинений кодекса: Kasser et al. 2007; Brankaer, Bethge. 2007; исследование и рус. пер. Евангелия Иуды: Хосроев. 2014.

**Классификация текстов с точки зрения их религиозной принадлежности.** Здесь не рассматриваются сочинения, которые не имеют отношения к гностическому христианству: отрывок из «Государства Платона» (NHC. VI 5); 3 герметических текста (NHC. VI 6, 7, 8); 4 сочинения: Exeg. anim. (NHC. II 6), Auth. Log. (NHC. VI 3), Silv. (NHC. VII 4) и Sent. Sext. (NHC. XII 1), относящиеся к александрийскому христианству (Хосроев. 1991); 2 сочинения: Act. Petr. XII Ap. (NHC. VI 1) и Act. Petr. (BG. 4), принадлежащие к кругу апокрифических деяний апостолов. Вероятно, в эту группу следует поместить еще и Аросг. Јас. (NHC. I 2), в к-ром, по видимому, нет отчетливых следов гностического мифа (Attridge. 1985. P. 21; Pearson. 2007. P. 220), а также восточносир. Evang. Thom. (NHC. II 2), к-рое может быть определено как эзотерическое и энкратическое (строгой аскетической направленности), но никак не гностическое сочинение (Quispel. 1965), поскольку здесь также не угадываются следы гностического мифа. Кроме того, к этой группе надо отнести трактат Thom. cont. (NHC. II 7), видимо, того же происхождения и религиозно-этической природы, а также Intel. perfect. (NHC. VI 2), религ. принадлежность которого пока не поддается определению (Parrott. 1979. P. 232).

Единственной возможностью для установления принадлежности текста к той или иной гностической группе являются свидетельства ересиологов, но это далеко не всегда помогает найти верный путь в том сложном лабиринте материала, с которым сталкиваются исследователи в попытках классифицировать тот или иной текст.

Взяв за основу сказанное ересиологами (прежде всего в: Iren. Adv. haer. I и в зависимых от него свидетельствах), можно предположить, что по крайней мере неск. текстов из собрания Наг-Хаммади принадлежат валентинианству в разных его





проявлениях, это: Orat. Paul. (NHC. I 1), Evang. verit. (NHC. I 3 + NHC. XII 2), Reg. (Resurr.) (NHC. I 4), Tract. tripart. (NHC. I 5), Evang. Phil. (NHC. II 3), Interpr. gnos. (NHC. XI 1), Exp. Val. (NHC. XI 2). Все они, хотя и с разной степенью полноты, отражают (или подразумевают) валентинианский миф о невыразимом Отце и его Плероме, о падении Софии-Ахамоф, о создании Демиурга и т. д. Тардые считал валентинианскими помимо названных еще и Apocr. Jac. (NHC. I 2), Ep. Petr. (NHC. VIII 2) и Testim. verit. (NHC. IX 3) (Tardieu. 1978. P. 192). Пуарье в группу валентинианских текстов включил Exeg. anim. (NHC. II 6) и Testim. verit. (Poirier. 1986. P. 308); Виссе в своей предварительной классификации считал валентинианским и 1 Apocr. Jac. (NHC. V 3) (Wisse. 1971. P. 209). Рассмотрев тексты из Наг-Хаммади под углом зрения свидетельств ересиологов о валентинианах, Томассен пришел к выводу, что валентинианское происхождение очевидно или весьма вероятно (très probable) для Tract. tripart., Evang. Phil., 1 Apocr. Jac., Interpr. gnos. и Exp. Val.; вероятно (probable) для Reg. (Resurr.) и Evang. verit.; возможно (possible) для Exeg. anim. и Auth. Log. Два невалентинианских сочинения, а именно: Orat. Paul. и Eugn., могли быть отредактированы в валентинианском духе (Thomassen. 1995. P. 258; ср.: Dunderberg. 2005. P. 84).

Др. группа, насчитывающая без малого 2 десятка (учитывая и дубликаты) сочинений, находит параллели с теми 2 мифологическими системами гностицизма, к-рые Ириней подробно описал в: Iren. Adv. haer. I 29–30. В нее входят: Apocr. Jn. (NHC. II 1; III 1; IV 1; BG. 2); Evang. Aeg. (NHC. III 2; IV 2); Hypost. arch. (NHC. II 4); Apocr. Adam. (NHC. V 5); Stel. Seth. (NHC. VII 5); Zostr. (NHC. VIII 1); Melch. (NHC. IX 1); Nor. (NHC. IX 2); Mars. (NHC. X 1); Allog. (NHC. XI 3); Trimorph. Prot. (NHC. XIII 1); Tract. (CodBr. 2); теперь и Evang. Jud. (CodTch. 3); Allog. (CodTch 4). Все эти тексты, имеющие между собой очевидное сходство в ряде мотивов, принадлежат к той разновидности мифологического гностицизма, к-рую мн. исследователи (в последние годы) предпочитают называть сифианством (начиная с Х. М. Шенке: Schenke. 1974; Idem. 1981, к-рый был уверен

в том, что «сифианство... нехристианское и даже до-христианское» — P. 607), возвращая к жизни обозначение, введенное древними ересиологами (начиная с Ps.-Tertull. Adv. omni. haer. 2; подробно: Хосроев. 2016. С. 256–257. Примеч. 1170–1171). Виссе (Wisse. 1971. S. 209), назвав эту группу текстов «барбело-гностической или сифианской» («Barbelo-Gnostic or Sethian»), но отказавшись затем от этого обозначения, включал в нее еще и Eugn. (NHC. III 3 и V 1), Soph. Jes. Chr. (NHC. III 4 и BG. 3), Paraphr. Sem. (NHC. VII 1), Ep. Petr. (NHC. VIII 2). Тардые, не называя эти тексты сифианскими, говорит о них как об «откровениях, которые имеют мифологический характер без каких-либо отсылок к христианству... либо с намеками на христианство». В 1-ю подгруппу помимо только что перечисленных он включил Orig. mund. (NHC. II 5 + XIII 2) и Hyps. (NHC. XI 4), во 2-ю — Paraphr. Sem. (NHC. VII 1) и 2Tract. Seth. (NHC. VII 2) (Tardieu. 1978. P. 192). Пуарье, выделяя в отдельную группу «тексты, называемые сифианскими, или те, которые воспринимаются таковыми», причислил к ним помимо названных Orig. mund., Eugn., Soph. Jes. Chr., Paraphr. Sem., 2Tract. Seth. и Hyps. (Poirier. 1986. P. 309).

Основанием для правомерности термина «сифианство» служит, по убеждению этих ученых, то обстоятельство, что Сиф, о к-ром повествует Быт 4. 25 («Бог положил мне другое семя»), играет во многих из этих текстов центральную роль (ср.: Epiph. Adv. haer. [Panarion]. XXXIX 1. 3 о том, что сифиане (Σιθιανοί) «кичатся тем, что ведут свой род от сына Адама Сифа, и прославляют его») и выступает как имеющий небесное происхождение (ср. полемику Епифания с сифианами и архонтиками по этому вопросу — Ibid. XXXIX 5. 4; XL 7. 2–3), как воплощение «истинного гностика», как спаситель всех тех, кто принадлежат к «другому», «неколебимому и нетленному роду» (тгенеа етмеским нафартон: Evang. Aeg. 51. 5–9 (NHC. III 2); ср. Apocr. Jn. 25. 23 (NHC. II 1); Zostr. 51. 15–16 (NHC. VIII 1); Evang. Jud. 49. 5–6; 49. 10–11 и 14–15), к «семени Сифа» (песперна псно: Apocr. Jn. 13. 21 (NHC. III 1), Evang. Aeg. 54. 10–11 (NHC. III 2); Apocr. Adam. 65. 8 (NHC. V 5) и т. п.), как родоначальник особого рода людей.

Помимо того что в большинстве этих текстов гностики выступают как «духовное семя Сифа», а сам Сиф, получатель божественного откровения, — как их прародитель и даже Христос («от Сифа ... пришел Христос (ἀπὸ δὲ Σὴθ ὁ Χριστὸς ἦλθεν), он же Иисус, явившись в мире не рождением, но чудесным образом, который тогда был Сифом, а теперь как Христос пришел к роду человеческому, посланный свыше Матерью»: Epiph. Adv. haer. [Panarion]. XXXIX 1. 3–4; ср.: Ps.-Tertull. Adv. omni. haer. 2; 218. 21–22), мы находим в них неск. повторяющихся мифологем, к-рые, правда, все вместе никогда (sic!) не встречаются в одном сочинении. К таким наиболее часто повторяющимся мифологическим клише, на основе к-рых сторонники сифианства пытаются реконструировать целостный миф, относят: небесную троицу, состоящую из Отца (Невидимого Духа), Матери (Барбело) и Сына (Самородного); развернутое апофатическое богословие, призванное подчеркнуть абсолютную непознаваемость Отца; 4 светила, созданные Сыном, — Хармозил, Оройаил, Давейфе и Элелеф; злого архонта Иалдабаофа (выступающего иногда и под др. именами: Сакла, Саманл и т. д.), к-рый пытается уничтожить «семя Сифа» (пространный список мифологем, к-рые не ограничиваются перечисленными, см.: Schenke. 1981. S. 593–594; Barry et al. 2000. P. 134–139, где автор говорит о 14 общих для этой разновидности гностицизма точках соприкосновения).

В своей реконструкции сторонники сифианства исходят из того, что сифиане (предполагая под этим названием то, что это какая-то организованная община, осознававшая свою идентичность) создали стройную мифологическую систему (своего рода канон), а все, что от этой системы отстает, свидетельствует о той или иной стадии ее развития. Так, Тёрнер выделяет на этом основании в истории сифианства 5 фаз — начиная с I до кон. III в. по Р. Х. (Barry et al. 2000. P. 143–144); эту конструкцию Лёр назвал «смелым и остроумным эскизом» (Löhr. 2006. P. 1067). Сторонники термина «сифианство» полностью оставляют без внимания тот факт, что в случае с каждым отдельным сочинением речь идет прежде всего об индивидуальном творчестве свободного от



какой бы то ни было цензуры автора, не бывшего ни рафинированным богословом, ни профессиональным литератором, но имевшего в своем религ. опыте определенный набор мифологем, к-рыми он распоряжался по своему усмотрению: часть из них он мог включить в свое сочинение без изменения, др. часть просто отбросить, 3-ю — переосмыслить, чтобы подогнать к своему рассказу, а 4-й он мог просто не знать. Именно это обстоятельство справедливо подчеркивал Виссе, выступая против того, чтобы считать мифологию, засвидетельствованную этими текстами, целостным учением религ. общины сифиан (Wisse. 1981. S. 575).

От термина «сифианство», пусть и удобного из-за своей краткости, нужно отказаться по той причине, что о существовании восходящих к Канну, Авелю и Сифу 3 родов людей, из к-рых последний является «избранным и чистым» (*Epiph. Adv. haer. [Panarion]. XXXIX 2. 6–7*), учили не только сифиане, но и валентиниане. Учитывая, что присутствие Сифа в гностическом мифе не является прерогативой сифианства, нельзя забывать то, что, с одной стороны, название Σηθιανοί, которое впервые появляется у авторов 1-й четв. III в. (*Ps.-Tertull. Adv. omm. haer. 2: Hipp. Refut. V 19. 1*), не было самоназванием тех, кто исповедовали такое учение, а было обозначением, которое для удобства своей полемики изобрели ересиологи, но, кроме того, в не совпадающих между собой (если они не зависят друг от друга) свидетельствах церковных полемистов о сифианах не упоминается ни об особой организации секты, ни об их литургической практике и т. п. Поэтому, не имея возможности очертить хронологические или иные границы сифианства, здесь можно увидеть скорее фантом, чем историческое явление (которым, бесспорно, является, напр., валентинианский или василидианский гностицизм — обозначение, пусть даже и современное, восходящее к надежно засвидетельствованным историческим персонажам). (Убедительные возражения против термина «сифианство» см.: *Luttikhuisen. 2009*; ср. также термин «библейская демилургическая традиция» (*biblical demiurgical tradition*) — *Williams. 1996. P. 51–52* (против правомочности термина «гностицизм»)).

Для этого набора мифологем, который меняется от сочинения к сочинению, можно предпочесть термин «мифологический гностицизм», и термин этот, хотя и не столь краткий и, возможно, несколько расплывчатый, представляется, за неимением лучшего, более отвечающим существу дела, а чтобы подчеркнуть всю зыбкость этого фантома, можно назвать совокупность текстов, между к-рыми улавливается целый ряд перекличек, анонимным мифологическим гностицизмом (*Хосроев. 2016. С. 150–154; 256 сл.*).

Остальные тексты, в к-рых без всякой системы, но с разной степенью насыщенности встречаются реалии из различных гностических учений, описанных ересиологами, едва ли могут быть строго классифицированы с т. зр. их религ. принадлежности. Такие сочинения, как *Dial. Soter. (NHC. III 5)*, 1 *Apos. Jac. (NHC. V 3)*, 2 *Apos. Jac. (NHC. V 4)*, *Apos. Paul. (NHC. V 2)*, *Ment. percept. (NHC. VI 4)*, *Ep. Petr. (NHC. VIII 2 и CodTch. 1)*, *Evang. Mar. (BG. 1)*, возможно, правильнее всего назвать христ. апокрифическими текстами с (иногда многочисленными) гностическими мотивами; такие же, как *Eugn. (NHC. III 4 и V 1)* и *Soph. Jes. Chr. (NHC. III 4 и BG. 3)*, можно определить как гностические, а такие, как *Orig. mund. (NHC. II 5)*, *Paraphr. Sem. (NHC. VII 1)* или *Pist. Soph. (CodAsc)*, в к-рых различные (и не только гностические) традиции настолько тесно переплелись, что выделить в них доминирующую уже не представляется возможным, следует рассматривать как гностицизирующие компиляции без какой бы то ни было дальнейшей спецификации. Впрочем, даже на примере одного текста, а именно *Eugn.*, хорошо видно, насколько условно подобное деление: Тардьё (*Tardieu. 1978. P. 192*) и Шолтен (*Scholten. Die Nag-Hammadi-Texte 1988. P. 144*) определяют его как «негностический», позднее Тардьё утверждал, что «вполне возможно, автор был христианином, но христианином особым (*différent*)» (1984. P. 65–66); Пуарье — как «сифианский» (*Poirier. 1986. P. 308*), Трёгер — как «нехристианский гностический» (*Tröger. 1980. P. 21*), Логан увидел в нем валентинианские мотивы (*Logan. 1981*), а ван ден Брук был убежден, что автор «был иудейским гностиком, который имел некоторое знание о гре-

ческой философии» (*Broek. 1986. P. 191*). Т. Расимус (*Rasimus. 2009. P. 41 сл.*) показал, что такие тексты, как *Orig. mund.*, *Hypost. arch.*, *Apos. Jn.*, *Eugn.* и *Soph. Jes. Chr.*, содержат в себе характерные черты мифа, который Иринеи описывал в *Adv. haer. I 30* (эти анонимные у него гностики (*alii*) у позднейших ересиологов получили обозначение «офиты»; ср. «офиане»: *Orig. Contr. Cels. VI 24–28*) и который, будучи основан на гностическом толковании истории о «рае» из Быт 1–3, содержит в себе следующие мотивы: вкушение плода с дерева познания оценивается положительно; везде 7 архонтов имеют такие имена, как Иаддабаоф, Иао, Саваоф и т. д.; такие персонажи, как София или Ева, представляют жен. аспект подлинного Бога; такие же персонажи, как Человек или Адам, представляют муж. аспект Бога.

Эти 4 мотива, считает автор, могут быть использованы «как критерии для типологической модели офитской мифологии», и, хотя все «типологические особенности» нельзя найти в каждом из этих текстов, они все равно формируют тесно связанную между собой группу документов, в которой эти «четыре офитские особенности» встречаются по преимуществу (*Rasimus. 2009. P. 54–55, 283–284*). Эти тексты вместе с теми, которые относят к сифианству, автор предложил объединить собирательным понятием «классический гностицизм» («*Classic Gnostic*»; *Ibid. P. 59*; надо отметить, что автор никогда не пользуется термином «офитизм»). Это нейтральное обозначение не столь искусственно, как «сифианство», но предпочтительным все же представляется термин «мифологический гностицизм», поскольку определяет, что изначально был какой-то образец (или образцы) высочайшего качества, к-рому следовали в дальнейшем и его совершенствовались, но даже неизвестно, какое гностическое произведение можно взять за точку отсчета.

Неск. текстов могут быть объединены, напр., своей полемической направленностью против церковного христианства (*Koschorke. 1978*: на материале *Apos. Petr.* и *Testim. verit.*; см.: *Painchaud. 1981; Хосроев. 2016. С. 261*). К ним принадлежат: 2 *Tract. Seth. (NHC. VII 2)*, *Apos. Petr. (NHC.*



VII 3), *Testim. verit.* (NHC. IX 3), *Interpr. gnos.* (NHC. XI 3) и *Evang. Jud.* (CodTch. 3), но если первые 2 могут быть сближены с василидианством (по причине одинакового понимания событий, связанных с распятием Иисуса), то *Interpr. gnos.* принадлежит валентинианству, *Evang. Jud.* — мифологическому гностицизму, а *Testim. verit.*, как полемизирующее против всех и вся, вообще не укладывается в рамки заданной ересиологами классификации. В эту группу, вероятно, следует поместить самое «темное» сочинение среди текстов из Наг-Хаммади, к-рое не поддается никакой классификации на основе свидетельств ересиологов, а именно *Paraphr. Sem.* (NHC. VII 1); здесь христ. мотивы пастолько глубоко скрыты (возможно, не в последнюю очередь из-за того, чтобы сделать текст непонятным для оппонентов, не знакомых с таким образным языком), что распознаются они только из контекста; единственное имя, не вызывающее затруднений, — это содомиты, к-рые неожиданно оказываются праведниками, и именно им, на к-рых будет послан потоп, чтобы забрать у них свет и веру (πίστις) (25. 11–15), должен возвестить Сим свое «универсальное (καθολική) учение» (29. 12–14). В этот необычный рассказ, где «вода» всегда оценивается отрицательно, вторгается полемика с теми, кто практикуют «крещение» в воде, и к ним относятся и Иоанн Креститель («ибо в то время появится другой демон на реке (scil. Иордан), чтобы крестить (βαπτίζω) нечистым крещением (βάπτισμα)»: 30. 21–27), и принадлежащие Церкви христиане; также и докетическое представление о Христе пастолько завуалировано, что распознать, что за демоном по имени **СОЛДАС** (ср. не менее загадочного ангела **ΣΕΛΔΑΩ** в *Zostr.* 6. 16 или **δημιουργός** **Ἡσαλδαῖος**; *Hipp. Refut.* V 7. 31) скрывается земной Иисус, в которого облачается небесный Христос, крайне трудно; также и женская фигура с загадочным именем Ребуил (40. 13 сл.), ex abrupto появляющаяся в тексте означает, вероятно, господствующую Церковь, практикующую крещение в воде (*Roberge*. 1992. P. 384–387; *Idem*. 2010. P. 69–70); также не «знание», а «вера», понятие, к к-рому не раз обращается автор, является тем путем, к-рым достигается спасение.

Почти 2 десятка сочинений несут в своем названии имена апостолов или учеников: одно подписано именем Иоанна (Апост. Jn. (BG. 2; NHC. II 1, III 1 и IV 1)); одно — именем Филиппа (*Evang. Phil.* — NHC. II 3); одно несет в названии имя Иуды (*Evang. Jud.* — CodTch. 3); два приписаны Фоме (*Evang. Thom.* — NHC. II 2; *Thom. Cont.* — NHC. II 7); два — Павлу (*Orat. Paul.* NHC I. 1; Апост. Paul. (NHC. V 2)); три — Иакову (Апост. Jac. (NHC. I 2); 1 Апост. Jac. (NHC. V 3 и CodTch. 2); 2 Апост. Jac. (NHC. V 4)); четыре — Петру (Апост. Petr. (NHC. VII 3); *Ep. Petr.* (NHC. VIII 2 и CodTch. 1); *Act. Petr.* XII Ap. (NHC. VI 1); *Act. Petr.* (BG. 4)); одно — Марии Магдалине (*Evang. Mar.* (BG. 1)).

Неск. сочинений имеют в названии имена ветхозаветных персонажей: одно приписано Адаму (Апост. Adam. (NHC. V 5)); одно — Симу (*Paraphr. Sem.* (NHC. VII 1)); одно — Мелхиседеку (*Melch.* (NHC. IX 1)); одно — (жене/сестре Сифа) Нории (*Nor.* (NHC. IX 2)); два — Сифу (2 *Tract. Seth.* (NHC. VII 2); *Stel. Seth.* (NHC. VII 5)).

Но новозаветное «авторство» никак не способствует установлению точной религ. принадлежности сочинения, ведь написанные именами апостолов тексты могли принадлежать самым разным направлениям: Иоанна и Иуды — мифологическому гностицизму; Павла (*Orat. Paul.* NHC. I 1) и Филиппа — валентинианству; Фомы — энкратическому христианству; Иакова, Петра, Павла (Апост. Paul. (NHC. V 2)) и Марии — размытому гностическому христианству. То же можно сказать и о ветхозаветном «авторстве» (правда, здесь большее единообразие): тексты, подписанные именами Адама, Сифа (*Stel. Seth.* — NHC. VII 5), Нории, Мелхиседека, принадлежат к мифологическому гностицизму, но за его пределами остаются 2 других сочинения, приписанные Сифу (2 *Tract. Seth.* — NHC. VII 2) и Симу. Как отбирались сочинения в тот или иной кодекс, остается до конца неизвестным. Иногда выбор был обусловлен просто наличием свободного места в рукописи, иногда он был явно тематическим: так, напр., почти все сочинения в кодексе I (4 из 5) валентинианские; в кодексе V четыре из 5 сочинений — апокалипсисы, хотя и разной религ. направленности; в кодексе VI нет, можно сказать, ни одного собственно гностического

сочинения; но по какому принципу были отобраны 5 сочинений для кодекса VII, сказать трудно: лишь 2 из них, 2 *Tract. Seth.* и Апост. Petr., стоящие рядом, имеют между собой религ. родство, остальные 3 принадлежат совершенно различным направлениям (от почти ортодоксального *Silv.* до *Stel. Seth.*, представляющего мифологический гностицизм); непонятен и выбор материала для кодекса II и т. п. При этом мы не знаем, понимали ли те, кто собирали эти кодексы, что имеют дело с несовместимыми учениями, или для них все, что они переписывали, было интересным как благочестивое и, разумеется, эзотерическое чтение.

Не раз делались попытки выделить из числа этих сочинений те, к-рые изначально не имели с христианством ничего общего (т. е. возникли или в дохрист. эпоху, или, хотя и в христианскую, но за пределами христ. традиции) и лишь в ходе своего бытования подверглись в той или иной мере христианизации. К ним относили и Апост. Jn., и Апост. Adam., и *Eugn.*, и *Paraphr. Sem.*, и *Trimorph. Prot.*, не говоря уже о таких платонизирующих трактатах, как *Stel. Seth.*, *Zostr.*, *Allog.*, *Mars.* М. Краузе, стоящий у истоков издания текстов из Наг-Хаммади, выделял целую группу сочинений, «первоначально нехристианско-гностические, но позднее переработанные христианами писания», и к ним относил Апост. Jn., *Hypost. arch.* и даже *Thom. Cont.* и *Act. Petr.* XII Ap. (*Krause*. 1975. S. 82–83; *Idem*. 1983. S. 189). Шенке, рассматривая группу сифианских (по его обозначению) сочинений, был уверен в их «не- или даже дохристианском происхождении» на том основании, что большинство сочинений этой группы не содержат элементов христ. представлений (*Stel. Seth.*, *Allog.*, *Mars.*, *Nor.*), в других же встречаются лишь скудные христ. мотивы (*Zostr.*, Апост. Adam.) и только неск. текстов близко подходят к тому, что называют христ. гносисом; он был убежден в том, что не христианское по самой своей природе сифианство позднее подверглось христианизации (*secondary Christianisation*), но что даже «наиболее «христианское» из всех сифианских писаний, Апокриф Иоанна», было изначально нехристианским (*Schenke*. 1981. P. 607–608). Подобное утверждает и Виссе: «...собрание из Наг-Хаммади



доказало без сомнений, что существовали такие формы гностицизма, которые были, если не до-христианскими, то однозначно не-христианскими, и к таким нехрист. сочинениям он относит Intel. perfect., Stel. Seth., Zostr., Mars., Allog.; целый ряд сочинений, по его словам, содержит «немногие или лишь сомнительно христианские элементы» (Evang. Aeg., Eugn., Apoc. Adam., Paraphr. Sem., Nor.), и т. о., их также следует в основном отнести к «не-христианскому гнозису»; в др. текстах (Апост. Jn., Hypost. arch., Trimorph. Prot.) «христианские элементы более заметны, но очевидно вторичные по своей природе» (Wisse. 1981. S. 101). По убеждению Тёрнера, сифиане были «не-христианской крещальной сектой I в. до и по Р. X.» («a non-Christian baptismal sect of the first centuries B.C.E. and C.E.» — Turner. 1986. P. 56) и эта секта представляла собой «самую раннюю форму гностицизма» и была «религиозным соперником» раннего христианства (Idem. 2007. P. 899). Однако для столь уверенного утверждения о том, что то или иное сочинение подвверглось христианизации, нужно располагать не только его «христианизированной» версией, но и той, на основе которой эта «христианизация» делалась, т. е. нехристианской, но именно последней и нет. Исключением на первый взгляд является «дохристианский», «нехристианский» или «маргинально христианский» Eugn., к-рый позднее был основательно «христианизирован», в результате чего возникла Soph. Jes. Chr. (Krause. 1964), но автором этих сочинений мог быть один и тот же человек, предлагавший свое сочинение разным аудиториям: текст Eugn. подготавливал к приятию христ. истины, а Soph. Jes. Chr. предназначался тем, кто эту истину уже усвоил (Khosroyev. 1999).

Отказывая этим сочинениям в какой бы то ни было первоначальной причастности к христианству, исследователи исходят из убеждения, что сифианство (как часть гностицизма, или гносиса), продуктом к-рого эти тексты являются, возникло вне христианства и даже, возможно, до его зарождения, считая тем самым христианство и гностицизм явлениями, к-рые возникали параллельно друг с другом. Так, У. Бьянки говорит о том, что «вопрос соотношения между христианством и гностицизмом

является достаточно деликатным («est assez délicate») и что «речь идет о двух религиозных течениях («deux courants religieux»), к-рые на протяжении времени жили по соседству, а иногда даже в одной и той же социальной среде» (Bianchi. 1967. P. 728–729). Гностицизм, по словам Пирсона, возникнув в кругу «еврейских интеллектуалов», разуверившихся в традиц. ценностях и переживших глубокое чувство «краха истории», был «революционно настроен по отношению к иудаизму и иудейским традициям» (ср. уже Grant. 1966); когда гностицизм находился еще на ранней стадии развития, распространение христианства привело к тому, что «христианские теологумы» проникли в гностицизм, а «гностические теологумы» — в христианство (Pearson. Jewish Elements. 1990. P. 133–134). Тёрнер предложил такую (пересмотренную им после статьи: Rasimus. 2005) многоступенчатую модель: сифианство возникло из 2 групп инакомыслящих иудеев нач. I в. по Р. X. — «барбелиотов» и «до-сифианских иудейских ревизионистов Быт 2–9: «офитов»»; пиком переосмысления начальных глав Книги Бытия явилось «радикальное различие между Высшим Богом и низшим Творцом мира». В 1-й пол. II в. барбелиоты слились с какими-то христ. группами, к-рые тоже практиковали крещение, отождествив при этом предсуществующего Христа христиан с «Самородным Дитятей» («the Autogenes Child») верховных Отца и Матери своей мифологии. К сер. II в. «у этих «ревизионистов возник особый интерес к фигуре Сифа» как прообразу всех тех, в к-рых божественный образ был восстановлен после его утраты у Каина и Авеля; эта группа стала называть себя «семенем Сифа» или т. п., и эту группу Тёрнер теперь называет «сифиты». Гностический сифианизм, представленный рукописями из Наг-Хаммади, возник из слияния уже христианизированных барбелиотов с христианизированными «ревизионистами» (возможно, в последней четверти II в.), в результате к-рого «возникли специфически сифианские гностические доктрины», в к-рых Сиф считался «божественным спасителем гностиков». Враждебное отношение ересиологов к противостоящим Церкви религ. движениям вылилось в то, что сифиане стали развивать свои

новые «христологии» (часто в полемическом ключе), и именно на этой стадии были добавлены «христианские» пассажи к Trimorph. Prot. (NHC. XIII 1) и, возможно, к Apoc. Adam. (NHC. V 5); тогда же были составлены пространная версия Апост. Jn., Evang. Aeg. и, возможно, Nor. Новая и, «вероятно, последняя» фаза — это фаза тесного взаимодействия сифианства с платонизмом, к-рая началась в нач. III в. и породила такие трактаты, как Stel. Seth., Zostr., Allog. и Mars.; в конце того же века сифианство было отторгнуто «от ортодоксального платонизма» после многочисленных опровержений гностиков в школе Плотина и т. п.; к сер. IV в. сифианство уже раскололось на различные группы: архонтики, аудиане, борбориты, фибиониты и т. д. (Turner. 2007).

Вряд ли есть основания согласиться с самой возможностью строительства такой модели из всего лишь нескольких, причем разного качества элементов, к-рыми исследователи располагают, и здесь главная опасность заключается в том, что совр. гипотетическая реконструкция, если не будет оставлена в пользу более фундированной т. зр., со временем может превратиться в одно из общих мест (или просто в догму) у тех, кто в будущем станут заниматься раннехрист. историей. Ведь сочинения из Наг-Хаммади и им родственные, в к-рых не обнаруживается очевидных следов христ. представлений, совсем не обязательно выходили из-под пера не(до)христианских авторов: эти авторы могли сознательно избегать (и, судя по всему, избегали) использования христ. реалий при обращении к тем читателям, к-рые, по их мнению, были еще не готовы эти реалии воспринять (или были готовы враждебно на них ответить). Так, видимо, обстояло дело с теми сочинениями, к-рые были в ходу у гностиков в школе Плотина и в к-рых все христианское по этой причине было глубоко спрятано. Отвечая на общее мнение исследователей о том, что, напр., трактат Zostr. (NHC. VIII 1) был «документом не(до)христианского гностицизма», потому что в нем налицо «полное отсутствие христианских реалий», Л. Абрамовски подчеркнула именно это обстоятельство: гностики не хотели выдавать себя через библейские имена, но им все равно «не удалось устранить из текста все христианские следы»,



распознаваемые в многочисленных отзвуках новозаветных сочинений (Евангелие от Иоанна, Послания ап. Павла), поэтому нельзя считать Zostr. подлинную нехрист. гностическим продуктом, «но только сочинением, которое хочет казаться нехристианским». При этом автор Zostr. настолько преуспел в своем замысле скрыть все христианское, что совр. исследователи признали его сочинение нехристианским (*Abramowski*. 1983. S. 1–2). Не желая разглядеть в Zostr. и ему подобных сочинениях (о трактате Allog. как о нехрист. сочинении см.: *Turner*. 1980) какие бы то ни было следы христианства, сторонники нехрист. происхождения гностицизма повторяют, очевидно, ту же ошибку, к-рую в свое время допустил блж. Иероним, пытаясь объяснить природу «Изречений Секста» (переведенных Руфином на лат. язык) и не признавая в них принадлежности к христианству: «человек без Христа и язычник», говорит он об авторе, «в сочинении которого нет упоминания ни о пророках, ни о патриархах, ни об апостолах, ни о Христе» (in ipso volumine nulla prophetarum, nulla patriarcharum, nulla apostolorum, nulla Christi fit mentio: *Hieron*. Ep. 133. 3; об этом сочинении, в к-ром автор обращался к языческой аудитории и сознательно избегал чуждых ей имен и представлений, см.: *Chadwick*. 1959; *Хосроев*. 1991. С. 121–123).

Ист.: *Schmidt C.*, Hrsg. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Bezae Cantabrigiae. Lpz., 1892; *idem.*, Hrsg. Pistis Sophia. Nauniae, 1925; *Crum W. E.*, ed. Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. L., 1905; *Baynes Ch. A.*, ed. A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Bezae Cantabrigiae [Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford]: A Transl. from the Coptic, transl. and comment. Camb., 1933; *Malinine M.*, *Puech H.-Ch.*, *Quispel G.*, eds. Evangelium Veritatis. Zürich, 1956; + Suppl. (с участием: W. Till). Zürich, 1961; *Chadwick H.*, ed. The Sentences of Sextus: A Contrib. to the History of Early Christian Ethics. Camb., 1959; *Guillaumont A.*, *Puech H.-Ch.*, *Quispel G.*, *Till W.*, *Yassah 'abd al Masoh.*, Hrsg. Evangelium nach Thomas: Kopt. Text. Leiden, 1959; *Böhlig A.*, Hrsg. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. B., 1962; *Böhlig A.*, *Labib P.*, Hrsg. Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Halle; Wittenberg, 1963; *Till W. C.*, Hrsg. Das Evangelium nach Philippos. B., 1963; *Quispel G.*, ed. Ptolémé: Lettre à Florin: Texte, trad. et introd. P., 1966; *Ménard J.-É.*, ed. L'Évangile selon Philippe: Introd., texte, trad., comment. Louvain, 1967; *Malinine M.*, *Puech H.-Ch.*, *Quispel G.*, *Till W.*, *Kasser R.*, eds. Epistula Jacobi apocrypha. Zürich; Stuttg., 1968; *Bullard R. A.*, ed. The Hypostasis of the Archons: The Coptic text with

transl. and Comment. / With a contrib. by M. Krause. B., 1970; *Nagel P.*, Hrsg. Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi: Kopt. Text, deutsche Übers. u. griechische Rückübersetzung, Konkordanz u. Indizes. Halle; Wittenberg, 1970; *Krause M.*, *Labib P.*, Hrsg. Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971; *Krause M.* Die Paraphrase des Sēm // Christum am Roten Meer // Hrsg. F. Altheim, R. Stiehl. B.; N. Y., 1973. Bd. 2. S. 2–105; *idem.* Der zweite Logos des Großen Seth // Ibid. S. 106–151; *idem.* Die Petrusapokalypse // Ibid. S. 151–179; *idem.* Die drei Stelen des Seth // Ibid. S. 180–199; The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, 1972–1977. Vol. 1–10; *Till W. C.*, *Schenke H.-M.*, Hrsg. Die gnostischen Schriften des kopt. Papyrus Berolinensis 8502. B., 1972; *Kasser E. a.*, ed. Tractatus Tripartitus. Bern, 1973. Pars 1: De supernis (P. 51–104); 1975. Pars 2: De creatione hominis. Pars 3: De generibus tribus (P. 104–140); *Oeyen C.* Fragmente einer subachimimischen Version der gnostischen «Schrift ohne Titel» // Essays on the Nag Hammadi Texts: In Honour of P. Labib / Ed. M. Krause. B.; N. Y., 1975. S. 125–144; *Turner J. D.*, ed. The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II, 7): The Coptic text with transl., introd. and comment. Missoula, 1975; *Funk W.-P.*, Hrsg. Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi Codex. B., 1976; *idem.*, Hrsg. Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit // ZASA. 1976. Bd. 103. S. 8–21; *MacDermot V.*, Transl. Pistis Sophia / Ed. C. Schmidt. Leiden, 1978; *idem.*, transl. The Books of Jeu and Untitled Text in the Bruce Codex / Ed. C. Schmidt. Leiden, 1978; *Mahé J.-P.*, ed. Hermès en Haute-Égypte. Québec, 1978. T. 1: Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins; T. 2: Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques Arméniennes (NH VI 8. 8a); *Mahé J.-P.*, *Mahé A.*, eds. Le Témoignage véritable (NH IX 3): Gnose et Martyre: Texte établie et présentée. Québec, 1996; Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Cartonnage. Leiden, 1979; *Layton B.*, ed. The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Missoula (Mt.), 1979; *Brashler J. A.*, ed. The Coptic «Apocalypse of Peter»: A Genre Analysis and Interpretation. Claremont Graduate School: Diss. Claremont (Calif.) 1977. Ann Arbor (Mich.), 1980; *Ménard J. É.*, ed. La lettre de Pierre à Philippe (NH VIII 2). Québec, 1977; *idem.*, ed. L'Authentikos Logos (NH VI 13). Québec, 1977; *idem.*, ed. L'Exposé valentinien: Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie (NH XI 2). Québec, 1985; *Janssens Y.*, ed. La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII 1). Québec, 1978; *Parrott D. M.*, ed. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis. 8502, 1 and 4. Leiden, 1979; *Barc B.*, *Roberge M.*, ed. L'Hypostase des Archontes: Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II 4), suivi de Noréa (NH IX 2). Québec, 1980; *Meyer M. W.*, ed. The Letter of Peter to Philip (NHC VIII 2): Text, transl., and comment. Ann Arbor, 1980; *Barns J. W. B.*, *Browne G. M.*, *Shelton J. C.* Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers. Leiden, 1981; *Pearson B. A.*, ed. Nag Hammadi Codices IX and X: Contrib. B. A. Pearson, S. Giversen. Leiden, 1981; *idem.*, ed. Nag Hammadi Codex VII Contrib. Fr. Wisse et al. Leiden, 1996; *Claude P.*, ed. Les Trois Stèles de Seth: Hymne gnostique à la Triade (NH VII 5). Québec,

1983; *Ménard J. E.*, ed. Le Traité sur la résurrection (NH I 4). Québec, 1983; *Nock A. D.*, *Festugière A.-J.*, eds. Corpus Hermeticum. P., 1983. T. 1–4. (1-e éd.: 1945–1954); *Pasquier A.*, ed. L'Évangile selon Marie (BG. 1). Québec, 1983; *Poirier P.-H.*, *Painchaud L.*, eds. Les Sentences de Sextus (NH XII 1): Fragments (NH XII 3); Fragment de la République de Platon (NH VI 5). Québec, 1983; *Poirier P.-H.*, eds. Le Tonnerre, Intellect Parfait (NH VI 2): Avec 2 contrib. Québec, 1995; *Sevin J.-M.*, ed. L'Exégèse de l'Âme. Québec, 1983; *Emmel S.*, ed. Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior. Leiden, 1984; *Schenke G.*, Hrsg. Die Dreigestaltige Proténnoia: (Nag-Hammadi-Codex XIII). B., 1984; *idem.*, Hrsg. Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II, 7). B., 1989; *idem.*, Hrsg. Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex I, 1). B., 1997; *Edridge H. W.*, ed. Nag Hammadi Codex I: (The Jung Codex). Leiden, 1985. 2 vol.; *Morard F.*, ed. L'Apocalypse d'Adam (NH V 5). Québec, 1985; *Kuntzmann R.*, ed. Le Livre de Thomas (NH II 7). Québec, 1986; *Veilleux A.*, ed. La première Apocalypse de Jacques (NH V 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V 4). Québec, 1986; *Rouleau D. Roy L.*, eds. L'Épître apocryphe de Jacques (NH I 2). L'Acte de Pierre (BG. 4). Québec, 1987; *Lührmann D.* Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums P1x 3525 und P1y 463 // NTIQ. 1988. Vol. 30. N 4. P. 321–338; *Kirchner D.*, Hrsg. Epistula Jacobi apocrypha: Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi Codex I. B., 1989; *Layton B.*, ed. Nag Hammadi Codex II 2–7 together with XIII 2\*, Brit. Lib. Or. 4926 (I), and P. Oxy. 1, 654, 655: With Contributions by many Scholars. Leiden, 1989. 2 vol.; *Hedrick Ch. W.* Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII. Leiden, 1990; *Parrott D. M.*, ed. Nag Hammadi Codices III 3–4 and V 1 with Papyrus Berolinensis. 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ. Leiden, 1991; *Sieber J. H.*, ed. Nag Hammadi Codex VIII. Leiden, 1991; *Trakatellis D.*, ed. The Transcendent God of Eugnostos. Brookline (Mass.), 1991; *Barry C.*, ed. La Sagesse de Jésus-Christ (BG. 3; NH III 4). Québec, 1993; *Painchaud L.* L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926, avec deux contrib. de W.-P. Funk). Québec, 1995; *Plisch U.-K.*, Hrsg. Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI 1). B., 1996; *Bethge H.-G.*, Hrsg. Der Brief des Petrus an Philippus: Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NH VIII 2). B., 1997; *Barry C. et al.*, eds. Zostrien (NH VIII 1). Québec, 2000; *Havelaar H. W.*, ed. The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3). B., 1999; *Funk W.-P.*, *Poirier P.-H.*, *Turner J. D.*, eds. Marsanès (NH X). Québec, 2000; *Pasquier A.*, ed. Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendent (NH III 3 et V 1). Québec, 2000; *eadem.*, ed. Eugnoste: Lettre sur le Dieu transcendent (NH III 3 et V 1): Comment. Québec, 2010; *Roberge M.*, ed. La Paraphrase de Sēm (NH VII 1). Québec, 2000; *idem.*, ed. The Paraphrase of Shem (NH VII 1): Introd., transl. and comment. 2010 (NHMS, 72); *Funk W.-P.*, *Mahé J.-P.*, *Gianotto C.*, eds. Melchisedek (NH IX 1). Québec, 2001; *Williams F. E.* Mental Perception: A Comment. on NHC VI 4: The Concept of our Great Power. Leiden, 2001; *Lérouneau P.*, ed. Le Dialogue du Sauveur (NH III 5). Québec, 2003; *Rosenstiehl J. M.*, *Kaler M.*, eds. L'Apocalypse de Paul (NH V 2). Québec, 2005; *Kaiser U. U.*, Hrsg. Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II 4). B., 2006; *Brankaer J.*, *Bethge H.-G.*, Hrsg. Codex Tchacos: Texte



und Analysen. B.; N.Y., 2007: *Kasser R. et al.* The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Wash., 2007; *Funk W.-P., Painchaud L., Thomassen E.* L'interprétation de la gnose (NH XI 1). Québec, 2010; *Barc B., Funk W.-P.* Le livre des secrets de Jean: Recension brève (NH III 1 et BG. 2). Québec, 2012. (BCNH. ST; 35).

Jirr. *Dibelius O.* Studien zur Geschichte der Valentinianer // ZNW. 1908. Bd. 9. N 3. S. 230–247; N 4. S. 329–340; *Zandee J.* The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex. Istanbul, 1961; *Krause M.* Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi // Mullus: FS Th. Klauser. Münster, 1964. S. 215–223; *idem.* Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi // Essays on the Nag Hammadi Texts: In Honour of Pahor Labib / Ed. M. Krause. Leiden, 1975. P. 65–89; *idem.* The Christianisation of Gnostic Texts // NT and Gnosis: Essays in Honour of R. M. Wilson / Ed. H. B. Logan, A. J. M. Wedderburn. Edinb., 1983. P. 187–194; *idem.* Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East / Ed. D. Hellholm. Tüb., 1989<sup>2</sup>. P. 621–637; *Quispel G.* Gnosticism and the NT // VChr. 1965. Vol. 19. N 2. P. 65–85; *Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. N. Y.: L., 1966<sup>2</sup>; *Bianchi U.* Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme // Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966. Leiden, 1967. P. 716–746; *Rudolph K.* Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus // Probleme der koptischen Literatur // Hrsg. P. Nagel. Halle, 1968. S. 85–107; *Scholer D. M.* Nag Hammadi Bibliography: 1948–1969. Leiden, 1971; *idem.* 1970–1994. Leiden, 1997; *idem.* Leiden, 2009; *Schenke H.-M.* Das sethianische System nach Nag-Hammadi Handschriften // Studia Coptica / Hrsg. P. Nagel. B., 1974. S. 165–173; *idem.* The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // Rediscovery of Gnosticism: Proc. of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale, March 28–31, 1978 / Ed. B. Layton. Leiden, 1981. Vol. 2: Sethian Gnosticism. P. 588–616; *Wisse F.* The Nag Hammadi Library and Heresiologists // VChr. 1971. Vol. 25. N 3. P. 205–223; *idem.* Gnosticism and Early Monasticism in Egypt // Gnosis: FS für H. Jonas / Hrsg. B. Aland, Gött., 1978. P. 431–440; *idem.* Stalking Those Elusive Sethians // Rediscovery of Gnosticism. Leiden, 1981. P. 563–576; *idem.* After the Synopsis: Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the Apocryphon of John and in Defining its Historical Location // The Nag Hammadi Library after Fifty Years / Ed. J. D. Turner, A. McGuire. Leiden, 1997. P. 138–153; *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden, 1978; *idem.* Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung: Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum // ZTK. 1979. Bd. 76. S. 30–60; *Tardieu M.* Le Congrès de Yale sur le gnosticisme (28–31 mars 1978) // REAug. 1978. Vol. 24. P. 188–209; *idem.* Écrits gnostiques: Codex de Berlin. P. 1984; *Трофимова М. К.* Историко-филос. вопросы гностицизма: (Наг Хаммади. II. соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979; *она же.* Гностические апокрифы из Наг Хаммади // Вступ. ст., коммент., пер. и примеч. М. К. Трофимовой // Апокрифы древних христиан: Исслед., тексты, коммент. М., 1989. С. 162–334; *Tröger K.-W.* Gnosis und Judentum // Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis: Neue Stu-

dien zu «Gnosis und Bibel». Gütersloh, 1980. S. 155–168; *Turner J. D.* The Gnostic Threefold Path to Enlightenment: The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom // NTIQ. 1980. Vol. 22. N 4. P. 325–351; *idem.* Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi // Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification / Ed. L. Painchaud, A. Pasquies. Louvain, 1995. P. 169–217; *idem.* Sethian Gnosticism: A Revised Literary History // Actes du VIII<sup>e</sup> congrès intern. d'études coptes, Paris, 28 juin – 3 juillet 2004 / Ed. N. Bosson, A. Boud'hors. Leuven, 2007. Vol. 2. P. 899–908; *Logan A. H. B.* The Epistle of Eugnostos and Valentinianism // Gnosis and Gnosticism / Ed. M. Krause. Leiden, 1981. P. 66–75; *idem.* The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult. L.: N. Y., 2006; *Painchaud L.* La polémique antiecclesiastique et l'exégèse de la passion dans le «Deuxième Traité du Grand Seth» (NH VII 2) // Colloque intern. sur les textes de Nag Hammadi / Ed. B. Barc. Québec; Louvain, 1981. P. 340–351; *Abramowski L.* Nag Hammadi 8, 1 «Zostrianus», das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2. 9 (33) // Platonismus und Christentum: FS für H. Dörrie / Hrsg. H.-D. Blume, Fr. Mann. Münster, 1983. S. 1–10; *Stroumsa G. A. G.* Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden, 1984; *Broek R., van den.* Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostos, Philo, Valentinus, and Origen // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 190–203; *Goehring J. E.* New Frontiers in Pachomian Studies // Ibid. P. 236–257; *Pearson B. A.* La bibliothèque copte de Nag Hammadi: Sa nature et son importance // Studies in Religion. Toronto, 1986. Vol. 15. N 3. P. 303–316; *Scholten C.* Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer // JAC. 1988. Bd. 31. S. 144–172; *Duensing H., Santos Otero A., de.* Apokalypse des Paulus // Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung // Hrsg. W. Schneemelcher. Tüb., 1989<sup>2</sup>. Bd. 2. S. 644–675; *Poirer P.-H.* The Figure of Norea in Gnostic Literature // *Idem.* Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis, 1990. P. 84–94; *idem.* Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition // Ibid. P. 124–135; *idem.* Ancient Gnosticism: Tradition and Literature. Minneapolis, 2007; *Nagel P.* Lycopolitan (or Lyco-Diospolitan or Subakhmic) // CoptE. 1991. Vol. 8. P. 151–159; *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство: По данным текстов из Наг Хаммади (II 6; VI 3; VII 4; IX 3). М., 1991; *idem.* (Khosroyev A.) Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge, 1995; *он же.* Из раннехрист. лит.-ры: «Деяния Петра и двенадцати апостолов» (Наг Хаммади. VI 1) и «Деяния Петра» (BG. 4) // Мир Востока. 1998. Вып. 1. С. 5–16; *он же.* Пахомий Великий: (Из ранней истории общежит. монашества в Египте). СПб., 2004; *он же.* Другое благовестие: «Евангелие Иуды»: Введ., пер., коммент. СПб., 2014; *он же.* «Нослание Петра Филиппу» (ННС. VIII 2. 132. 10–140. 27; CodTch 1. 1–9. 17): Введ., пер., коммент. // Письменные памятники Востока. 2014. № 1(20). С. 5–30; *он же.* «Другое благовестие»: II: Христ. гностики II–III вв.: Их вера и сочинения. СПб., 2016; *Kenney J. P.* The Platonism of the Tripartite Tractate (NH I 5) // Neoplatonism and Gnosticism / Ed. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany, 1992. P. 187–206; *idem.* Der Eugnostosbrief (NHC. III 3) und die Sophia Jesu Christi (NHC. III 4) // Ägypten und Nubien in spätantiker und

christlicher Zeit: Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses Münster, 20–26. Juli 1996 / Hrsg. S. Emmel e. a. Wiesbaden, 1999. Bd. 2. S. 495–506; *Roberge M.* La crucifixion du Sauveur dans la Paraphrase de Sem (NH VII 1) // Actes du IV<sup>e</sup> Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5–10 sept. 1988 / Ed. M. M. Rassart-Debergh, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 381–387; *Смагина Е. Б.* «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма // ВДН. 1995. № 2. С. 230–251; *Funk W.-P.* The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices // Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Louvain, 1995. P. 107–147; *Thomassen E.* Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi // Ibid. P. 243–259; *Williams M. A.* Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, 1996; *Wipszycka E.* The Nag Hammadi Library and the Monks: A Papyrologist's Point of View // J. of Juristic Papyrology. Warsz., 2000. Vol. 30. P. 179–191; *Еланская А. И.* Изречения егип. отцов: Памятники лит.-ры на копт. языке: Введ., пер. с копт. и коммент. СПб., 2001<sup>2</sup>; *она же.* «Премудрость Иисуса Христа»: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками: Пер., вступ. ст. и коммент. СПб., 2004; *Holzhausen J.* Über den Titel von NHC. I 3 // ZACHr. 2003. Bd. 7. N 1. S. 91–98; *Четверухин А. С.* Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502: Пер. с нем. и копт., доп. примеч. и главы. СПб., 2004; *Dunderberg I.* The School of Valentinus // A Companion to Second-Century Christian «Heretics» / Ed. A. Marjanen, P. Luomanen. Leiden; Boston, 2005. P. 64–99; *Егоренков И. С.* Парафраз Симы (Наг-Хаммади. VII 1): Введ., пер. с копт. и коммент. // Письменные памятники Востока. 2005. Т. 2. № 3. С. 84–112; *Rasimus T.* Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library // VChr. 2005. Vol. 59. N 3. P. 235–263; *idem.* Paradise Reconsideration in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden; Boston, 2009; *Löhr W. A.* Sethians // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. W. J. Hanegraaf. Leiden, 2006. P. 1063–1069; *Luttikhuisen G. P.* Sethianer? // ZACHr. 2009. Bd. 13. N 1. S. 76–86; *Goodacre M.* How Reliable is the Story of the Nag Hammadi Discovery? // JSNT. 2013. Vol. 35. N 4. P. 303–322; *Robinson J.* The Nag Hammadi Story. Leiden; Boston, 2014. Vol. 1: The Discovery and Monopoly; Vol. 2: The Publication; *Lundhaug H., Jenott L.* The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tüb., 2015.

А. Л. Хосроев

**НАДГЛАВНЫЙ КРЕСТ**, разновидность креста, определяемая по его функции — венчать завершение христ. храма, как правило, православного. По символике и декоративным формам Н. к. близок к др. разновидностям креста, используемым в богослужении, в церковном убранстве, а также верующими для личного благочестия в том или ином регионе православного мира в определенный период. При уничтожении церковных зданий в Советской России и СССР отдельные Н. к. уцелели и стали частью музейных собраний.





Интерес к Н. к. как к самостоятельному элементу развивался параллельно с изучением каменного и деревянного древнерус. зодчества на протяжении XIX в. Их облик привлекал внимание исследователей. В 1865 г. благодаря Г. Д. Филимонову был сохранен древний крест на ц. Преображения Господня (Спаса Преображения) на Нередице близ Вел. Новгорода (1198) (Покрышкин П. П. Отчет о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви в 1903 и 1904 гг. СПб., 1906. С. 20). Уже в этот период Н. к. как памятники церковной археологии становились объектами коллекционирования (напр., Н. к. ц. Благовещения в Аркажах и ц. Воскресения Господня на Мячине близ Вел. Новгорода — собрание В. С. Передольского, Вел. Новгород).

В совр. науке история и типология рус. Н. к. развиваются на базе сохранившихся памятников и фотографий, созданных в XX в. и собранных исследователями и поклонниками отечественного средневековья искусства, в т. ч. архит. П. Д. Барановским и его последователями. Накопленный рус. материал показывает, что древние формы Н. к. были наиболее скудными по декору. Самой древней его формой считается крест греч. типа — 4-конечный с равными рукавами или с пониженной перекладиной. Сохранившиеся древнерус. кресты, напр., на ц. в честь Преображения Господня на Нередице близ Вел. Новгорода, имели пониженную перекладину; на Успенском соборе во Владимире (1156, постройки 3-й четв. XII, XIX вв.) Н. к. равноконечный, без дополнительных элементов. Формы и декор Н. к. синодального периода являются шедеврами кузнечного ремесла и производства в Российской империи. При изменении формы главы могла быть изменена и форма Н. к., особенно в эпоху позднего средневековья в Московской Руси. При перделке в XVII в. шлемовидной главы Покровской ц. на Нерли в луковичную (ок. 1165) была изменена и форма ее Н. к., исполненного в той разновидности, к-рую греч. исследователи называют русским крестом (Kalopissi-Verti, Panayotidi-Kesisoglu. 2010. P. 286, 291. Fig. 567.12).

В совр. медиевистике как самостоятельный, функционально обусловленный тип Н. к. не выделяется (различные виды крестов и крестообразных форм в христ. архитекту-

ре и пластике приведены в специальном словаре, составленном международной командой специалистов под рук. С. Калописси-Верти и М. Панайотиди-Кесисоглу из Национального ун-та Афин (Ibid. P. 285–290). Лит.: Русский крест: Символика православного надглавного креста / Фотографии: Э. Шейдаев; текст: М. Анашкевич. М., 2006; Kalopissi-Verti S., Panayotidi-Kesisoglu M. Multilingual Illustr. Dictionary of Byzant. Architecture and Sculpture Terminology. Herakleon, 2010; Шулакова Н. Крест в рус. небе: Надглавные кресты России. М., 2013; Фрагменты древних надглавных крестов Дмитриевского и Успенского соборов XII в. во Владимире: Кат. / Сост.: Т. П. Тимофеева. Владимир, 2014.

М. А. М.

**НАДГРОБИЕ**, объект, обозначающий место погребения бранных останков человека (или группы людей) с целью ограждения от осквернения и разрушения, но также с целью укрепления и прославления памяти (отсюда — памятник) о покойном. В сообществах людей установка Н. известна с глубокой древности и повсеместно, это важный цивилизационный признак, отмечающий появление религии и культуры, а также один из самых ранних видов зарождающегося искусства.

Н. исторически имело самые разные формы — от камней и намогильных насыпей (земляных, деревянных и иных) до чрезвычайно сложных архитектурных сооружений и скульптурных композиций, дополненных живописью выдающихся мастеров, с декоративными элементами (из мрамора, бронзы и др. ценных материалов) и надписями (см. ст. *Эпитафия*), к-рым отводилось важнейшее место. Н. может составлять единое целое с вместищем останков (дольмен, *аркосолій*, *саркофаг*) или с крупным погребальным сооружением (гробница, *мавзолей*, пирамида и др.); в христ. традиции к ним относятся надгробные *часовни* и храмы-усыпальницы, внутри к-рых располагаются погребения с индивидуальными или групповыми Н. (с информативными, молитвенными, панегирическими, элегическими или учительными текстами), часто несущие и декоративную нагрузку. Соотношение конструкции Н. с его текстом и декором в ходе истории менялось, но в целом перечисленные особенности характерны для Н. и в наст. время. В новейшее время скульптурно-архитектурные Н. образуют на кладбищах своеобразные «музеи» памятников.

**Историография и источники.** История Н. — одна из ключевых тем европ. науки. Искусство погребальной скульптуры изучал Э. Панофски, а возникновение средневеков. портретного надгробия — К. Баух, развитие погребальной архитектуры на материале престижных и редких образцов проследил К. Хауард. Массовые формы Н. изучают археологи и эпиграфисты. Однако суммарно история европ. Н. не рассматривалась (если не считать попытку обобщения в работе Ф. Арьеса) в отличие от огромного количества конкретно-исторических исследований по позднеантичному и средневеков. Н. Традиция их фиксации восходит к художественным экспедициям XVII–XIX вв., от рисунков Ф. Роже де Ганьере с Н. позднесредневеков. Франции (хранятся в Национальной б-ке Франции и Бодлианской б-ке в Оксфорде) до свода Н., собранных Ч. А. Стотхардом во время путешествия во Францию (1817–1832).

В европ. странах издаются фундаментальные своды Н. и близких им памятников, претендующие на исчерпывающий охват (свод ранних Н. Англии: «Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture»; в 2016 вышел т. 12) или остающиеся в русле эпиграфики («Die Deutschen Inschriften des Mittelalters und der frühen Neuzeit» (DI), с 1934 по 2017, ок. 100 т., доступны в электронной форме; «Corpus des Inscriptions de la France Médiévale» и др.).

Постоянно пополняются сводки по Н. отдельных хронокультурных периодов: по средне- и позднеантичному Н. в Греции; художественным Н. средневеков. Венгрии; королевским Н. Сербии XIV–XVII вв.; Н. представителей морских республик Италии от Дона (надгробие Я. Корнаро, консула Таны, посла в Золотой Орде) до Мальты и Гибралтара (Э. Ивисон опубликовал Н. с лат. надписями Леванта; Д. В. Вальков собрал генуэзскую эпиграфику Крыма; сводка В. Коха по надписям на Н. (эпиграфика и содержательный анализ) охватывает памятники XIII–XIV вв.). Подробные каталоги-монографии часто создают почву для анализа социокультурных особенностей (работа Х. Таммерса об изображениях мирян в англ. Н. XIII в.). Существует и отдельное исследование, посвященное мастерам Н. в Италии XV–XVI вв. Значение, к-рое придается Н. в зап. науке, подчеркивает





проведение форумов по средневеков. надгробной скульптуре, таких как конгресс Австрийского ин-та культуры в Риме (1985), а также публикация материалов по вместилищам для св. мощей (Бельгия, 2002).

В России история изучения Н. насчитывает ок. 250 лет. Первую подборку надписей на Н. в Архангельском соборе опубликовал А. Н. Сумароков (1757), начало их широкому сбору и использованию как источников положил Г. Ф. Миллер (Н. И. Новиков в кн.: «Древняя Российская Вивлиофика» издал часть мат-лов из архива ученого: РГАДА. Ф. 199). Эти исследователи интересовались только надписями, пренебрегая даже описаниями Н. В 1772 г. Л. М. Максимович опубликовал значительную часть средневеков. надписей на Н. Москвы. После Отечественной войны 1812 г. особое место в изучении Н. занял А. Ф. Малиновский (его списки с Н. кон. XV–XVII вв.: РГАДА. Ф. 197). Самой полной из ранних публикаций Н. Москвы является работа А. А. Мартынова «Надгробная летопись Москвы» (1895; более 500 Н. XVI–XVIII вв.). Однако только И. М. Снегирёв стремился точно передать текст надписей на Н. церковнослав. шрифтом. В перечисленных работах представлены в т. ч. сведения об утраченных позже Н., но историки к ним практически не прибегали. Обращение исследователей к архивным документам (А. Г. Авдеев, С. А. Смирнов и др.) доказало их важность для истории бытования Н. В 2000 г. С. Ю. Шокарев выявил архив архит. В. А. Гамбурцева (ГИМ. ОПИ. Ф. 327. Оп. 1. Д. 51), к-рый в 80-х гг. XIX в. изучал Н., их производство и приемы декорирования (резьба, раскраска) на фоне европ. традиции и пришел к выводу, что «русское надгробие чрезвычайно просто, одинаково для лиц различных общественных положений, от царя до простолюдина», но уже в древности выделялись такие типы, как «каменная доска (пика) для надписи», «форма каменного гроба» («каменное надгробие, размером соответствующее величине лежащего человека») и «форма каменного креста с надписью». За рамками исследований остались валунные Н. и сложные композитные формы (аркосолнии, раки, надгробницы, кивории и др.).

На рубеже XIX и XX вв. заметный вклад в изучение рус. Н. внесли со-

трудники музеев и археологи, опубликовав плиты из собрания ГИМ и древние каменные кресты (А. А. Спицын, И. А. Шляпки).

В советское время (в основном после 1945) изучение древнерус. Н. продвигалось за счет сбора новых образцов, количество к-рых быстро росло в ходе полевых исследований (Т. В. Николаева, Ю. М. Золотов и др.). Особым этапом в изучении Н. Москвы стала эпиграфическая сводка (до сер. XVII в.) В. Б. Гиршберга. Вскоре (60-е гг. XX в., Н. С. Шеляпина) находки вокруг Успенского собора Московского Кремля положили начало изучению Н. «доэпиграфического» (до кон. XV в.) периода, а работы Т. Д. Пановой включили в орбиту исследования саркофаги Вознесенского мон-ря. С 90-х гг. XX в. было продолжено изучение некрополя Троице-Сергиевой лавры (В. И. Вишневский, С. З. Чернов, А. В. Энговатова).

Дальнейшее продвижение исследований Н. обеспечили работы, начавшиеся с 80-х гг. XX в. в мон-рях Москвы под рук. Л. А. Беляева. На их основе была издана фундаментальная монография (Русское средневеков. надгробие. М., 1996), позволившая перейти к рассмотрению генезиса и развития форм и орнаментики древнерусских Н. на широком культурно-историческом фоне. В оборот были введены сотни новых Н., уточнена формальная типология, созданы критерии внетекстового датирования, предложены варианты каталожного описания. Последовавшая за монографией 1-я коллективная работа о древнерус. Н. (Русское средневеков. надгробие XIII–XVII вв.: Мат-лы к своду. М., 2006) обозначила необходимость составления общего свода Н. и продолжения сравнительного анализа их искусства и семантики. В обеих работах авторы опирались на находки, происхождение к-рых археологически документировано, что позволяет привлечь исторический контекст при изучении усыпальницы князей Пожарских в суждальском Спасо-Евфимиевом мон-ре и Н. более позднего периода в московском Даниловом мон-ре.

В дальнейшем в процесс сбора и публикации Н. (в т. ч. археологических фрагментов) включились специалисты по охраняемым исследованиям Москвы, древних городов и сел Подмоскovie (напр., А. В. Алексеев), мон-рей Рус. Севера (Кириллов Бе-

лозерский мон-рь — И. В. Папин, Соловецкий мон-рь — В. А. Буров и др.). Для фиксации привлекаются новые методы (3-D-сканирование и др.), готовятся научные программы тотального обследования некрополей, музейных и церковных собраний. Происходят открытия и на давно изученных кладбищах, что позволяет иногда заново представить картину духовного мира «владельцев» Н. и оказывает влияние на формирование национальной исторической памяти (серия дублирующих Н. в Высокопетровском мон-ре).

Параллельно развитию археологического, эпиграфического, формально-иконографического и др. методов изучения меняется и подход к культурной интерпретации такого явления, как древнерус. Н., к-рое видится в наст. время частью общей системы поминовения, оформленной с помощью всех возможных средств художественной выразительности, с тщательностью следующей устойчивой традиции. Данный подход, проявившийся в ряде работ 1990–2000-х гг., посвященных надгробным росписям и портретам, с использованием в т. ч. материалов исследования Архангельского собора, является основным. Особым объектом изучения стала эпитафия, в частности ее филологический и лингвистический анализ.

**Древнейший период.** История Н. уходит корнями в дописьменный период развития человечества. Н. возникли не позднее эпохи неолита и в бронзовом веке были уже многочисленны и разнообразны (каменные дольмены, кромлехи, менгиры, насыпные курганы), в т. ч. на Ближ. Востоке (Двуречье, Анатолия, Сиро-Палестинский регион), на островах и по побережью Средиземного м., в Египте. Н. имели место во всех религ. традициях Старого Света, включая иудаизм, ислам и буддизм (с генетически родственными им вариантами), а также в цивилизациях доколумбовой Юж. и Центр. Америки и островных культур Тихого океана, хотя и в иных формах, чем в Средиземноморском регионе.

**Классика.** Исключительное развитие Н. приходится на эпоху античности. У этрусков, в Др. Греции и Риме, в эллинистических гос-вах Н. представлены практически во всех существовавших тогда художественных жанрах, на всех социальных уровнях и в разных масштабах,



от огромных мавзолеев, заупокойных храмов и шедевров скульптуры до сравнительно простых массовых памятников (в основном каменных, реже керамических). Среди сюжетов скульптурных античных Н.: традиц. изображения символично-портретного характера, напр., фигуры атлетов (стела Агаклеса, Афины), часто с «инвентарем» и символами побед (стела Панайтиса, Афины), и воинов (Хайредермос и Ликеас, Пирей); жен. фигуры, т. н. гарпии (гробницы с гарпиями из Ксанфа, Британский музей); сцены прощания (Тимариест и Крито, Родос); философские композиции (на тему юности и старости: стела юноши из р. Илесс и стела Хегесо, обе — Афины); сцены с жителями полисов в сопровождении атрибутов загробной жизни (собака, ложе и др., как на стеле Полиевкта, Афины). Прекрасная коллекция массовых образцов древнегреч. Н. представлена в стелах кладбища Керамик в Афинах, среди них имеются и сложные композиции (стела Диксилеоса со сценой конного боя). В некоторых случаях известны имена создателей (Алкесор с Наксоса выполнил стелу Орхомена, Афины). Скульптура составляла важную часть и в архитектурных Н.: «мавзолей Нерейд» из Ксанфа (Британский музей) включал 2 фризовые композиции по периметру основания, скульптурные группы на уровне основания венчающих колонн, традиц. рельефы на уровне антаблемента, фронтона и углов кровли (сохранились рельефы с батальными сценами захвата города и капитуляции побежденных, а также фигуры Нерейд и др.). К числу шедевров мирового искусства относятся высокие рельефы Галикарнасского мавзолея (359–351 до Р. Х.), изображающие сражение с амазонками (Британский музей).

Искусство древнегреч. Н. проникло в М. Азию, на острова Эгейского м. и в Сиро-Палестинский регион. Известная коллекция малоазийских саркофагов в Археологическом музее Стамбула представляет эллинистическую скульптуру в сложных («из Сидамары»), строго ритмизованных («с плакальщицами») и многолюдных («саркофаг Александра») композициях. Встречная мощная волна вост. традиции породила гибридные произведения, рельефы к-рых архаичны и уплощены почти до уровня графики (саркофаг со сценами

пира из Галлии, Кипр; саркофаг с Персеем и Медузой, Метрополитен-музей, Нью-Йорк), а формы чрезвычайно близки к древнеегипт. антропоморфным гробам (саркофаг царя Сидона Табнита, Стамбул). Синкретические по стилю, но выразительно-экзотические Н. жрецов и правителей представила карфагенская (пуническая) цивилизация Сев. Аф-



Фрагмент рельефа гробницы с гарпиями из Ксанфа (Британский музей, Лондон)

рики, образцы к-рой собраны в Национальном музее Карфагена в Тунисе.

Античные Н. Греции повлияли на погребальное искусство этрусков в Италии. Оно представлено саркофагами и (чаще) урнами для праха, крышки к-рых обычно украшала разработанная и выразительная скульптурная композиция с изображением умершего (часто семейной пары) на заупокойном пиру. Эти вместилища выставлялись в пространстве подземных гробниц этрусков, образуя настоящие коллекции Н. (гробница Ингирами в Вольтерре и др.). Среди этруских Н. известны также стелы, а часть урн выполнена в стиле под-



Погребальная урна. 2-я пол. II в. до Р. Х. (Музей-лапидарий Маффей, Верона, Италия)

ражаний саркофагам с развитыми рельефными композициями; нек-рые из них могут быть причислены к шедеврам (крышка саркофага из Вульчи, Музей изящных искусств, Бостон); даже менее профессиональные

из них, несмотря на несколько гротесковый характер, исключительно выразительны.

Ранние рим. Н. обнаруживают зависимость как от этрусской, так и от греч. скульптуры, но в них достаточно рано выявляется характерное пристрастие к реалистическому изображению — надгробной маске и портретному бюсту, что связало с высокоразвитым у римлян культом семьи

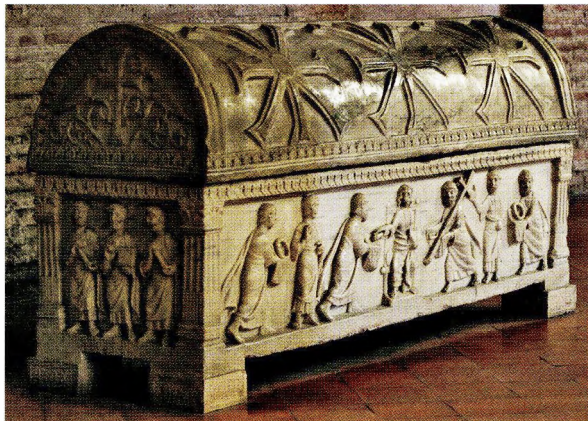
и рода. Хорошо известны также мавзолеи (гробница Вергилия Марка Еврисака) и саркофаги, на к-рых в рельефе изображали сцены из жизни покойного (саркофаг из Галереи Уффици). Рим. саркофаги многочисленны и богато украшены реалистическими композициями: сценами смерти, изображениями фасада храма (сложная композиция на гробнице Хатериш в Латеранском музее); иногда внутри саркофага вытесывали в рельефе «жилище покойного» (комнату с мебелью), где тот возлежал на ложе (саркофаг из Симпелвелда, Лейден). Многофигурные исключительно сложные саркофаги эпохи империи полны сцен, отсылающих к символике загробного мира и путешествий в него (в основном морских), а также к темам продолжения жизни за гробом и даже воскресения (Персефона/Прозерпина, Триумф Диониса и др.). Популярными мотивы — дверь (закрытая или приоткрытая), часто в окружении орнамента из S-образных вытесок (т. н. стригили), виноградных лоз или сцен сбора винограда, а также круг с изображением покойного, обычно поддерживаемый летящими крылатыми фигурами (генны). Широкое распространение приобрели саркофаги с колоннадой, в арки к-рых вписаны мифологические сцены (подвиги Геракла, история Мелеагра). Родина таких саркофагов — Вост. Средиземноморье (М. Азия, острова Эгейского и Мраморного морей и их европ. берег). Отсюда в виде готовых изделий и полуфабрикатов саркофаги доставляли морем в Рим, Галлию, Германию, Палестину и др., где они повлияли на формы каменных оссуариев эпохи Второго храма. Их



активно использовали язычники, иудеи и христиане. В эпоху Римской империи на саркофагах появились символы смерти, к-рые впосл. будут воспроизводиться многие сотни лет (напр., гасящая факел детская фигура — персонификация гения-путти).

**Раннее христианство.** Победа и распространение христианства создали благоприятные условия для длительной устойчивой трансформации и частичной унификации всех видов культовых сооружений, включая Н.

**Саркофаги.** Из ранее возникших форм Н. начали отбирать и отрабатывать те, к-рые были близки христианам, они их унаследовали и развили. Древние формы, соединившись с новыми (прежде всего с изображением креста), пережили расцвет внутри стилей Нового времени (Ренессанс, барокко, классицизм) и до



ны эпизоды ветхозаветной и новозаветной истории от Адама и Евы до

*Саркофаг с изображением Иисуса Христа и 12 апостолов. VI в. (базилика Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне)*

земной жизни Иисуса Христа и Его чудес. Саркофаги со сложной многофигурной программой

Музей Пио-Клементино, Ватикан). Из огромного репертуара символов и композиций выбирали тематически близкие к новой образной системе («Добрый пастырь», «Оранта», «Амур, гасящий факел» и др.). Особенно это касается массовых типов саркофагов (напр., «стригиллята»).

Сохранилась и традиция помещать на саркофаг круг с поясным портретом покойного (часто вместе с супругой). Более глубокая переработ-

*Т. н. саркофаг св. Елены. 337–339 гг.*

*(Музей Пио-Клементино, Ватикан)*

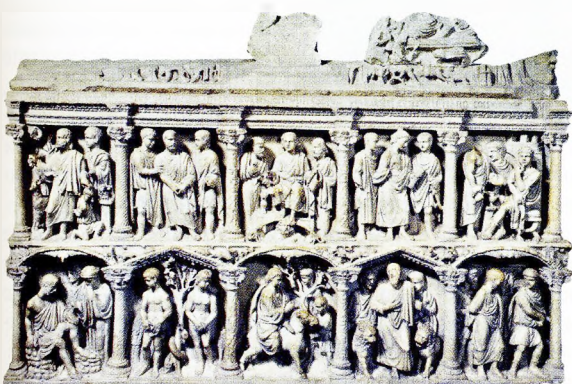


ка античного наследия порождала христ. композиции, чрезвычайно богатые церковно-историческими сюжетами и отражающие сложную систему догматических понятий. Ни структура, ни роскошь декора при этом не менялись, основу композиции по-прежнему составляла колоннада с вписанными в интерколумнии фигурами, но состав композиций был совсем иным. В арках помещали фигуры Иисуса Христа и апостолов (саркофаг из ц. Сан-Франческо в Риме), сцены Страстного цикла (саркофаг из Латерана), сюжеты ВЗ (саркофаг с Ноевым ков-

ка античного наследия порождала христ. композиции, чрезвычайно богатые церковно-историческими сюжетами и отражающие сложную систему догматических понятий. Ни структура, ни роскошь декора при этом не менялись, основу композиции по-прежнему составляла колоннада с вписанными в интерколумнии фигурами, но состав композиций был совсем иным. В арках помещали фигуры Иисуса Христа и апостолов (саркофаг из ц. Сан-Франческо в Риме), сцены Страстного цикла (саркофаг из Латерана), сюжеты ВЗ (саркофаг с Ноевым ков-

*Саркофаг Юния Басса. 359 г.*

*(Музей Ватикана)*



чем из музея в Трире) и НЗ. Напр., на саркофаге Юния Басса (359 г., Музей Ватикана) в высоком рельефе представле-

были достаточно распространены (см. напр., собрание саркофагов в Античном музее Арля, Франция).

В V–VII вв., в ранневизант. период, появились новые формы саркофагов, технически более совершенные, но гораздо более скромные по декору, где главную роль играли христ. символы (особенно хризма), встроенные в систему на уровне простейших пиктограмм. Это важный этап трансформации языческих Н. в христианские равеннского типа (многие из них действительно производили в Равенне в V–VI вв.). Сходным образом изживая композиции с фигурами и заменяя их символами, включенными в ткань богатого растительно-гротескного орнамента, сформировались Н. на периферии Рима, в Юж. Галлии (Аквитания).

Воздействие стиля и образов рим. саркофагов будет ощутимо в Европе в течение всего периода средневековья. На протяжении I тыс. по Р. Х. процесс выработки форм Н. шел параллельно их видоизменению. Провинциальные и варварские переработки наводнили в сер.—3-й четв. I тыс. по Р. Х. некрополи от Испании до Польского Поморья и от Британии до Юж. Галлии и Паннонии. Известны попытки воспроизвести многофигурные композиции, используя традиционные (саркофаг св. Агильберта, † 672 г. Сен-Поль в Жуаре) и новые (саркофаг Гинкмара Реймского, † 882) сюжеты. Встречаются рудименты аркад со вписанными в них фигурами или со сценами (саркофаги кор. Берингуэлы в жен. мон-ре Лас-Уэльгас близ Бургоса, Пьера де Фонтена в ц. Сен-Пьер в Эрво). Эти подражания распространились в Европе необычайно широко в пределах прежней империи. Практически все принявшие христианство народы создали собственные



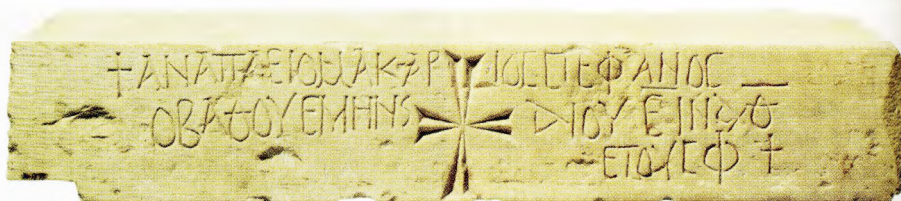


переработки формы саркофага, отвечавшие художественным традициям народа, природным и экономическим возможностям края, степени развития прикладного искусства в данной местности в эллинистическую эпоху. В итоге форма саркофага оказала огромное воздействие на сложение Н. молодых европ. культур средневековья, а сам открыто стоящий саркофаг сохранялся для неординарных погребений и стал прообразом ковчега для мощей (*раки*).

**Стелы и катакомбы.** В раннее время христиане из среднего и низшего социальных слоев по-прежнему ставили стелы с простыми надписями и композициями (Н. из Терепутиса, Археологический музей Келси в Анн-Арбор), в которые почти сразу стали включать крест (стелы кладбищ IV–VII вв. в районе г. Зоар библейского Пятиградия). Огромную роль в формировании традиции христ. Н. сыграли также таблички, закрывавшие погребальные ниши (*локулы*) II–V вв. в катакомбных некрополях.

**Надгробные плиты.** В погребальной практике христиан наиболее простой и распространенной формой Н. стало сочетание помещенного вертикально креста (закон имп. Юстиниана I запрещал оставлять его на плоских поверхностях полов и на земле) и горизонтально лежащей над могилой плиты (на земляном холмике, фундаменте, невысоком подиуме). Однако до конца античности плиты использовались редко, в средиземноморской традиции господствовали объемные формы: стелы (в т. ч. обелиск, колонна на поколе или постаменте), скульптурные композиции, саркофаги, мавзолеи и храмы и их «модели».

Распространение плиты-Н. связано с развитием в позднерим. период обряда ингумации, который быстро сменил традиц. кремацию. Захоронение тел умерших было и раньше принято в ряде областей Европы, случаи использования этой традиции известны в романизованных областях (Юж. Галлия) еще в I тыс. до Р. Х. и ранее, но во II–IV вв. по Р. Х. отказ от сожжения стал повсеместным. Он связан с распространением вост. философских и религ. направлений, утверждавших индивидуальное бессмертие души и возможность личного спасения (иные толкования, напр.: *Morris*. 1992. Р. 31–69). Элементы древне-



Надгробная плита из сев. церкви в Ницане (Негев, Израиль)

вост. верований, требовавших заботы о сохранении останков, распространились в эллинистический период в азиатских и африкан. провинциях Рима и в самой Греции. Но особую актуальность вопрос о погребении в преобразованной плите приобрел на заре христианства. Возникла повышенная потребность (фиксируется археологически) ограждать и сохранять останки усопших членов общины, а также обозначать места их погребения надписями и благочестивыми символами (особенно в катакомбах). Другим важным требованием религии (в т. ч. в ветхозаветной традиции) было обязательное соединение тела с землей, из к-рой был сотворен первочеловек, что определяло потребность сокрыть тело в земле.

Плита-Н. была удобна как простое и доступное средство для обозначения индивидуального погребения: плоский предмет незначительной толщины, 2-мерная «страница» имела изображения и надписи. Со временем боковые грани стали покрывать архитектурным декором или надписывать в соответствии

Оформление плит, сменивших саркофаги, всегда сохраняло их рудименты, кроме того, новый вид Н. зависел от мастера, воспроизводившего элементы прежней формы даже при утрате функциональной и семантической нагрузки. Эти элементы включали в неожиданные орнаментальные композиции и смешивали с традиционной для этноса орнаментикой, но древние корни (следы акротериев, выступающего гребня-конька двускатной кровли и ребер, разделяющих плоскости 4-скатной крыши) долго сохранялись в массовой продукции каменосечев. О Н. как плите в сложившемся виде можно говорить с X–XI вв. Широкое распространение этот вид Н. получал в период развитого средневековья.

**Средневековье.** Общий упадок искусства, свойственный «темным векам», отразился в упрощении Н., формы которого свелись к примитивным, едва тронутым резцом камням с краткими надписями. Композиции составляли из рудиментарных античных форм в сочетании с традициями местной орнаментики. Это особенно заметно вне корен-

ных территорий Римской империи — в Британии, Германии, Скандинавии, Ирландии. С XI–XII вв. «романские» плиты-Н.

Кладбище Кампосанто в Пизе, Италия



сравнительно часты на массовых некрополях, причем самые ранние украшены бордюрами, сохраняют осевое деле-

ние и несут различные композиции из 3 кругов, что типично и для ранних надгробных плит Руси. Чрезвычайно развитая прежде традиция составления эпитафии на латыни в раннем средневековье ослабла в силу неграмотности значительной части населения — в Н. Сев. Африки, Испании, Франкского го-





сударства, Британии наблюдается постепенная утрата грамотности. Но уже в XIV–XV вв. в европ. странах традиция составления эпитафий возродилась, в эпоху Возрождения переросла в использование национальных языков. Н., отражающие зарождение местных версий погребальных памятников, представляют важную часть материалов для истории европ. этносов, их тщательно собирают в своды.

Огромное воздействие на развитие формы Н. оказало стремление хоронить членов общины внутри храмов, в галереях и на крытых кладбищах (известный пример — Кампосанто в Пизе). Это позволяло совершенствовать художественный язык, применяя самые сложные и дорогостоящие виды декора. Часть Н. оказалась неразрывно связанной с объемом здания (напр., ряды пристенных аркосолиев и оссуариев (ларей для вторично захороненных костей)).

Что касается индивидуальных Н., то на основе плиты и саркофага был постепенно выработан тип памятни-

борах и мон-рях Европы. Они стали предметом ранней научной фиксации уже в XVII в.; на их материале можно проследить развитие европ. искусства за много столетий. Сюжет, связанный с погребением, стал повсюду основным для появления типовых решений (так, в нач. XIII в. в Англии мужчина неизменно изображался лежащим в доспехах, с правой рукой на рукоятки меча и щитом на левой, а женщина — с молитвенно сложенными руками, предлагая свое сердце Всевышнему), а также крайне своеобразные стилиевые группы, таких как серии «плакальщиц», в т. ч. популярнейших транзи — характерных для конца средних веков изображений человеческого тела в разных стадиях тления и распада.

Европ. зодчество состязалось в пышности и величии погребения, формы и убранство к-рого могли отличаться чрезмерностью как во временных сооружениях (триумфальных арках, часовнях и др.), так и в Н. из «вечных», дорогостоящих материалов (гранита, мрамора, бронзы и т. п.), центром которых обычно становились

скульптурный, живописный или в иной технике). Расходы на Н. и связанные с ними церемонии достигали таких разме-

*Королевская усыпальница  
в Сен-Дени*



ров, что в ряде стран (Польша и др.) их ограничивали законодательно. Особым богатством и высоким художественным уровнем отличались Н. королевских, а также наиболее знатных и богатых родов. Над такими Н. с конца средневековья работали самые талантливые художники — их творения образуют настоящие музеи ваяния и живописи, такие как франц. королевская усыпальница в Сен-Дени, погребальные капеллы Флоренции, папские гроты Ватикана и мн. др. Вариации сюжетов и форм памятников исключительно многообразны, а реалистичность стиля часто доходит до натурализма. Художественное Н. было важным элементом сохранения и развития реалистических тенденций в искусстве Европы XV–XX вв., хотя в нем преобладали схематизм и однообразие, по-

рожденные исключительной массовостью продукции, к-рую в XVIII–XIX вв. производили специальные мастерские.

Образцы Н. Нового и новейшего времени составляют отдельное направление в истории искусства, куда включается и археология (кладбище Дома инвалидов в Берлине эпохи барокко). Его мемориальным объектам, как наследию историко-художественного рода, уделяется особое внимание. Органы охраны памятников издают специальные руководства по учету, сохранению и изучению Н. как элементов исторических парков-некрополей (напр., в Англии: [historicengland.org.uk/advice/caring-for-heritage/cemeteries-and-burial-grounds/](http://historicengland.org.uk/advice/caring-for-heritage/cemeteries-and-burial-grounds/); аналогично и в др. странах Европы).

**Древнерусские надгробные комплексы.** Наиболее престижный вид Н. — храм (или его придел, притвор, часовня) для семьи ктитора в родовом мон-ре, в т. ч. некрополи в Московском Кремле: правителей России в Архангельском соборе; митрополитов и патриархов в Успенском соборе; вел. князей в соборе Вознесенского мон-ря. Древнерусское Н. мыслилось как многосоставное. Оно включало малые формы архитектуры (кирпичные надгробницы с врезанными в них каменными таблицами с надписями; саркофаги и раки; плиты-Н.) и живописи (особые программы росписей, в т. ч. в стеновых арочных нишах, аркосолиях). Наряду с этим Н. было неразрывно связано с эфемерными декоративно-изобразительными элементами: шитыми тканями-покровами, надгробными иконами (в редчайших случаях — портретами-парсунами), лампадами.

В древнерус. Н. получили развитие основные формы памятника, которые были унаследованы сначала из Византии и с европ. севера, а позже, видимо, и из зап. Европы. В домонг. период известны саркофаги (резные крайне редки, сборные из плоских плит и тесанные из цельного камня в форме колоды более многочисленны), вертикально стоящие кресты и валуны из «дикого камня» типа гранита — те и другие известны в основном на Севере и Северо-Западе и в В. Поволжье (Тверская земля, Ярославль). Другие варианты появились сравнительно поздно: в XV–XVI вв. на землях Московского княжества представлены

ка с изображением лежащей человеческой фигуры (gisant). Гуманистическая европ. культура позднего средневековья, стремясь к антропоморфизации предметного мира, поддержала эту тенденцию. В Н. все чаще встречаются фигуративные изображения, часто представляющие собой идеализированные «портреты». Их исполняли во всех возможных материалах и формах, от совершенно плоских плит (каменных, бронзовых и вообще металлических) с низким рельефом, гравировкой, мозаикой, эмалью до почти круглой скульптуры, изображающей покойного на смертном одре. Такие Н. образовали начиная с XII–XIII вв. огромные коллекции в со-



своеобразные резные Н.-кресты, иногда с изображением Голгофы, орнамент к-рых отвечает возникшей в это время традиции украшать плиты трехгранно-выемчатой резьбой. В XVI–XVII вв. появляются закладные в стены храмов (или укреплявшиеся на специальных надгробниках) памятные доски (в катакомбах Псково-Печерского мон-ря иныши-локулы закрывали керамическими рельефными досками — керамидами).

Н. производили местные мастера-ремесленники, связанные с каменным строительством и с заготовкой материалов для него, используя как сырье местный камень, обычно известняк («белый камень»), гораздо реже — песчаник, сланец, гранит. В XV–XVII вв. надгробные плиты изготовляли в массовом количестве вырок, для продажи, дорабатывая надпись по желанию заказчика.

Начиная с XIII в. надгробные плиты на Руси украшали резным орнаментом или (реже) изображениями в низком рельефе. С кон. XV в. на них появились и резные надписи. В кон. XVI в. кроме лицевой плоскости стали ornamentировать боковые грани.

Первые надгробные плиты появились на Северо-Востоке Руси (Москва, Ростов, Владимир) во 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в.; более ранние даты не доказаны. Это плоские (до 10 см) прямоугольные камни, часто без орнамента; ребра иногда рельефно обработаны (фаска, фестоны). Постепенно на лицевой грани располагают композиции в технике трехгранно-выемчатой резьбы (змейка, примитивная плетенка); бордюры вдоль края; осевые полосы, делящие плиту на 2 половины; 3 круга-клеяма, расположенные равномерно по длине, и варианты: сочетание осевой линии и 2 комплектов клейм; единственный круг по центру; скупой растительный декор (по углам или от центрального круга). Такие плиты крайне редки и обнаружены пока в Москве на избранных некрополях (на территории Московского Кремля у Успенского собора, в Богоявленском мон-ре).

Эту орнаментку пытались связать с верованиями и со вкусами дохрист. эпохи, что не имеет серьезных оснований, т. к. все аналоги поздние и относятся к христианской, православной Руси/России XVII–XIX вв. Более интересными представляются отсылки к таким примерам, как,



Надгробные плиты.  
XV в.  
(Высокопетровский мон-рь).  
Фотография. 2013 г.

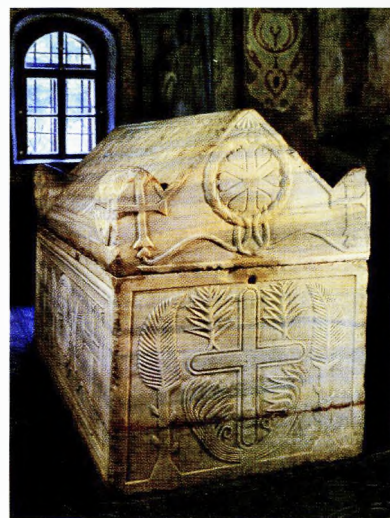
в частности, конек крышки деревянного гроба покойного, состоявшего в племенном союзе алеманов, к-рый венчало изображение вытянутой по коньку змеи, чье тело заканчивалось с обеих сторон выразительно вырезанными головами. Или франкские Н. VII в. из окрестностей Лана, к-рые украшали композиции из вытянутых тел змей, выполненных плетенкой; схема часто имела «осевой» характер и включала круглые клейма-розетки; сдвоенные осевые композиции со змейками и с розетками, плетеные и треугольные орнаменты часто встречаются в ранних Н. Португалии и Испании, где они служат обрамлением лат. эпитафий X–XI вв. Аналогична орнаментика на франк. стелах и саркофагах, а вне континента — на II. англосаксов. Наконец, во внешнюю прямоугольную рамку надгробных выкладок из плоских камней о-ва Борнхольм вписаны круг, овал или косой крест (семантика и генезис неясны).

Эти аналоги, возможно, и уводят в мир дохристианских космогонических представлений, но резчики Н. на Руси этих сигналов не воспринимали. Их орнаментальные композиции достаточно уверенно согласуются с общей христ. традицией Европы. Это дериваты, генетически связанные с верхними крышками саркофагов в форме храма, через упрощенную декорацию равенского типа, где широко использовали такие же, но ставшие христианскими мотивы венков и кругов, обычно по 3 в ряд на скатах крышки (иногда с изображениями крестов и монограмм Иисуса Христа). Ось саркофага возникла по мере уплощения кровли из ее гребня; простейшие угловые элементы — остатки акро-

териев, черепиц и т. п. На основе этих рудиментов создавали и композиции крестообразного типа (часто неочевидные).

Мотив 3 кругов был в романской Европе наиболее распространенным (после креста) христ. символом, его долго воспроизводили и позже, напр. на саркофагах и Н. Сицилии и Италии до XV в. Особую роль в орнаментике Н. мотив обрел после завоевания Палестины крестоносцами. В XI–XII вв. они оформили каменные экраны (трансены) у «лавницы» Гроба Господня и погребального ложа Пресв. Богородицы как плиты с 3 большими круглыми отверстиями в аркатурном обрамлении, и новый декор стал элементом иконографии сюжетов «Жены-мироносицы», «Положение во Гроб» и др., особенно утвердившись в скульптурном убранстве соборов на путях следования паломников. В областях Вост. Римской империи такие мотивы, как осевая линия и 3 круга, присущи ее памятникам в пограничных слав. областях и получили развитие с XI–XIII вв. (плиты Боснийского королевства).

В Юж. Руси с кон. X в. были известны храмообразные саркофаги средневикиант. типа. Их привозили в Киев (саркофаг вел. кн. Ярослава Мудрого), а позже делали на месте. В кон. XI–XII в. и там, и на Северо-Востоке уже появляются роман-



Саркофаг вел. кн. Ярослава Мудрого.  
XI в.  
(Софийский собор, Киев)

ские саркофаги с двускатной кровлей, обычно простых форм. В XII–XIII вв. они все чаще встречаются во Владимиро-Суздальской земле (Переяславль-Залесский, Ст. Ряз-



заны, Ростов и Владимир). Иногда их крышки плоские и лежат вровень с полом храма, украшены таким же орнаментом.

Ранние надгробные плиты Московского княжества ведут происхождение от крышек каменных саркофагов, в их орнаментации отражена традиция, уходящая корнями в культуру Средиземноморья. Передаточным звеном стала культура романской Европы, но сыграло свою роль и предварительное знакомство с памятниками малоазийского и восточно-средиземноморского типа благодаря связям с Византией в X–XI вв. Вклад в традицию изготовления Н. в XIII–XIV вв. внесли и выходцы из зап. областей Балканского полуострова (Герцеговина, Босния), знакомые с образцами «варварской трансформации» античных саркофагов, памятниками романской, готической и ренессансной Европы. Генетическое (хотя слабо выраженное) родство древнерус. Н. XIII–XIV вв. с общеевроп. процессом развития декора несомненно.

Слишком простые симметричные рус. Н. XIII–XIV вв. не отвечали общей потребности в индивидуализме и антропоморфизме объекта. Но с кон. XIV в. на Руси появились антропоморфные саркофаги, распространение которых в Европе усилило знакомство с восточной, в т. ч. византийской, традицией в эпоху крестовых походов. Популярность таких каменных гробов в России XV–XVII вв., а также проникновение в XV–XVI вв. на север и северо-запад Руси (Тверь, Белоозеро, Ферапонтов монастырь) рельефных Н. с мотивом Т-образного креста (посоха), к-рый восходил к ветхозаветной традиции и на протяжении тысячелетий сохранял свойства апотропея, а в Зап. Европе и южнослав. землях был оберегом от эпидемических заболеваний («крест св. Антония»), помогли изменить схему декора на плитах Московского княжества, превратив ее в антропоморфную. Надгробные плиты приобрели пропорции человеческого тела, а привычными элементами декора стали обозначать места головы и сложенных на груди или животе рук (2 круга), расширение плеч (трапеция или треугольник) и деление нижней части тела на 2 половины (осевая линия).

В XVI–XVII вв. в Н. появился ряд новых элементов. С сер. — 2-й пол. XVI в. в резной композиции трех-

гранно-выемчатую «змею» сменяет широкая витая лента (косичка, сплетенная из 3 прядей, — наиболее распространенный из визант. орнаментов, широко применявшийся в средневек. Европе по крайней мере с IX–X вв.), а круглые «клеяма» приобретают вид цветка с лепестками, или «солнышка» (сегнерова колеса). В изголовье плиты все боль-



Надгробная плита  
Орины Очиной-Плещеевой.  
XVI в.  
(некрополь Троице-Сергиевой лавры)

ше места оставляют для надписи, и в XVII в. линия-разделитель полностью оттесняется к ногам.

Сами камни быстро «росли» в высоту, их боковые грани украсил орнамент из простых арочек или «ложек», точнее каннелюр (мотив восходит к ним генетически). Этот популярный с античности мотив присутствует в русско-итал. архитектуре (ц. Вознесения в Коломенском: порталы и капители, убранство «трона» в вост. галерее), а также в декоре гробниц Сирии. Резчики Москвы трансформировали его, превратив каннелюры в плоские редко расставленные арочки и «столбики». В XVII в. в декоре рус. Н. чрезвычайно ощутимо воздействие ориенталь-

ного орнамента; яркий пример — белокаменные надгробницы Архангельского собора Московского Кремля, но известны и отдельные плиты с вост. орнаментальными элементами. Эти элементы проникли на Русь благодаря широкому использованию вост. и ориентализованных европ. тканей, а также работе казанских мастеров ислам. орнамента, к-рые исполняли заказы рус. служилых людей. В сер. — 2-й пол. XVII в. в рус. Н. появляются элементы барокко, и с 80-х гг. XVII в. пышная рельефная растительная орнамента ориентируется на европ. образцы. Плиты приобретают в это время столь значительную высоту, что орнамент и надпись уходят с верхней грани и появляются в торцах или на боковых гранях, готовя т. о. появление Н. в форме саркофага.

Следует отметить, что в Москве, Серпухове, Астрахани и Твери находят и плиты христиан-иноверцев. Во всех случаях эта массовая ремесленная продукция отличается от Н. местных жителей только языком надписей (немецкий и голландский, в единичных случаях английский и латинский, известны также арм. и груз. надписи XVII–XVIII вв.) и отчасти составом эпитафий.

**Надписи** на московских Н. появляются только в посл. десятилетия XV в., хотя на крестах-Н. они известны гораздо раньше. Надписанные плиты долго остаются в меньшинстве, и сами надписи не выглядят обязательным элементом, т. к. специальное место для них в орнаменте не предусмотрено. Однако с 1-й четв. XVI в. такое место появляется и постепенно надпись оттесняет орнамент на периферию (возможно, надписи выполняли эфемерными красками в расчете на дальнейшую прорезку). Все плиты, выходящие из мастерских с кон. 1-й трети XVI в., рассчитаны на нанесение надписи, и с т. зр. археологии надпись — доминирующий признак. Это согласуется с развитием эпиграфики в целом: в быту XVI–XVII вв., особенно в монастырях, надписанных предметов гораздо больше.

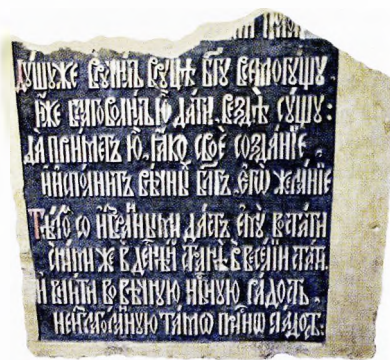
В основном надписные Н. принадлежат элите, но, поскольку ни характер формуляра, ни оформление Н. почти не меняются в зависимости от статуса погребенного, нельзя утверждать, что под плитами без надписей лежат менее знатные христиане. Кроме того, известны



надписи на плитах крестьян, рядовых священников и др.

Формуляр надписи на Н. в виде плиты, господствующий в XVI–XVII вв., включает указание года, дня и месяца смерти, часто — с уточнением праздника этого дня. Затем следует сообщение о преставлении раба Божия, указываются его имя и возрастной статус: различают младенцев, взрослых мужчин и женщин; для последних называют имя супруга и/или отца. Для монашествующих указывается статус (инок/инокия, схимник/схимница), для священнослужителей — сан (поп, диакон). Обычны сообщения о роде (князь) или положении (боярин, дьяк и т. п.). В надписях не встречаются характерные для классических эпитафий обращения от имени покойного, благопожелания, молитвенные тексты — только информация, необходимая для поминания и определения места в среде семьи и родственников. Редкие исключения строго нормированы и указывают на вид смерти, если она наступила на службе (в бою, походе и т. п.) «за всех православных христиан». Н. не содержат ни сведений о дате рождения и, следов., о возрасте покойного, ни о числе прожитых лет.

Очень важную информацию содержат деловые надписи-граффити, к-рые появлялись на плите в ходе ее изготовления или укладки на место буд. погребения. Надпись на лицевой грани обычно вырезали специальными инструментами, по разметке, прекрасным декоративным почерком (сначала уставом, позже — вязью), иногда выбирая не линии букв, а фон («оборонная работа»), зачастую прокрашивали и фон, и буквы. Граффити наносили в свободной манере (вне поля, за рамкой, в ногах, на боковых гранях и даже на обороте). Все они сделаны уверенно, привычной к письму рукой. Обычно это просто записи для памяти, то есть черновик для декоративной резьбы. Но иногда встречаются владельческие пометки (напр., «наша»). На плитах некрополя Троице-Сергиевой лавры кон. XV — нач. XVI в. есть тексты, четко указывающие на участок кладбища в самой тесно занятой погребениями его части (у храма) для определенного вкладчика. То есть плиты готовили и укладывали на место буд. могилы заранее, помечая только владельца места.



Фрагмент надгробия  
мон. Симеона Полоцкого  
(МГОМЗ)

В позднейший период в текстах рус. Н. стали использовать древнюю традицию сложных стихотворных эпитафий. Им требовались для размещения обильная поверхность массивных настенных плит, как, напр., в случае с эпитафией, сочиненной иером. Карионом Истоминым для погребения мон. Симеона Полоцкого в Заиконоспасском мон-ре (ныне в собрании МГОМЗ), или песк. «носителей» (3 Н. при гробнице патриарха Никона и Н.-кенотафы лат. королей Иерусалима в соборе Воскресенского Новоиерусалимского мон-ря).

Л. А. Беляев

**Русское надгробие. Барокко и классицизм (XVIII — 1-я четв. XIX в.).** Реформы петровского времени не миновали ни кладбищ, ни Н. По указу Петра I от 10 окт. 1723 г. в связи с переполнением при церквях и мон-рях кладбищ последние надлежало выпестить за черту города («о не погребении внутри городов, кроме знатных персон»); также предписывались выравнивание высоты Н.-плиты при церквях до уровня земли и отказ от рельефных изображений святых на раках с заменой их живописными изображениями.

Производство традиц. типов Н. продолжалось, более того, памятные плиты и настенные таблички, сплошь покрытые надписями, сохранили в 1-й пол. XVIII в. господство в русском массовом Н. Они были распространены в России до XIX в. Но облик статусного Н. резко изменился. Заявили о себе зародившееся в парышский период пластическое начало, возможность использовать в Н. круглую скульптуру, в т. ч. реалистические изображения человеческих фигур, сделавшие очевидным разрыв со старомосковской традицией. Уже в 1700-х гг. орнамент Н.

стал разнообразнее, пышнее, рельефнее, он как бы вобрал в себя прифит надписи с ее выносами, титлами и лигатурами. Растительные мотивы начинают теснить геральдику и иная эмблематика, образующие сложные по смыслу аллегорические горельефные композиции, своего рода зашифрованный панегирик роду и социальному статусу покойного, его военным и иным заслугам и пристрастиям. Плит этого времени не так много, но они представлены на старых кладбищах (в Москве — прежде всего в Донском мон-ре (ГНИМА), в С.-Петербурге — в Александро-Невской лавре (Музей городской скульптуры)), в т. ч. в музеях.

В отличие от «типового» старомосковского Н. мемориальные памятники XVIII в. разнообразны по материалам и технике исполнения, сюжету и тематике, хотя стилевое решение Н. до кон. 50-х гг. XVIII в. остается единым — в рамках искус-



Надгробие кн. Н. И. Одоевского.  
1689 г.  
(некрополь Троице-Сергиевой лавры)

ства барокко, сохраняющего известное влияние до нач. XIX в. Кроме того, украшение Н. приобретает все более светский характер при паличии, однако, всех признаков церковного содержания.

Плиты князей Одоевских и Трубецких в их родовой усыпальнице под главным собором Троице-Сергиевой лавры дают примеры их развития от сравнительно традиц. формы у кн. Н. И. Одоевского (1689) до исключительно роскошных и сложных рельефов у кнг. И. В. Одоевской (1709), плита к-рой сопоставима по размеру с «таблицей» мон. Симеона Полоцкого (высота более 2 м). Пышное Н. кн. Б. И. Прозоровского (ок. 1705) из Сретенского мон-ря в Мос-



кве (ныне в Донском монастыре) не ограничивается длинным стихотворным текстом «на пять гербов Прозоровских» в картуше, с огромным гербом и крылатыми гениями, но включает арматуры с изображением го-

зованием европейского материала (белого мрамора), а более поздняя (1720) — и наивно аллегорической композицией. При раскопках 1966 г. на Комендантском кладбище нашли Н. «протопрефекта» Петропавловской крепости полководца Р. В. Брюса (1668–1720), украшенное доспехами и знаменами, с лат. записью о его родослов-

*Плита кн. Б. И. Прозоровского.  
Ок. 1705 г.  
(некрополь Донского мон-ря)*



ной и гербом Брюсов, в непривычной технике литья из чугуна. На Каслинском заводе «делали... государевы бюсты, памятники на могилы,

лов закованных в цепи пленников. Это уже не страницы каменного синодика, а целые панегирические программы, претендующие на социальную значимость.

В С.-Петербурге в отличие от Москвы ранние памятники XVIII в. строже и скромнее. В Лазаревской и Благовещенской усыпальницах в Александро-Невской лавре хранятся бо-

ограды склепов, разные статуи», и с 30-х гг. XVIII в. они популярны имешо в военных Н., таких как плиты П. Ф. Балк-Полева (с обязательным для родовитого человека фамильным гербом, на фоне символов победы), С. Ф. Мещерского (1668–1732), Ю. Ю. Трубецкого (1668–1739) и «денщика» Петра I гр. Г. П. Чернышёва (1672–1745), к-рый «прослужил Отечеству своему пятьдесят шесть лет без всякого подозрения и пороку» (украшена прекрасно прорисованной растительной композицией).

С 20-х гг. XVIII в. известны плиты из бронзы — материала, исключительно популярного в мемориальном искусстве Европы чуть не со средних веков, — такие как овальное Н. «русского морского флота капитана» гр. А. П. Апраксина († 1725).

Расцвет Н. в стиле барокко приходится на 40–50-е гг. XVIII в. Усложняется рисунок с тематическими рельефами и богатыми орнаментами, используются экзотические виды цветного мрамора, золоченые бронза и выколотная медь (настенные доски генерал-фельдмаршала И. Ю. Трубецкого (1677–1750), А. Ф. Ржевской (1740–1769), поэта и мецената; сюжет для ее доски не лишен юмора). К Н. в искусствоведении принято относить и раки, исполнявшиеся в сер. XVIII в. с певиданной роскошью: рака для мощей св. Александра Невского (ныне в ГЭ); сень с гробницами-раками епископов Иоанна и Феодора в суздальском Рождественском соборе; рака (1768?) с киворием блгв. кн. Глеба Андреевича (сына кн. Андрея Боголюбского)

в правом приделе Успенского собора Владимира.

Н. в форме саркофага в искусстве С.-Петербурга до сер. XVIII в. довольно редко и встречаются только в интерьере, их массовое изготовление начнется здесь в 70–80-х гг. XVIII в., с началом эпохи классицизма, но в Москве они не были уникальным явлением и ранее (напр., «саркофаг» из усыпальницы Римских-Корсаковых в падаватной церкви Спаса Нерукотворного в Зачатьевском мон-ре).

Вторая пол. XVIII в. — время полного расцвета скульптурного Н., в т. ч. портретного. Данное направление строилось, как и все искусство европ. Н., с опорой на изучение и эксплуатацию античного наследия, в т. ч. гробниц, стел, жертвенников, обелисков, пирамид, фрагментов колонн и мавзолеев (недавно открытые некрополи Помпей и Теркуланума). Появилось огромное количество атрибутов смерти, печали и погребения: гаснущие факелы и урны, мифическая тератология и маски, аллегории и сложные мифологические сюжеты, венки и гирлянды, лавр и стилизованный акант, меандр и другие узоры, олицетворяющие мудрость и славу, скоротечность жизни и т. д.

На долгие годы одним из самых популярных после плиты типов Н. становится камень в форме саркофага позднего барокко, особенно в Москве в 3-й четв. XVIII — нач. XIX в. Такие Н. свезены в Донской мон-рь с кладбищ Москвы и Подмосковья (встречаются и во мн. др. обителях) и представлены саркофагами разных форм — от простых, с прямыми гранями стенок, плоскими крышками и со скромным скульптурным декором до фигуративных, с пышным рельефным убранством (напр., белокаменный саркофаг А. Р. Брюса, 60-е гг. XVIII в., с 2-составным вычурной формы массивным корпусом на волютообразных опорах, сплошь покрытый обильной резьбой с геральдическими и орнаментальными мотивами); нек-рые имели раскраску — отголосок средневек. роскраски по резному белому камню.

Во 2-й пол. XVIII в. черты позднего барокко сохраняются и в с.-петербургских Н., отличающихся сдержанным характером и изрядным композиционным разнообразием. Последнее хорошо иллюстрирует группа из нескольких сходных по материалу и стилю мемориальных памятников



*Надгробие Д. Г. Ржевской.  
20-е гг. XVIII в.  
(Благовещенская усыпальница,  
Александро-Невская лавра)*

более 1500 надгробий мастеров XVIII — I-й пол. XIX в.

Среди первых Н. — найденные при раскопках 1929 г. плиты И. И. Ржевского и его супруги, достаточно скромные, но уже отличающиеся исполь-



70-х гг. XVIII в. Это надгробные гранитные плиты, окованные позолоченной медью, декор к-рых выполнен в технике выколотки. Основной их композицией является классическая для меморий раннего барокко пышная формула фиксации достижений человека, выраженная посредством геральдического рельефа и эпитафии с перечислением всех личных послужных и родовых заслуг. Эти 2 элемента представлены практически в равных долях с т. зр. занимаемого ими места в композиции. Так, Н. гр. П. Г. Чернышёва (после 1773, Лазаревская усыпальница, Александро-Невская лавра) очерчивает граница в виде меандрового пояса с херувимами по углам, всю верхнюю часть занимают осененные стоящим в центре небольшим Распятием 3 знака орденов почившего и династический герб под ними, а нижнюю — пространный текст, который, как и Распятие, завершает изображение черепа внизу. На Н. гр. М. К. Скавронского (70-е гг. XVIII в., Благовещенская усыпальница, Александро-Невская лавра) текст помещен в крупный картуш, утверждённый на прихотливого рисунка постаменте, над картушем — герб, к-рый фланкируют 2 птицы. В то же время в декоре этих Н., особенно Чернышёва, появляются признаки стиля следующего столетия: намечающийся отход от «многословности» композиции, появление деталей, указывающих на интерес к античному наследию, напр. орнамент в виде меандра.

Процесс перехода от старых форм к новым имел двойственный характер. С одной стороны, он был поступательным. Так, черты барокко, проявляющиеся гл. обр. в перегруженности композиции, равно как обращение к древнему виду саркофага встречаются вплоть до эпохи зрелого классицизма (напр., барочное решение композиции, насыщенной элементами из античной традиции, в чугунном саркофаге Р. И. Сухозанет (ок. 1823, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра, С.-Петербург) или напоминающий древнерус. белокаменный саркофаг Т. В. Маркеловой, изготовленный из «нового» материала — белого мрамора, с изобильным декором по краям, а также в торцах килевидной крышки, покрытой рельефным узором, имитирующим черепицу, но с лаконично решенными фасадами и торцами



*Саркофаг А. Р. Брюса.  
60-е гг. XVIII в.  
(некрополь Донского монастыря)*

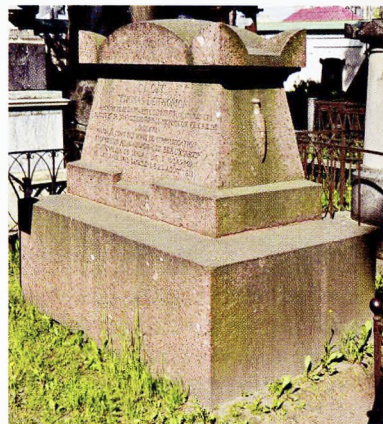
самого основания на гладком невысоком постаменте (1846, Некрополь мастеров искусств, Александро-Невская лавра)). С др. стороны, можно отметить стремительное вхождение в мемориальное искусство новых классицистических форм, ориентированных на античное наследие, и освоение богатого арсенала символики, открывшейся вследствие интереса к культуре Др. Греции и Др. Египта. В центре внимания оставался саркофаг, но почти полное отсутствие декорации требовало выразительности и безукоризненности пропорций его объема. Одним из вариантов решения этой древней формы Н. стал тип корытообразного саркофага с округлым дном, переходя-



*Надгробие гр. М. К. Скавронского.  
70-е гг. XVIII в.  
(Благовещенская усыпальница,  
Александро-Невская лавра)*

щим в округлые же бока, стоящего на скульптурных консолях в виде лап животного (обычно льва). Таковы, напр., 2 близких по художественному решению саркофага на Некро-

поле XVIII в. Александро-Невской лавры: тайного советника П. В. Бакунина (1786, неизв. мастер) и гр. Н. А. Мордвинова (1847, неизв. мастер из Каррары, Италия, установлен на мраморный плинт и гранитный постамент в 1848 Е. М. Тронинным). О 2-м Н. известно, что оно было изготовлено в Италии по образцу «известного саркофага в Риме». Оба саркофага стоят на ножках в виде львиных лап, укрепленных профи-



*Надгробие Ж. Ф. Тома де Томона.  
После 1813 г.  
(Некрополь XVIII в.,  
Александро-Невская лавра)*

лированной консолью между ними; 1-й декорирован в торцовых частях небольшими медальонами со скромными розетками и завершен невысокой 4-скатной крышкой. Второй имеет рельефные изображения крестов на выступающих округлых торцах и тоже 4-скатную, но сложно профилированную крышку. Встречается вариант крышки, оформленной в виде кровли классической ордерной постройки, с фронтонами и высокими акротериями над его углами, что придавало надгробному сооружению вид храма. Таково, напр., Н. кн. П. И. Менцеровского и кн. Е. Н. Менцеровской (20-е гг. XIX в., Некрополь мастеров искусств, Александро-Невская лавра), имеющее выразительное цветовое решение: корытообразный саркофаг из белого мрамора на 2 профилированных ножках установлен на темных гранитном постаменте и высоком мраморном плинте; из такого же темного мрамора кровля лежит на высоком прямоугольном профиле саркофага, как на карнизе, что усиливает сходство с храмом; декор ограничен небольшими рельефными медальонами над каждой ножкой, вставками из белого мрамора на торцовых сторонах

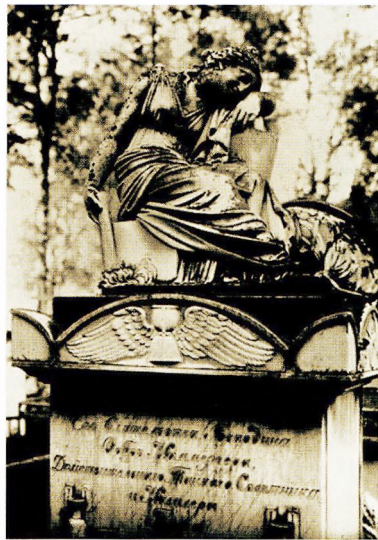


достаточно высокого фронтона с акротериями в виде крупных листьев аканфа.

С 1-й четв. XIX в. при создании Н. стал широко применяться гранит — трудный для обработки, но прекрасно поддающийся шлифовке материал, способствующий созданию лаконичных, скупых по декору памятников. Гранитный саркофаг в виде монолитного неразделенного блока, с верхом, оформленным фронтоном и акротериями, образно воспринимался как жертвенник. Напр., созданное из розового гранита Н. архитектора и живописца Ж. Ф. Тома де Томона († 1813, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра; эскиз Тома де Томона (?)) имеет в основной части расширяющийся по граням книзу объем, что позволяет трактовать сооружение как саркофаг. При этом массивный из того же материала постамент, единичные элементы декора (на торцовых сторонах по одному небольшому рельефному лекифу), емкие надписи на лицевых сторонах саркофага, а главное — довершающий композицию карниз с высокими лучковыми фронтонами и акротериями, — все это создает выразительный образ Н. как жертвенника.

Новшество в применении к форме саркофага проявляется и в варианте его установки на 4 шарах в качестве пожек (напр., гранитный саркофаг, визуально отделенный шарами от изготовленного из того же материала высокого постамента — Н. тайного советника и сенатора П. А. Мансурова, † 1834, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра). Такая оригинальность решения в Н. частного лица была нелепостью для средневеков. Мышления, где шар, или сфера, с утвержденным на нем крестом — элемент христ. космологии, однако стала возможна в Новое время, при обращении к античности в поисках новых содержания и форм. Тот же прием установки памятника на шарах, как материально реализованная иллюстрация разделения сфер земной и небесной, часто встречается при установке в качестве памятника пирамиды (напр., гранитное Н. фабриканта В. В. Ольхина, † 1791, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра).

Н. в виде жертвенника или с жертвенником в качестве детали памятника является едва ли не одним из самых распространенных. Классический жертвенник — реше-



Надгробие гр. П. К. Разумовского.  
После 1787 г.  
(Некрополь XVIII в.,  
Александро-Невская лавра)

ная в ордерной системе форма, с прямоугольным или квадратным в плане объемом, завершенным выступающей плитой-карнизом с фронтонами и акротериями. Активное использование такого вида Н. на протяжении длительного периода (с кон. XVIII до нач. XX в.), видимо, связано с тем, что оно и в самом скромном декоративном воплощении обнаруживает соответствующую мемориальному сооружению торжественность благодаря тому, что напоминает архитектурное сооружение — храм, даже в случае минимизации, «уплощения» его пространственной конструкции до формы киота. В то же время Н. в виде жертвенника могло быть насыщено символическими изображениями, создающими выразительный визуальный и сложный смысловой ряд. Жертвенник из белого мрамора на невысоком плите над захоронением действительного тайного советника И. М. Измайлова († 1787, скульптор И. Г. Остеррайх, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра) имеет завершение в виде волотообразных фронтонов с акротериями, в центре к-рого на невысокой округлой площадке помещена аллегорическая скульптурная композиция, символизирующая вечность: овитая змеей сфера лежит на крыльях с головой Хроноса, изображенного с 2 сторон. В неглубоких филленках с сев. и юж. сторон основания жертвенника расположены рельефные изображения жен. фигур — Минервы (аллегория мудрости) и девы с крестом на высоком древке и яко-

рем (аллегория веры и надежды). Углы крестообразного в плане основания стали пинами для своеобразных «несущих» элементов — скульптурных львиных масокверху под акротериями, в нижней части переходящими в крупную скульптурную же львиную лапу (лев — символ силы). Наполнено символами Н.-жертвенник гр. П. К. Разумовского († 1787, неизв. мастер, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра) из белого мрамора, где жертвенник служит постаментом для скульптурной фигуры сидящей плакальщицы, опирающейся на урну (урна с прахом — знак бренности, символ траура; в наст. время композиция демонтирована и передана на музейное хранение), — универсальный образ скорби по ушедшему в мир иной, неувыдающей любви, смирения и надежды. На лучковых фронтонах: на южном и северном, — оупенные пламенем впис, т. е. угасающие, 2 факела (то же значение, что у свечи, лампы: горящие символизируют жизнь, погасшие — смерть), скрещенные в кольце змеи, кусающей себя за хвост (греч. уроборос — символ вечности); на западном и восточном: песочные часы на фоне расправленных крыльев (атрибуты Хроноса). Поминальную надпись flankируют 2 лекифа и внизу — изображение 8-конечной звезды, овитой змеями. В мраморном надгробии А. В. Ольхина († 1787, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра) работы А. Трискорни предпочтительным оказалось художественное, а не символическое решение памятника, причем сам жертвенник стал элементом, дополняющим более-размерную скульптурную жен. фигуру — олицетворение веры (крест в наверху утрачен). Несмотря на скупость декора, белый мраморный жертвенник чрезвычайно выразителен благодаря появившемуся в этот период накладному пластическому оформлению из отлитых бронзовых с позолотой элементов: в данном случае это небольшие вещи на фронтонах и листы аканфа на акротериях, а также виньетки и розетки в оформлении надписи. Одно из запоминающихся Н. такого рода — памятник историку и литератору Н. М. Карамзину (20-е гг. XIX в., Некрополь мастеров искусств, Александро-Невская лавра), к-рый был создан по его завещанию. Все оформление прямоугольного блока беломраморного





Его декор составляют накладные рельефы с изображениями: на постаменте с вост. и зап. сторон — уроборос, с южной и северной — песочные часы

*Надгробие П. М. Карамзина  
и Е. А. Карамзиной.  
20-е гг. XIX в.  
(Некрополь  
мастеров искусств,  
Александров-Невская лавра)*

саркофага, поставленного на гранитный плинт, составляет лежащий в центре бронзовый венок из дубовых листьев — символ верности Отечеству, на фронтальной плоскости саркофага — крест. В случае упрощения основного материала, т. е. применения гранита, в качестве накладных деталей мог фигурировать чугун. Техника художественного чугуниного литья в 20–30-х гг. XIX в., в период позднего классицизма (ампира), в России была высоко развита, что в отдельных случаях только способствовало насыщению Н. символической, иногда с индивидуальной иконографической программой. С этой

на фоне крыльев, перечеркнутые косою; на вост. стороне основного объема — 2 смеющихся черена с расположенными над ними на разной высоте бабочками (олицетворение души), на западной — склоненные факелы (утрачены); Н. увенчано скульптурой совы, сидящей на ша-



*Надгробие  
вел. княж. Ольги Павловны.  
После 1795 г.  
(Благовещенская усыпальница,  
Александров-Невская лавра)*



*Надгробие Н. А. и П. И. Пуколовых.  
После 1818 г.  
(Некрополь XVIII в.,  
Александров-Невская лавра)*

т. зр. показательным является жертвенник на захоронении действительного статского советника Н. А. Пуколова и его сына († 1818, Некрополь XVIII в., Александров-Невская лавра).

ре (атрибут Минервы, означающий верность, в то же время почной страж). Вполне дополняет образ надгробия Пуколовых ставшая расхожей эпитафия — претенциозное суждение о жизни и смерти, обезоруживающее простотой скорбной логики и непосредственным обращением к «прохожему» (авторство приписывают кн. Г. П. Гагарину или П. И. Сумарокову: «Прохожий, ты идешь, но ляжешь так, как я. Присядь и отдохни на камне у меня. Сорви былиночку и вспомни о судьбе: я дома... ты в гостях. Подумай

о себе!»). Вариант пышно декорированного рельефными украшениями гранитного Н. представлен 3-гранным жертвенником работы мастера И. Алепкова (надгробие П. А. Скалона, † 1780, Некрополь мастеров искусств, Александров-Невская лавра). Сложно профилированный, со срезанными гранями объем в нижней части украшен крупным растительным орнаментом, на гранях — в виде высоких листьев аканфа, стоящих на львиных лапах. Двухчастное навершие оформлено как ионическая капитель, завершенная фронтонами с небольшими акротериями. Предельно простой гранитный жертвенник стал явлением массового порядка. В иных случаях он упрощен до основного квадратного в плане объема с доской-карнизом или своеобразным рустом, на к-рых выявлены лишь фронтоны (напр., надгробие Армяниновых, 30-е гг. XVIII в., Некрополь XVIII в., Александров-Невская лавра). Интересны включающие жертвенник варианты Н., основанные на работе с разными объемами. Так, напр., в чугунном Н. инженера-строителя А. А. Бетанкура (1825, Некрополь XVIII в., Александров-Невская лавра) его создатель, архит. О. Монферран, соединил несколько форм: высокую колонну на профилированном плинте, жертвенник, служащий ей постаментом, и площадку-карниз, увенчанную урной. Основной декор размещен в нижней части памятника — на жертвеннике (факелы на углах и гирлянды на фасадах) и внизу колонны (листья аканфа).

Прекрасной иллюстрацией обращения к античному наследию в кол. XVIII — 1-й пол. XIX в. является Н. в виде колонны или ее фрагмента (полуколонны). Такой памятник мог быть пьедесталом для одиночного скульптурного объекта, напр. для урны, вазы или фигуративного изображения или оставаться самостоятельным сооружением, как, напр., полуколонна на невысокой базе, образ к-рой даже в самом лаконичном оформлении своей незавершенностью вызывал острое переживание временности человеческого бытия. Неполая мраморная колонна на невысокой базе стала скорбным памятником для вел. княжон Ольги Павловны (1792–1795) и Марии Александровны (1799–1800, архит. Л. Руска, скульптор Ж. Тибо, 1808, Благовещенская усыпальница).



ца, Александро-Невская лавра). Декор на обеих полуколоннах решен идентично — на гладком фусте колонны из белого мрамора золотом выведены сверху крупный пояс меандра, в середине — лаконичная надпись, золотом украшен и едва намеченный резбой веночек на базе колонны; на Н. Ольги Павловны сохранилась небольших размеров позолоченная скульптурная группа из 2 зеркально расположенных ангелов.

Выразительный вариант подобного памятника — неполная колонна с рустом, как, напр., надгробие М. И. Репни († 1816, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра) в виде установленной на постамент колонны, где с ее каннелированным фустом контрастирует гладкий объем крупного руста. Н. увенчано вазой с пакинутым на нее покрывалом. Мемориальная ваза — античный сосуд номинального пиршества, знаменующий собой собственно вместилище жизни, — как правило, венчает памятник. Ткань, брошенную на вазу, прикрывающую ее почти полностью или частично, можно трактовать как покров тайны, сама же драпировка является дополнительным мотивом, оттеняющим благодаря текучести складок тему печали. Ваза обычно имеет округлое тулово, узкое горло, иногда — крышку, в отдельных случаях в ней показаны скульптурные цветы (розы или маки). То же значение, что и ваза, имеет сходная с ней по форме урна, ее предлагается отличать от вазы способом установки (не наверху, в качестве скульптурного завершения памятника, а помещая в нишу (склеп, колумбарий и т. д.)). Изображение пламени над горловиной сосуда превращает его в светильник — достаточно широко распространенный мотив классицистического Н. Напр., мраморный светильник с бронзовым языком огня венчает Н. архит. И. Е. Старова (1800-е гг., Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра). На тулове светильника помещен бронзовый вензель архитектора (IS), сам светильник установлен на гранитную каннелированную колонну, к-рая в свою очередь находится довольно высоко благодаря постаменту из известняковых плит. На массивной каннелированной же, но овального сечения неполной колонне, т. е. достаточно низко, поставлен светильник на Н. известного библиофила П. К. Хлебникова

(† 1777, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра). Светильник выделяется смелым скульптурным решением огня с вырывающимся огромным, почти в размер сосуда, языком пламени.

Встречаются варианты с контрастным цветовым решением скульптурных вазы и драпировки: крупная яйцевидная урна из порфирового гранита и складки драпировки из белого мрамора выглядят броско на гладком кубовидном из серого гранита постаменте надгробия А. В. Скрыпицына († 1815, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра). Собственно ваза из серого гранита является надгробием Н. О. Лабы († 1816, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра); массивная, на низкой ножке, с округлым дном, сдержанным декором в виде стилизованных под каннелюры листьев внизу и профилированным верхом с крышечкой, она не имеет пьедестала, а стоит лишь на плите.

Две архитектурные формы, обелиск и пирамида, чьей родиной яв-



Надгробие И. Е. Старова.  
1800-е гг.

(Некрополь XVIII в.,  
Александро-Невская лавра)

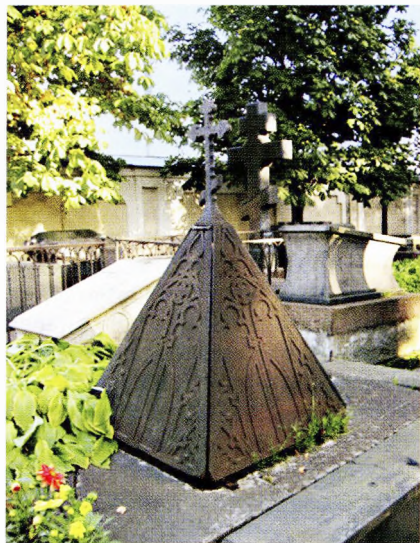
ляется Др. Египет, получили широкое распространение в рус. мемориальной традиции в силу выразительной лаконичности своих объемов. Обелиск устанавливался прежде всего как знак военной победы, и в этом качестве (т. е. как памятник) известен со 2-й пол. XVIII в. (напр., обелиск в память Кагульского сражения, г. Пушкин, 1771, архит. А. Ри-

нальди), а в частной мемории, с надлежащей коррекцией объема в сторону камерности и составляющим надгробного памятника, встречается с конца столетия. Один из ранних памятников такого типа — надгробие А. Д. Литке — датируется 1799 г. (архит. В. Бренна (?), Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра). Определенная атмосфера камерности этого Н. создается не только посредством стройного, не слишком высокого объема обелиска, но и благодаря выбору цвета материала — розового гранита. Благодаря такому цветовому решению линия вертикали визуальнo практически не прерывается от самого цоколя, несмотря на то что собственно обелиск установлен на постамент на ножках-шарах из серого гранита; на медальоне из белого мрамора изображен херувим, преломляющий стрелки часов.

Незыблемость пирамиды в ее основании и в то же время сходение плоскостей ее граней в одной точке сверху сближают восприятие этой формы с устремленным ввысь лучом обелиска, к-рый в классическом варианте представляет собой 4-гранный в основании столб с завершением в виде пирамиды. Связываемая с пирамидой символика огня (ср. покрытый золотом, словно излучающий свет, пирамидон египт. обелисков, напр. обелиска Рамсеса II из Луксора, установленный в нач. 30-х гг. XIX в. на пл. Согласия в Париже) сохранялась в рус. Н. и могла многократно повторяться в одном памятнике. Помимо наведения в виде вазы-светильника, обычного для пирамиды (гл. обр. усеченной), светильники с хорошо выявленным пламенем устанавливались симметрично у ее основания по сторонам (напр. Н. в виде пристенной пирамиды на постаменте флотоводца, деда А. С. Пушкина И. А. Ганнибала († 1801, Лазаревская усыпальница, Александро-Невская лавра) или Н. князя В. В. Ольхина с пирамидой, пьедесталом к-рой служит саркофаг († 1791, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра)). В надгробии М. Ф. Толстого († 1815, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра) усеченную гранитную пирамиду с вазой наверху фланкируют 2 скульптурных языка пламени из мрамора. В то же время и пирамиду, и обелиск увенчивали крестом, напр. литое, с орнаментальными



рельефами чугунное пирамидальное П. кн. П. Д. Черкасского с крупным 6-конечным крестом († 1816, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра) или близкое к чистой форме



Надгробие кн. П. Д. Черкасского.  
После 1816 г.  
(Некрополь XVIII в.,  
Александро-Невская лавра)

obeliska по устремленности вверх Н. внука духовника имп. Елизаветы Петровны А. М. Дубянского на прямоугольном постаменте-жертвеннике с 4-конечным крестом на шар († 1843, там же). Сочетание в П. элементов обелиска и пирамиды, в т. ч. вкупе с др. архитектурными объемами, не только привело к появлению своеобразных надгробных памятников, но и обусловило достаточно долгую жизнь таких форм. Излюбленным приемом устройства пирамиды была установка ее на постаменте посредством пожек-шаров. В то же время вариант отделения обелиска от постаментов практически не встречается, среди единичных примеров наиболее интересен надгробный памятник скульптору А. Трикорни († 1824, там же, перенесено со Смоленского лютеран. кладбища С.-Петербурга) — обелиск из темнорозового гранита стоит на кубическом постаменте из серого гранита, опираясь на мощные мраморные львиные лапы.

Пирамида, плоскости к-рой в большинстве случаев оставались свободны от декора, сохраняется в качестве символической компоненты и в архитектурно-скульптурных Н., где служит фоном, как и стела. Стела — простейший вид П., к-рый представляет собой вертикально поставлен-

ную плиту, — была заимствована из арсенала погребальных памятников Др. Греции и в силу своей универсальности сохранила актуальность вплоть до настоящего времени. В эпоху классицизма мемориальная стела стала своеобразной «палитрой» для пластического выражения скорбных чувств на символическом языке своего времени; в качестве скульптурных фигуративных образов наиболее типичными являлись изображения Гения и плакальщицы.

Особую страницу рус. мемории представляют монументально-декоративные Н. Расцвет искусства маятника в эпоху классицизма наступил в т. ч. благодаря реализации в надгробных памятниках всего арсенала эмоционально-выразительных возможностей пластического решения в синтезе с архитектурными формами. Все эти Н., составившие золотой фонд рус. искусства, являются работами выпускников С.-Петербургской АХ, основанной в 1757 г. Но появлению выдающихся образцов этого жанра предшествовал этап, представленный произведениями иностранных мастеров. Ран-



Надгробие-кенотаф  
герцогини А. И. Гессен-Гомбургской.  
1759–1761 гг. (ГЭ)

нее Н. (кенотаф, см.: Андросов С. О. О первых фигуративных надгробиях в России // Наше наследие. 2004. № 69. С. 134–138) с использованием в качестве основной формы стелы, соединившее в пластическом декоре горельеф, рельеф и, кроме того, наделенное функцией реликвария, было создано франц. скульптором О. Пажу по заказу президента АХ И. И. Бецкого для его сестры, герцогини А. И. Гес-

сен-Гомбургской (урожд. Трубецкой; 1759–1761, АХ, ныне в ГЭ). Эта статс-дама принимала деятельное участие в дворцовом перевороте, возведшем на престол Елизавету Петровну, за что была пожалована лентой ордена св. Екатерины. Рельефная композиция с изображением движущихся к Зимнему дворцу вооруженных людей во главе с женщиной — сцена переворота — была помещена скульптором во всю длину фронтальной плоскости стилобата. На фоне белой мраморной стелы — горельефная фигура Минервы в профиль, справа от нее, в низком рельефе — легкий рисунок с гербом, увенчанным изображением дерева с надломленной ветвью. Минерва стоит перед постаментом-алтарем, возлагающая на него ленту ордена, на алтаре к-рого первоначально находилась драгоценно декорированная (эмаль, алмазы, изумруды) икатулка — вместилище для ордена св. Екатерины, приобретшего т. о. статус памятной реликвии. Возможно, превалирование исторического взгляда над личным в этом памятнике связано с тем, что он представляет собой кенотаф, тогда как само надгробие герцогини Гессен-Гомбургской находилось в Благовещенской усыпальнице Александро-Невской лавры (не сохр.; об этом см.: Там же). В Благовещенской усыпальнице установлено и Н. над захоронением самого Бецкого († 1795), также являющееся в первую очередь констатацией заслуг бывшего президента АХ. На лицевой грани пристенного пирамидального обелиска помещены 2 накладных бронзовых позолоченных медальона, в одном — погрудный портрет усопшего, в другом — сцена, аллегорически представляющая деятельность Бецкого. Она воспроизводит изображение на созданной медальером с.-петербургского Монетного двора К. А. Леберехтом золотой медали, к-рая была вручена Бецкому в 1773 г. в признание его заслуг.

Классическими образцами раннего монументально-скульптурного наследия являются 2 Н. работы франц. скульптора Ж. А. Гудона, выполненные им в Париже для захоронений генерал-фельдмаршала М. М. Голицына и его племянника, сенатора А. Д. Голицына, в Москве (1774, первоначально в нижней церкви Богоявленского мон-ря, ныне в Донском мон-ре). Эмоциональная составляющая надгробий Голицы-



ных достигнута благодаря тонкому пластическому выражению в горельефных фигурах темы скорби, а также выбору образов, напоминающих о роде занятий гос. деятелей. Для пристенного пирамидального обелиска русского полководца Гудон выбран образ крылатого юного Гения с чертами бога войны Марса. Погруженный в печаль юноша опирается на урну с прахом, приобнимая ее, в правой руке у него потухший факел, а у ног — украшенные лавровой ветвью победителя воинские доспехи усопшего (литые из металла высокие вечнозеленые кипарисы по сторонам обелиска, символ бес-



Надгробие М. М. Голицына.  
1774 г.  
Скульптор Ж. А. Гудон  
(Голицынская усыпальница,  
Донской мон-рь)

смертия, — позднее добавление). Надгробие подвизавшегося на судебном поприще А. Д. Голицына украшено фигурой Фемиды на гладком фоне плиты, оплакивающей кончину своего служителя. Близ урны лежит мраморная же кипарисовая ветвь. Собрание архитектурно-скульптурных П. рус. мастеров открывают произведения представителя раннего этапа классицизма Ф. Г. Гордеева (1744–1810), первым из рус. мастеров академической выучки начавшего работать в жанре мемории. Он уступал в свободе пластического мастерства своему франц. коллеге Гудону, но несомненно внес огромный вклад в формирование типа рус. художественного Н. Тип гордеевской плакательницы, задрапированной с головы до ног в скрывающее фигуру



Надгробие Н. М. Голицыной.  
1780 г.  
Скульптор Ф. Г. Гордеев  
(Голицынская усыпальница,  
Донской мон-рь)

тяжелое покрывало, стал ценной находкой скульптора в первом же Н. его работы (надгробие Н. М. Голицыной, 1780, бывш. Голицынская усыпальница, Донской мон-рь — плакательница принадлежит к медальону с инициалами княгини), поскольку отвечал воззрению рус. человека на погребальную культуру и вполн.



Надгробие А. М. Голицына.  
1788 г.  
Скульптор Ф. Г. Гордеев  
(Благовещенская усыпальница,  
Александровская лавра)

явился образцом, вдохновившим др. мастеров (напр., надгробие С. Ф. Аксаклина, 80-е гг. XVIII в., Лазаревская усыпальница, Александровская лавра; образ гордеевской плакатель-

щицы в основе, напр. Н. гр. С. П. Ягужинского, 10-е гг. XIX в., скульптор Ф. Ф. Щедрин, Благовещенская усыпальница, Александровская лавра). Др. сторону творческого арсенала Гордеева представляет Н. фельдмаршала кн. А. М. Голицына (1788, совместно со скульптором И. П. Прокофьевым, там же), поставленное супругой, кнг. Д. А. Голицыной (урожд. Гагариной); Н. являет собой напоминание о военных победах фельдмаршала. Здесь, как и в лирической композиции 1-го гордеевского Н., еще заметно барочное влияние, сказывающееся в перегруженности деталями; вместе с тем это произведение оставляет общее впечатление репрезентативности. Архитектурные элементы — плита из темного мрамора, продолженная пирамидальным обелиском, — создают контрастный фон для беломраморных крупного портретного барельефа усопшего в медальоне сверху и скульптурной композиции. По сторонам — аллегорические скульптуры: женская фигура в рост, указывающая на портрет усопшего, — Добродетель и фигура гудоновского юноши Гения-Марса, но сидящего. Все свободные поверхности заполнены скульптурными композициями с введением геральдических элементов, наград, трофеев, доспехов, знамен и т. д.; на щите, на к-рый опирается Гений, помещено рельефное изображение — сцена победы рус. воина над тур. пашой. К этому Н. близок по композиционному решению выполненный Гордеевым памятник над захоронением дипломата кн. Д. М. Голицына (1721–1793), погребенного в ц. блгв. царевича Димитрия при основанной им в Москве больнице (1799, портретный горельефный бюст — скульптор Ф. Цаунер, в наст. время в Голицынской усыпальнице Донского мон-ря); по сторонам пирамидального обелиска фигуры плакательниц, олицетворяющих Щедрость (с младенцем на коленях) и Утешение.

К старшему поколению выпускников АХ принадлежал и Ф. И. Шубин. Его резцу приписывали реалистичный профильный портрет на белом мраморном медальоне (возможно, авторство скульптора Я. И. Земмельгака (Земельгака)), помещенном на Н. скульптора — 8-гранном из серого мрамора пьедестале с вазой-светильником (1800-е гг., Некрополь XVIII в., Александровская лавра; портрет ныне в Гос. музее



городской скульптуры, С.-Петербург; на Н. — копия). Как следует из переписки Шубина, он участвовал в создании наружного и внутреннего скульптурного декора усыпальницы Барышниковых в ц. в честь Обретения главы св. Иоанна Предтечи в Николо-Погорелом (архит. М. Ф. Казаков, 1784–1802, не сохр.) (*Ильин М. А. Мавзолей в Николо-Погорелом // Памятники искусства, разрушенные нем. захватчиками в СССР. М.: Л., 1948. С. 450, 451, 456, 457*). Композиция надгробного памятника с основой в виде возвышающегося на ступенчатом пьедестале пирамидального обелиска с портретным барельефом на нем и фигурой плакальницы близка к варианту Н. в трактовке Гордеева. Соавторство Шубина отмечают также в Н. кн. П. М. Голицына (1783, Голицынская усыпальница Донского мон-ря). Гений и Марс фланкируют стоящий в центре жертвенник, у подножия к-рого лежат воинские доспехи. Непосредственное участие Шубина, под «приглядом» которого создавалось это Н. скульптором Земмельгаком по модели Гудона, видится в индивидуализированных, выразительных чертах и горделивой посадке головы бога войны, взирающего с постамента на стоящего перед памятником.

Земмельгак, обрусевший швед, выпускник Копенгагенской АХ, назначенный академик С.-Петербургской АХ, нек-рое время работал в мастерской Шубина — один из немногих скульпторов, реализовавшихся как художник именно на поприще создания памятников-меморий. Его произведениям свойственны неожиданные образные решения, определяющие индивидуальный характер памятника и вводящие в круг личных, интимных переживаний. К образцам пластических камерных работ Земмельгака относится, напр., беломраморное Н. камердинера имп. Екатерины II А. С. Попова (1781, ныне в Благовещенской усыпальнице, Александро-Невская лавра). На невысоком постаменте, мягкими линиями расширяющемся к основанию и сдержанно украшенном драпировкой, установлен медальон с рельефным портретом усопшего в профиль. Строгость достаточно официального классицистического изображения смягчает лежащая по верху медальона пышная гирлянда, органично включена фигура ребенка,



*Надгробие А. С. Попова.*

1781 г.

*Скульптор Я. И. Земмельгак  
(Благовещенская усыпальница,  
Александро-Невская лавра)*

сидящего на пьедестале: правой рукой он утирает слезы, в левой держит опущенный вниз факел. Образ, покоряющий своей непосредственностью и подчеркивающий личное переживание утраты, передан со всей возможной реалистичностью, тем более важной, что ребенок здесь не столько аллегорическое изображение, сколько напоминание о младенце-дочери Попова, родившейся после кончины отца. Земмельгак работал над грушой Н. семейства Яковлевых, для главы к-рого, Саввы, исполнил массивный мраморный саркофаг с позолоченной крышкой, сплошь заполненной отчеканенной надписью в традиции Н. XVIII в. Ее текст отражает достижения одного из богатейших людей своего времени, фабриканта, снискавшего своими деяниями «бессмертную славу», к-рый Отечеству «доставил пре-

великую пользу». Саркофаг украшен отлитым из бронзы рельефным портретом Яковлева с точно подмеченными и реалистически трактованными чертами лица этого деятельного предпринимателя. Небольших размеров Н. баронессы Д. Фредерикс (1779, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра) чрезвычайно выразительно благодаря архитектурно-пластической композиции, поддержанной цветовым решением. Памятник состоит из нескольких объемов, но ориентирован на восприятие переднего фасада-плоскости: на известняковый постамент установлен рустованный 2-ярусный плинт из розового мрамора, на нем — объем из серого мрамора неглубокой полусциркулярной ниши, в к-рую помещен беломраморный достаточно крупный рельеф с изображением полужающего у урны Гения, выше — небольшой из серого мрамора объем с беломраморной филёнкой, фланкированной лекифами. Венчает сооружение ваза-светильник на тонко орнаментированной профилированной доске из белого мрамора. Тонкую работу резца Земмельгака можно отметить в рельефе на Н. банкира, барона И. Фредерикса (1779, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра): на лицевой грани плинта, несущего усеченную пирамиду с вазой-светильником, помещено изображение сидящей фигуры плакальницы, опирающейся о полуколонну, сквозь толщу фона проступают различные атрибуты.

Следующее поколение мастеров, выпускников АХ, состоявшихся как мастера монументальных скульптурных сооружений, также оставило образцы надгробий. М. И. Козловский создал всего лишь 2 надгробных сооружения, но обе эти мемории

входят в золотой фонд рус. пластического искусства. Выдающиеся по исполнению Н. проник-



*Рельеф надгробия*

*П. И. Мелиссино.*

1800 г.

*Скульптор М. И. Козловский  
(Лазаревская усыпальница,  
Александро-Невская лавра)*

путы трагизмом самого высокого пакала. Бронзовый рельеф Н. генерала от артиллерии П. И. Мелиссино (1800, Лазарев-



ская усыпальница, Александро-Невская лавра) представляет композицию с привычными для этого жанра символическими изображениями и аллегорическими фигурами. В центре — увенчанный урной жертвенник с профильным изображением Мелиссино в медальоне; справа от жертвенника — опирающийся на орудийный ствол Гений, у его ног пушечное ядро, а в левой руке опущенный факел; слева — склонившаяся над жертвенником плакальщица. Впервые аллегорические фигуры, заимствованные из культуры античного мира, наделены страда-



Надгробие С. А. Строгановой.  
1802 г.

Скульптор М. И. Козловский  
(Некрополь XVIII в.,  
Александро-Невская лавра).  
Фотография. До 1907 г.

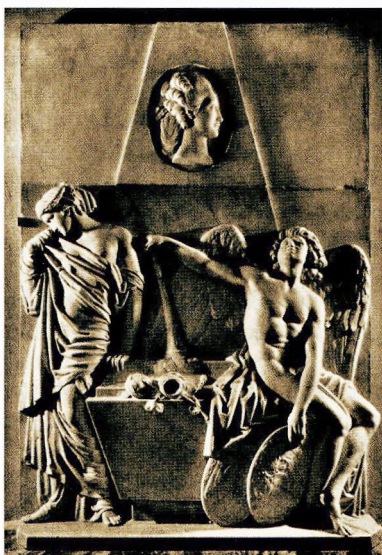
ниями земных людей. Жест Гения, закрывшего лицо правой рукой, близок к отчаянию и выразителен в т. ч. благодаря совершенной технике рельефа, в к-рой сочетается различная степень высоты (от низкого до горельефа). Фигура плакальщицы показана не столько сидящей, сколько оседающей, напавшей опорой лишь в камне жертвенника. Горе близких людей, к-рых символизируют изображенные позади плакальщицы ростовые фигуры мужчины и женщины, видится не столь отчаянным: женщина воздевает к небу руки с подношением, мужчина склонил голову и закрыл лицо покровенными руками — его образ вторит образу плакальщицы. Надгробие С. А. Строгановой (урожденная княж. Урусова) — сложный по замыслу и воплощению архитектурно-скульптурный комплекс, созданный в 1802 г. Драматизм этого



Надгробие С. С. Волконской.  
1782 г.

Скульптор И. П. Мартос  
(ГТГ)

памятника, законченного мастером незадолго до собственной смерти, обусловлен обстоятельствами кончины умерших после родов Строгановой и ее новорожденной дочери. На массивном прямоугольном по-



Надгробие М. П. Собакиной.  
1782 г.

Скульптор И. П. Мартос  
(Голицынская усыпальница,  
Донской мон-рь)

коле установлен объем квадратного в основании, с профилированным верхом постамента из серого гранита, увенчанного мраморной вазой-светильником с бронзовым языком пламени. На лицевой плоскости постамента помещался крупный рельефный в профиль портрет усоп-

шей, овитый, как рамой, уроборосом (воссоздан без рамы скульптором И. В. Крестовским, 1969) (Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра). По сторонам постамента на цоколе помещались мраморные фигуры мужчины и женщины, в к-рых видят заказчиков этого Н., чету Урусовых (скульптуры перенесены в Лазаревскую усыпальницу Александро-Невской лавры). Взор мужчины-патриция в распахнутом хитоне устремлен к небу, левая, положенная на постамент рука протянута в вопрошающем жесте, на правой безвольно покоится крохотное тело умершего младенца. В группе с др. стороны также совмещены образы взрослой фигуры и ребенка: женщина-плакальщица сидит, скрыв лицо под низко опущенным на голову покрывалом, к ее колену прильнул маленький ангел. Тему светлого перехода в мир иной, смягчая общий драматизм, оттеняли изображения бабочек из позолоченной бронзы на светильнике (утрачены). Лейтмотивом памятника стали раздумья мастера о продолжении жизни после смерти, что показывает рисунок Козловского с названием «Мысль Сократа о бессмертии души» (ГРМ, переведен в гравюру), положенный в основу композиции надгробия Строгановой. Сохранилось также неск. нереализованных проектов Н. скульптора (все в ГРМ), в частности Н. кн. Г. А. Потёмкина.

На протяжении более 20 лет в жанре мемории работал еще один яркий представитель классицизма — И. П. Мартос. Он являлся прекрасным знатоком античного наследия, что позволило ему, сохраняя в произведениях дух античности, как гармонии мира, перевести их пластику на современный язык и т. о. создать Н. собственного ясного и логичного стиля. Эти качества скульптора уже вполне проявились в его первых 2 работах 1782 г. — мраморных надгробиях С. С. Волконской (ГТГ) и М. П. Собакиной (Донской мон-рь). Первый памятник — надгробная стела с плакальщицей — близка по композиции к созданному всего 2 годами ранее Гордеевым надгробию Н. М. Голицыной, но между ними огромная образная разница. Горельеф Мартоса наделен подлинно античной по гармонии и незамутненной по чистоте линий телесностью, мастерски переданной через складки драпировки. Контраст





жизненной силы, заложенной в образе, и его погруженности в печаль усиливает переживание мемориальной темы. Надгробие Собакиной построено по ставшей традиционной схеме: на плоскости стелы с вырастающей из саркофага усеченной пирамидой помещен крупный медальон-барельеф с портретом усопшей, по сторонам — стоящая плакальщица и сидящий на саркофаге Гений. Свободное и смелое расположение этих фигур — кутающаяся в пеплос дева и поднявший взор вверх и широко раскинувший руки юноша — образует контрастную, но единую композицию, погружающую в сферу размышлений о вечном и прекрасном. Иначе, но все с той же свободой, эти символические фигуры были реализованы в круглой скульптуре (бронза) в надгробии А. Ф. Турчанинова (1792, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра). Они размещены таким образом, что как бы обнимают возвышающийся на постаменте мраморный бюст усопшего, охраняя его покой. Дарование Мартоса позволяло ему создавать Н. с образными решениями самого различного диапазона. Погруженность в скорбь передана мастером с удивительной пластичностью в Н. кнг. Е. С. Куракиной (1792, перенесено в Благовещенскую усыпальницу Александро-Невской лавры, копии — на Лазаревском некрополе над захоронением и в ГРМ) благодаря изображению в круглой скульптуре полудлежащей фигуры плакальщицы, горестно склонившей голову над рельефным медальоном с портретом усопшей. Иное эмоциональное звучание в трактовке полудлежащей фигуры женщины-матери, оплакивающей сына, дана в надгробии А. И. Лазарева (1802, Благовещенская усыпальница, Александро-Невская лавра): женщина сжимает руку своего супруга, ища в ней опору, и этот жест становится центром одной из наиболее драматичных композиций Мартоса. Всего скульптор создал более 20 Н. — пластически совершенных и выразительных в своей монументальности, его по праву называют основоположником и создателем «нового национального типа русского художественного надгробия XVIII в.» (Нетуахина. 1978. С. 85).

В мемориальном жанре работали в этот период и другие блистательные скульпторы, выпускники АХ —



Надгробие А. С. Грибоедова.

1833 г.

Скульптор В. И. Демут-Малиновский  
(мон-рь св. Давида, Тбилиси)

Ф. Ф. Щедрин, И. П. Прокофьев, Г. Т. Замаараев, а в 1-й пол. XIX в. продолжателями традиций рус. пластической школы стали представители следующего поколения мастеров (В. И. Демут-Малиновский, С. С. Пименов, М. Г. Крылов, С. И. Гальберг, И. П. Витали, А. И. Тербенёв), работы к-рых, в т. ч. в мемории, отражают общее для искусства этого времени движение от классицизма к реализму. Первой работой Демут-Малиновского стало Н. над могилой его учителя Козловского (1803, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра), в композиции к-рого ощущается влияние надгробного рельефа Мелиссино. Демут-Малиновский обогатил фонд наиболее выразительных произведений мемориального пластического искусства созданием Н. над могилой убитого на дуэли В. Д. Новосильцева (1-я четв. XIX в., Голицынская усыпальница, Донской мон-рь). Композиция, с одной стороны, отмечает возврат к христ. тематике, с другой — демонстрирует высокий уровень творческого осмысления мастером популярных в мемории кон. XVIII — нач. XIX в. форм, в т. ч. через аллюзии на Свяц. Писание. В надгробии Новосильцева вертикаль креста с распятым на нем Иисусом Христом является опорой для фигуры припавшей к нему плакальщицы, к-рая охватила Распятого обеими руками, упав перед ним на колени. Горе женщины возведено в ранг высокой, непреходящей скорби благодаря воспоминанию о страданиях Пресв. Бо-

городицы у Креста распятого Сына. Эта композиция возымела успех у современников, на что указывают ее повторения (полные или с изменением атрибутов у подножия Распятого). Одним из наиболее известных является Н. над могилой писателя и дипломата А. С. Грибоедова, установленное в 1833 г. попечением его супруги Н. А. Грибоедовой (урожд. кнг. Чавчавадзе) в мон-ре св. Давида на г. Мтацминда в Тбилиси.

Поставленный вертикально крест встречается и в надгробных композициях Пименова. В надгробии М. М. Голицына (1810, Голицынская усыпальница, Донской мон-рь) на фоне традиц. пристенного обелиска с рельефным портретом усопшего в медальоне торжественно стоит указывающая правой рукой на саркофаг беломраморная жен. фигура (круглая скульптура), но центром композиции можно назвать массивный крест на длинном древке, поддерживаемый высоко поднятой рукой плакальщицы. Вариант этого памятника был воспроизведен в надгробии К. А. Ипсиланти (1818, Успенский собор Киево-Печерской лавры, разрушено в 1941, воссоздано в 1987). В 1823 г. христ. символика стала основой для надгробия Н. А. Бекетова (Голицынская усыпальница, Донской мон-рь) работы скульптора Витали, к-рый изобразил по сторонам огромного креста 2 жен. фигуры — стоящую с воздетой правой рукой и охватившую крест левой и сидящую у подножия креста рядом с якорем — символом надежды.

**2-я четв. XIX — нач. XX в.** Начиная с 30-х гг. XIX в. крест все чаще встречается в мемориальных памятниках, в т. ч. как отдельно стоящий на постаменте в виде жертвенника (напр., надгробие В. Г. Белинского, 1866, мастер А. Долгин, Волковское кладбище) или саркофага (напр., надгробие М. М. Сперанского, 1839, архит. А. П. Брюллов, Некрополь XVIII в., Александро-Невская лавра), или в архитектурном оформлении (напр., Н. гр. А. Н. Мордвинова, † 1858, там же). На саркофагах, порой лишенных всякого декора, крест нередко является единственным элементом оформления, будучи «возложенным» на его верхнюю плоскость (крышку) как, напр., в Н. над могилой архит. В. П. Стасова (40-е гг. XIX в., мастер И. Баринев, там же). В остающейся наиболее массовой для рядовых христианских захоро-





нейшей форме Н. в виде вертикально поставленного деревянного креста над могилой встречаются варианты резных крестов с воспроизведением древнерус. иконографической программы изображений (2-я пол. XIX в., Волковское лютеран. кладбище, С.-Петербург). Во 2-й пол. XIX в. появляются кресты с рельефным изображением в центральном медальоне Пресв. Богородицы, одной или с Младенцем Христом (скульпторы А. Р. фон Бок, Ф. Ф. Каменский, В. А. Кафка). На надгробии



Надгробие В. П. Стасова.  
40-е гг. XIX в.  
Мастер И. Баринков  
(Некрополь XVIII в.,  
Александровская лавра)



Часовня-усыпальница  
кн. Д. М. Пожарского  
в суздальском  
Спасо-Евфимиевом мон-ре.  
Проект архит. А. М. Горностаева.  
1875 г. (ГИМ)

стылость позы горестно прильнувшей к Нему Матери.

Среди форм типовых Н., таких как стела, пирамида, широкую пространственность приобретает крестчатый прямоугольный объем с завершением в виде небольшого креста. Популярность такого Н. помимо его утилитарности (гранитный или известняковый блок оформлялся несложными резными элементами, образующими на 4 плоскостях крестчатые завершения) объясняется тем, что эта форма напоминала храмовое строение. В то же время отмечается стремление к установке крупных архитектурных сооружений в виде часовен. Такие Н. выполняли по проектам известных архитекторов и художников, работавших в рус. стиле (напр., часовни-усыпальницы кн. Д. М. Пожарского в Спасо-Евфимиевом монастыре в Суздале, 1875, не сохр., проект А. М. Горностаева; М. А. Морозова в Покровском мон-ре в Москве, 1906, проект А. М. Васнецова, не сохр.; семейства Левченко, ок. 1900, проект Р. И. Клейна, Некрополь Донского мон-ря).

К типу портретных можно отнести не прижившиеся в России в отличие от Зап. Европы, но тем не менее представленные неск. памятниками Н. с лежащей фигурой. Скульптор А. И. Штрейхенберг в кон. 30-х гг. XIX в. создал отлитое в чугуне надгробие И. Х. фон Рейсига (Некрополь XVIII в., Александровская лавра, перенесено с Волковского лю-

теран. кладбища). На крышке саркофага скульптор поместил фигуру спящего офицера, опершегося на изголовье-кивер и укрывшегося плащом, драпирующимся широкими складками. В отличие от зап. традиции, по замечанию Г. Д. Нетунахиной, «автор изобразил не мертвого, а спящего человека, эгегически трактуя сон как аллегория смерти» (Нетунахина. 1978. С. 104). Те же черты отличают и надгробие Г. А. Маггера († 1842, скульптор Ш. Лемольт, Некрополь XVIII в., Александровская лавра, перенесено со Смоленского лютеран. кладбища), бронзовая фигура которого возлежит на гранитном постаменте в виде глыбы.

Уже с 30-х гг. XIX в. в портретной мемории отражается процесс отхода от классицистических норм в пользу реалистической трактовки натуры. Интересным переходным памятником является надгробие Н. П. Казадовой († 1828, Некрополь XVIII в., Александровская лавра) с чугунным бюстом усопшей на постаменте под архитектурной сенью на 4 колоннах (эдикулой). В чертах изображенной женщины нет и намека на идеализацию, свойственную офици. парадному портрету; напротив, здесь прослеживается буквальное, без тени обобщения и в какой-то мере безжалостное следование за натурой. Мемориальные рельефные или скульптурные бюсты 2-й пол. XIX в. демонстрируют весь стилевой спектр искусства этого времени. Элементы позднего романтизма характерны для работ И. И. Подозёрова, создавшего мемориальный бюст своего учителя скульптора Пименова (1868, ГРМ). К позднеакадемическим произведениям относятся портретные рельефы Н. выдающихся деятелей культуры работы скульптора Н. А. Лаврецкого (надгробия М. И. Глинки, 1860; А. А. Иванова, 70-е гг. XIX в.; Ф. М. Достоевского, 1883, все — Некрополь мастеров искусств, Александровская лавра). Ставшие мемориальными портреты выдающихся людей своего времени оставили также многие др. мастера, в т. ч. Л. В. Позен, известный как скульптор-жанрист (портреты Н. А. Ярошенко, 1898; И. П. Котляревского, 1903; Ф. И. Стравинского, 1897, и др.), П. П. Забелло (надгробия А. И. Герцена, 1872, кладбище Шато, Ницца; А. Н. Серова, Некрополь мастеров искусств, Александровская лавра) и др.

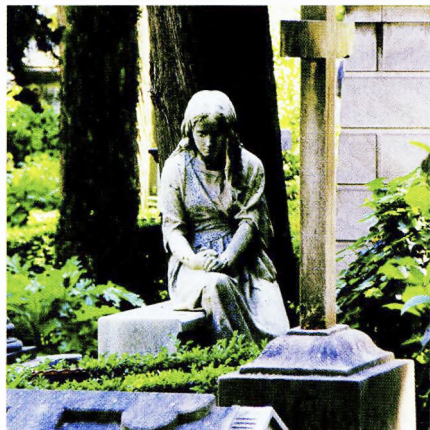


Оплакивание Христа.  
Надгробие К. Рёдера.  
Скульптор В. А. Кафка.  
После 1900 г.  
(Введенское кладбище, Москва)

он с фрагментом композиции «Оплакивание Христа». Поздняя суховатая академическая манера с ее жесткостью и заостренностью линий помогает здесь передать мертвенную бледность тела Христа и за-



Мастером психологического портрета, создавшим ряд мемориальных работ, был крупнейший скульптор этого периода М. М. Антокольский. В его наследии встречаются Н. самого проникновенного характера. В память о кнж. М. А. Оболенской Антокольский создал в белом мраморе не оригинальный по композиции, но очень трогательный по психологической характеристике скульптурный портрет сидящей в глубокой задумчивости перед дверью своей гробницы девушки с распущенными



Надгробие кнж. М. А. Оболенской.  
1876 г.  
Скульптор М. М. Антокольский  
(Кладбище Тестаччо, Рим)

волосами (1875–1877, кладбище Тестаччо, Рим; гипсовая модель — АХ, С.-Петербург). Портретными чертами дочери И. Н. Терещенко Антокольский наделил уснувшего ангела (ок. 1888, не сохр., мраморная копия в Киевском национальном музее рус. искусства); тот же прием был использован автором



в Н. кнж. Т. Н. Юсуповой с образом взлетающего ангела (1888–1889, перенесен с могилы Юсуповой в парковый павильон «Чайный домик» в усадьбе «Архангельское»). В ба-

рельефе Антокольский создал выразительный портрет для надгробия М. Г. Гинзбурга (1878, Ницца; гипсовая модель — АХ, С.-Петербург). Попытка еще на академической скамье обратиться к психологической трактовке евангельской истории через создание образа Иисуса Христа была продолжена скульптором в надгробии Ф. М. Дмитриева (1888, Раменское Московской обл., статуя перенесена в Донской мон-рь), где сидящий на престоле Спаситель представлен, по замыслу автора, с распростертыми руками, как бы «желающий обнять всех страждущих» (Антокольский М. М. Его жизнь, творения, письма и статьи. СПб.; М., 1905. С. 557). Антокольский сумел и в жанре мемории предстать выдающимся мастером, созвучным как современным, так и отдаленным событиям времени, пропущенным через глубоко личное переживание, к-рое и определяет высокое психологическое напряжение образа. Этой чистоты эмоционального обобщения не смог достигнуть ученик Антокольского, много работавший в жанре мемории, — И. Я. Гинзбург. Стремление к скрупулезности в передаче черт портретируемого стало преобладающим в его произведениях, разрушающим цельность восприятия образа. Наиболее интересным в творчестве этого скульптора представляется надгробие В. В. Стасова (1908, Некрополь мастеров искусств, Александро-Невская лавра), который показан на фоне красной гранитной глыбы, что усиливает впечатление мощи от ростовой фигуры «ноборщика русской культуры», одетого в русскую рубаху и заправленные в сапоги шаровары. Традиционные классические мо-

Надгробие  
В. Э. Борисова-Мусатова  
в Тарусе. 1910 г.  
Скульптор А. Т. Матвеев.  
Фотография. 10-е гг. XX в.

тивы мастера нач. XX в. соединяли со стилизацией, с подражанием античной пластике: в виде саркофага с лежащей по-

верх фигурой обнаженного спящего отрока было выполнено Н. худож. В. Э. Борисова-Мусатова, похороненного в его усадьбе в Тарусе (1910, А. Т. Матвеев).

**Советский период и современность.** В первые годы после революции произошли радикальные изменения в отношении к мемориальной тематике, отразившиеся на организации погребений в целом и на формах Н. в частности. Правосл. традиция памяти была отвергнута. В кон. 20-х — 30-х гг. XX в. в России мн. кладбища были разорены, а церковные и монастырские некрополи ликвидированы, в результате чего было безвозвратно утрачено множество могил и Н. Те Н., к-рые получили признание как художественные ценности и памятники выдающимся людям, были перенесены на специально отведенные для этого кладбища: в С.-Петербурге — на территорию Александро-Невской лавры и «Литераторские мостки» Волковского кладбища (с 1939 — в ведомстве Гос. музея городской скульптуры), в Москве — на территорию Новодевичьего кладбища и некрополя Донского мон-ря. Старые надгробные памятники из разрушенных некрополей часто использовали заново, сбив их лицевую часть; их также могли употреблять для мощения улиц или в строительстве.

Могила усопшего с Н. на ней, в православной мемориальной культуре служившая частным местом для молитвы и поминовения, трансформировалась в объект публичной, политической, агитационной деятельности. Форма Н. стала востребована в связи с планом монументальной пропаганды, увековечиванием памяти революционеров и погибших в гражданскую войну. Появилась традиция захоронения и установки Н. в центре городов, в парках и скверах. Один из ранних советских памятников-Н. был установлен в Ржеве на могиле военкома В. В. Грацинского (сыне в парке им. Грацинского), он представляет собой скромный обелиск на постаменте и надгробную плиту с надписью (1918, архит. Д. В. Чупятов). Возможность появления памятников-Н. вне кладбищ, в публичном пространстве города, привела к взаимопроникновению форм Н. и монументальной городской скульптуры. Первые памятники В. И. Ленину, стихийно возведенные сразу же после его смерти, часто имели форму Н., а революционная скульптура носила ярко выраженный траурный характер (Алексеев Е. П. Провинциальный монументализм. Первые памятники В. И. Ленину на



Урале в 1924–1926 гг. // Изв. Уральского гос. ун-та. 2005. № 35. С. 144). Вместе с тем огромные скульптурные монументы стали появляться на кладбищах, напр., на кладбище Памяти жертв 9 января в С.-Петербурге на месте захоронения погибших в 1905 г. был установлен памятник в виде фигуры рабочего на высоком постаменте, гранитное основание которого включает рельеф и решено как трибуна для митингов (1926–1931, скульптор М. Г. Манизер, архит. В. А. Витман); останки погибших были перезахоронены в фундаменте памятника. В раннюю советскую эпоху сложился тип монументального оформления братской могилы, ориентированный на классицизм и романтизм, связанные с событиями Французской революции и Парижской коммуны. Первыми братскими захоронениями в центре городов стали некрополи на Марсовом поле в С.-Петербурге и у кремлевской стены на Красной пл. в Москве. В центре памятника «Борцам революции» на Марсовом поле (1917–1919, архит. Л. В. Руднев, худож. В. М. Конашевич) в 1957 г. был зажжен 1-й в стране Вечный огонь, а захоронения у кремлевской стены с мавзолеем Ленина (1924–1930, архит. А. В. Щусев) стали главным некрополем Советского государства на протяжении всего XX в. пополнился Н. гос. деятелей с их портретными бюстами (скульпторы С. Д. Меркуров, Н. В. Томский, Н. И. Брацун, И. М. Рукавишников, Л. Е. Кербель).

Для индивидуального Н. ранней советской эпохи были характерны героическое восприятие смерти, прославление трудового подвига человека, демонстрация его гражданских добродетелей, назидательное и воспитательное начало — качества, позаимствованные из Н. эпохи классицизма. В довоенное время активный поиск форм породил целый спектр образцов мемориальной скульптуры, как переосмысливших традиц. образцы, так и радикально новых. В массовом Н. 20–30-х гг. XX в. продолжала использоваться форма креста, к-рую постепенно вытеснял обелиск (пирамида, усеченная пирамида) с 5-конечной звездой (*Ермонская*. 1979. С. 20). Даже на Казачьем кладбище Александро-Невской лавры, предназначенном теперь для захоронения большевиков и получившем название Коммунистическая



Надгробие Н. В. Бахвалова.  
1921 г.

(Коммунистическая площадка,  
Александро-Невская лавра)

площадка, находится ок. 30 христ. погребений, отмеченных Н. в виде крестов. Самыми популярными Н. были типы архитектуры малых форм из классического арсенала — плиты, пирамиды и усеченные пирамиды, пилоны, квадратные постаменты, стелы, раковины. При сохранении дореволюционной типологии Н. и размещении декоративных элементов на нем христ. символы и сложившиеся в XVIII–XIX вв. мемориальные аллегории уступили место советской символике: так, 5-конечная звезда заменила крест, а колосья и полевые цветы — лавровые и дубовые венки. При создании массовых Н. в XX в. стали использовать новые, более дешевые материалы, в первую очередь бетон или бетон с каменной крошкой (к-рые оказались недолговечными).

В 20–30-х гг. XX в. поиски типа Н., отвечающего мировосприятию новой действительности, привели к использованию форм, материалов, а часто непосредственно предметов и конструкций, связанных с профессиональной деятельностью умерших. Оформление Н. визуально сообщало о роде занятий покойника. Такие Н., как правило, сооружались по инициативе коллег усопшего и стали своего рода документами эпохи, призванными иллюстрировать трудовые подвиги. Так, на могиле Н. В. Бахвалова (1921) на Коммунистической площадке, напротив

главного входа в собор Александро-Невской лавры, было установлено Н. в виде конструкции из машиностроительных деталей (шестерня, колеса вагонетки, приводные цепи), на могиле И. Т. Барулина (1927, московское Новодевичье кладбище) — половина зубчатого колеса на чугунном постаменте. В Александро-Невской лавре на могиле 3 энергетиков (С. Я. Васильев, С. И. Вшивцев, А. М. Бабанов), погибших при аварии на электроподстанции в 1935 г., было установлено Н. в виде опоры линии электропередач. Традиция помещать винты и др. фрагменты самолетов в качестве Н. на могилы летчиков появилась во время первой мировой войны (аллея авиаторов на Мемориально-парковом кладбище героев первой мировой войны, Москва) и не прерывалась в дальнейшем (напр., на кладбище советских летчиков близ пос. Эмари (Эстония) в качестве Н. использованы хвостовые части военных самолетов).

Среди художественных Н. иногда встречались стилизации под сев. голубцы — на могиле библиографа Московского ун-та проф. А. И. Калишевского (1927, проект К. В. Орлова, московское Новодевичье кладбище, на месте традиц. иконы — изображение раскрытой книги), на могиле Б. М. Кустодиева (1928, по рис. В. В. Волкова, Александро-Невская лавра); реминисценции ампира — Н. адмирала В. М. Альтфатера в виде роstralной колонны с урной наверху и рельефным портретом, вмонтированным в куб в нижней части; конструктивистские поиски — памятник Л. В. Блезе-Манизер (1931, скульптор М. Г. Манизер, Александро-Невская лавра) в виде разбитого обелиска, тяжелая глыба к-рого покоится поверх более легкой (стилизованный молоток скульптора), памятник А. Е. Преснякову (1928, скульптор М. Г. Манизер, Александро-Невская лавра) из прямоугольных каменных плит, расположенных со сдвигом относительно друг друга.

В создание Н. советского периода внесли свой вклад почти все крупные скульпторы, архитекторы и некоторые живописцы эпохи. С 30-х гг. XX в. революционная героика в Н. постепенно утратила актуальность и одной из самых заметных тенденций в надгробной пластике стала романтическая с осмыслением сентиментального, лирического аспекта смерти. Огромным творческим



диапазоном в надгробной пластике обладал И. Д. Шадр. Его интерес к траурной тематике демонстрирует ранний неосуществленный проект «Памятник мировому страданию» (1916), посвященный судну-госпиталю «Португаль», потопленному нем. подводной лодкой во время первой мировой войны. Н. для своего отца Д. И. Иванова Шадр решил в виде уснувшего на верстаке старика, смерть к-рого трактована как отдых от праведных трудов (1926, утрачено). Памятник искусствоведу В. М. Фриче и его сыну — плита с горельефом из 2 драматически контрастирующих портретов — спокойного профиля отца и порывистого, экзотического профиля сына, словно желающего вырваться за рамки рельефа (1931, Введенское кладбище в Москве). Классикой советской мемориальной скульптуры считается памятник Е. Н. Немирович-Данченко (1939, московское Новодевичье кладбище, ныне оригинал скульптуры в ГТГ) — на фоне черной стелы помещена рельефная полуфигура из белого мрамора, изображающая со спины уходящую женщину, грациозно повернувшуюся, бросающую последний взгляд на мир. Несколько Н. выполнены скульптором В. И. Мухиной, напр. надгробие М. А. Пешкова (1940, московское Новодевичье кладбище) в виде ростовой человеческой фигуры, наполовину проявленной из каменного монолита, или певца Л. В. Собинова (1941, московское Новодевичье кладбище) в виде мраморного лебедя, распластанного на архитектурной волюте. Ряд памятников на Новодевичьем кладбище создан С. Д. Меркуровым, среди них — Н. авиаконструктора Н. Н. Поликарпова (1948) в виде падающего со сломанными крыльями бронзового Икара. На могиле самого Меркурова в 1952 г. установлена его скульптура «Мысль», созданная в рамках плана монументальной пропаганды и повторившая судьбу «Мыслителя» О. Родена.

В период после Великой Отечественной войны оформляются захоронения на местах, где проходили бои с захватчиками, появляются мемориальные комплексы на территориях концлагерей, в местах массовой гибели воинов и гражданского населения. Уже к кон. 40-х гг. XX в. изготовление воинских Н. было стандартизированным. Для индивидуального Н. предлагалось использо-

вать плиты, обелиски и постаменты с пятиконечной звездой, символической родов войск, венки из лавровых листьев; Н. братских могил варьировали тип ступенчатых пирамид и обелисков (Типовые проекты памятников братских и индивидуальных могил воинов Советской Армии, Военно-Морского флота и партизан, погибших в боях с немецко-фашистскими захватчиками в годы Великой Отечественной войны. М., 1947). Во 2-й пол. 50-х и особенно в 60–70-х гг., во время празднования юбилеев Победы, строительство мемориалов приобрело гос. размах. Оформление самих Н. было весьма простым и скромным, однако вокруг них возводились монументальные архитектурно-скульптурные комплексы, ставшие коллективным Н. для павших (Памятник защитникам Ленинграда на Пискаревском мемо-



Надгробие Е. Н. Немирович-Данченко.  
1939 г.

Скульптор И. Д. Шадр  
(Новодевичье кладбище, Москва)

риальном кладбище, открыт в мае 1960, архитекторы Е. А. Левинсон и А. В. Васильев, скульпторы В. В. Исаева, Р. К. Таурит; Памятник героям Сталинградской битвы на Мамаевом кургане в Волгограде, открыт в окт. 1967, возведен под рук. Е. В. Вучетича, и др.). Вместе с тем сложился особый тип Н. — надгробие на могиле неизвестного солдата, созданный, с одной стороны, в официальных рамках меморизации Великой Отечественной войны, а с другой — ставший символическим Н. для людей, не имеющих возможности найти реальное захоронение близких. Одним из самых знаковых Н. нашей страны стала Могила Неизвестного Солда-



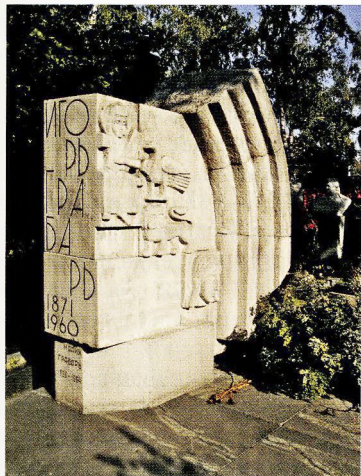
Надгробие М. М. Пришвина.  
Скульптор С. Т. Конёнков  
(Введенское кладбище, Москва)

та в Александровском саду у кремлевской стены (открыт в мае 1967; архитекторы Д. И. Бурдин, В. А. Климов, Ю. Р. Рабаев, скульптор Н. В. Томский). На надгробной плите установлена бронзовая композиция — солдатская каска и лавровая ветвь, лежащие на боевом знамени. В центре мемориала — ниша с надписью «Имя твоё неизвестно, подвиг твой бессмертен» с бронзовой пятиконечной звездой в центре, в середине к-рой горит Вечный огонь. Оформление Н. неизвестных павших воинов по всей стране могло быть разнообразным — от скупых архитектурных композиций, включающих Вечный огонь, до скульптурных монументов (Н. на могиле неизвестного матроса в детском лагере «Артек», Крым) и композиций, составленных из орудийных стволов (Псков).

В индивидуально художественном Н. в послевоенное время предпочтение отдавалось рельефным портретам или бюстам, выполненным в реалистической манере. Портретная линия в Н. со временем станет лишь усиливаться и к кон. XX в. приведет к тому, что даже массовое Н. станет индивидуальным благодаря распространению фотографии и техники гравировки по камню. Среди аллегорических Н., выполненных скульптором С. Т. Конёнковым, — надгробие М. М. Пришвина в виде птицы Сирин (1956, Введенское кладбище, Москва). Редким для надгробной пластики этого периода является памятник С. В. Герасимову (1965–1970, скульптор Е. Ф. Белашова, московское Новодевичье кладбище) в виде обнаженного сияющего юноши, словно застывшего в полете.



Для 60–70-х гг. характерен поиск нового соотношения архитектурной и скульптурной составляющих Н. Надгробие И. Э. Грабаря († 1960, московское Новодевичье кладбище) решено как фигурная белокаменная стела в виде обломка архитектурной закомары с рельефами, стилизованными под владими́ро-суздальские.



Надгробие И. Э. Грабаря.

После 1960 г.

(Новодевичье кладбище, Москва)

Лаконично надгробие Е. С. Варги (1967, В. А. Сидур, московское Новодевичье кладбище) в виде 2 пилонов на общем цоколе, склонившихся верхушками друг к другу подобно плакальщикам. Формальные элементы в надгробие Н. С. Хрущёва внес



Надгробие А. И. Сумбатова-Южина.

1928 г.

Скульптор В. Н. Домогацкий

(Новодевичье кладбище, Москва)

скульптор Э. И. Неизвестный (1975, московское Новодевичье кладбище), где композицию создают взаимопроницающие друг в друга черные и белые каменные блоки, а помещенный в нишу бронзовый бюст усопшего выглядит лишь уступкой тра-

диции. Н. 80-х гг. XX в. часто решены в реалистическом и драматическом ключе, напр. надгробие В. С. Высоцкого (1985, скульптор А. И. Рукавишников, Ваганьковское кладбище, Москва), на к-ром артист с гитарой за спиной изображен словно вырывающимся то ли из пламени факела, то ли из удерживающих его пелен. Надгробный памятник Зое Космодемьянской, исполненный О. К. Комовым (1986, московское Новодевичье кладбище), отражает новый подход к драматизму пластики. Он изображает юную прекрасную девушку словно улетающей, едва закутанной в легкие драпировки, и мог бы показаться идеализированным поэтическим образом, если бы не следовал почти дословно посмертному фото Зои после казни.

Мотив креста никогда полностью не уходил из арсенала надгробной пластики советского времени. Н. артиста А. И. Сумбатова-Южина (1928, В. Н. Домогацкий, московское Новодевичье кладбище) состоит из массивной серой стены, с к-рой контрастируют профильный портрет из белого мрамора, заключенный в прямоугольник, и крест темно-красного гранита, осмысленный как конструктивная часть памятника. Уникален для своего времени надгробный комплекс А. А. Ахматовой на кладбище в Комарове (1969–1970, скульптор А. М. Игнатьев, проект В. П. Смирнова), к-рый включает невысокую стену с рельефным портретом, каменную скамью и крест.

С 90-х гг. XX в. с возрождением Православия в обиход массово возвращаются как традиционные формы христ. Н., как кресты, так и христ. мемориальная символика. В надгробной пластике появляются мотивы снятия с креста и оплакивания (Н. дирижера Е. А. Мравинского, 1990, скульптор Л. К. Лазарев, Богословское кладбище С.-Петербурга). Белокаменный крест установлен на могиле дирижера Е. П. Кудрявцевой-Муриной (2004, скульптор Г. В. Додонова, Новодевичье кладбище С.-Петербурга); рельеф на кресте изображает женщину с воздетыми руками — поза оранта, которая может означать как молитву, так и дирижерский жест. С развитием технологий появляются Н., оформленные в стиле фотореализма. В XXI в. по-прежнему востребован опыт создания монументальных надгробно-мемориальных комплексов: в 2013 г.

было открыто Федеральное военное мемориальное кладбище (городской окр. Мытищи, Московская обл.), оформленное в неоклассическом стиле. В формах и материалах совр. Н. продолжают эксперименты. Таковы, напр., надгробие Б. В. Раушенбаха в виде пирамиды из белого мрамора с врезанной в нее лестницей, ступени к-рой ведут в небо (2004, московское Новодевичье кладбище), или надгробие Б. Н. Ельцина, трактуемое традиц. надгробную плиту как развевающееся на ветру полотнище российского флага (2008, московское Новодевичье кладбище, материал — белый мрамор, синяя мозаика, красный порфир; оба — скульптор Г. В. Франгулян).

Э. П. И.

Лит.: Орлов А. А. Надгробные надписи, собранные из всех моп-рей и со всех кладбищ московских. М., 1834; Смирнов С. К. Древние надгробные надписи, открытые в Троицкой лавре // Тр. I Археол. съезда в Москве 1869 г. М., 1871. Т. 2. С. 417–424; Le Blant E. Les sarcophages chrétiens de la Gaule. P., 1886; Мартынов А. А. Надгробная летопись Москвы // РА. 1895. Кн. 1. № 2. С. 279–287; № 3. С. 409–413; № 4. 549–554; Кн. 2. № 5. С. 97–109; № 6. С. 219–240; № 7. С. 383–395; № 8. С. 521–528; Кн. 3. № 11. С. 324–329; Спицын А. А. Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских // ЗОРСА. 1903. Т. 5. Вып. 1. С. 203–234; Шляпкин И. А. Древние рус. кресты: Кресты новгородские до XV в., неподвижные и не перек. службы // Там же. 1907. Т. 7. Вып. 2. С. 49–84; Veck W. Ein alamannisches Frauengrab aus Schwenningen am Neckar // Germania. Mainz, 1939. Bd. 23. S. 40–42; Vasiliev A. A. Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople // DOP. 1948. Vol. 4. P. 1–26; Bovini G. I sarcofagi paleocristiani. Vat., 1949; S'Jacob H. Idealism and Realism: A Study of Sepulchral Symbolism. Leiden, 1954; Deér J. The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily. Camb. (Mass.), 1959; Downey G. The Tombs of the Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople // JHS. 1959. Vol. 79. P. 27–51; Гипуберз В. Б. Мат-лы для свода надписей на каменных плитах Москвы и Подмоскovie XIV–XVII вв. // НЭ. М., 1960. Т. 1. С. 3–77; 1962. Т. 3. С. 212–287; Grierson Ph. The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337–1042) // DOP. 1962. Vol. 16. P. 3–63; Mango C. Three Imperial Byzantine Sarcophagi Discovered in 1750 // DOP. 1962. Vol. 16. P. 397–402; Panofsky E. Tomb Sculpture. N. Y., 1964, 1992<sup>2</sup>; Werner J. The Frankish Royal Tombs in the Cathedrals of Cologne and Saint-Denis // Antiquity. Oxf., 1964. Vol. 38. N 151. P. 201–215; Wenzel M. Ukrasni motivi na stećcima. Sarajevo, 1965; Плешанова И. И. Керамические надгробные плиты Псково-Печерского мон-ря // ИЭ. 1966. Т. 6. С. 149–206; она же. Каменные надгробные плиты Псково-Печерского мон-ря // ИЭ. 1978. Т. 12. С. 63–185; Repertorium der christlich-antiken Sarkophage. Mainz, 1967–2015. 4 Bde; Stein F. Adelsgräber des 8. Jh. in Deutschland. B., 1967; Feld O. Mittelbyzantinische Sarkophage // RQS. 1970. Bd. 65. N. 3–4. S. 158–184; Шеляпина И. С. Надгробия XIII–XIV вв. из раскопок в Моск. Кремле // Сов. Арх. 1971.



№ 3. С. 284–289; *она же*. Надгробия митрополитов Киприана и Фотия в Успенском соборе Моск. Кремля // Там же. 1973. № 4. С. 227–235; *Toynbee J. M. C.* Death and Burial in the Roman World. Baltimore; L., 1971; *Cohen K.* Metamorphosis of a Death Symbol: The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance. Berkeley (Calif.), 1973; *Bauch K.* Das mittelalterliche Grabbild. B.; N.Y., 1976; *Нетунахия Г. Д.* Памятники XVIII в. и 1-й пол. XIX в. // *Ермонская В. В.*, *Нетунахия Г. Д.*, *Попова Т. Ф.* Русская мемориальная скульптура. М., 1978. С. 49–105; *Schütz-Rautenberg G.* Künstlergrabmäler des 15. und 16. Jh. in Italien. Köln; W., 1978; *Recueil Général des monuments sculptés en France pendant le haut Moyen âge: IV–X siècles.* P., 1978–1981. T. 1; *Ермонская В. В.* Советская мемориальная скульптура. М., 1979; *Kollwitz J.*, *Herdejürgen H.* Die Ravenmatischen Sarkophage. B., 1979. (Die antiken Sarkophagereliefs; Bd. 8. Tl. 2); *Timmers H. A.* Early Secular Effigies in England: The Thirteenth Century. Leiden, 1980; *Bešlagić S.* Stećci: Kultura i umjetnost. Sarajevo, 1982; *Snyder G. F.* Ante Pacem: Archaeol. Evidence of Church Life Before Constantine. Macon, 1985, 1991; *Roth H.* Kunst und Handwerk im frühen Mittelalter: Archäologische Zeugnisse von Childerich I. bis zu Karl dem Grossen. Stuttg., 1986; *Παζάρης Θ.* Ανάγλυφες σαρκοφόροι καὶ επιτάφιος πλάκες τῆς μέσης καὶ ὀστερῆς βυζαντινῆς, περιόδου στὴν Ελλάδα. Αθήνα, 1988; *Vaire J.-B., de.* Les dessins de Tombeaux levés pour Gaignières dans les provinces de l'Ouest à la fin du XVII siècle // 303: La revue des pays de la Loire. Nantes, 1988. T. 18. P. 57–75; *Панова Т. Д.* Городской погребальный обряд средневеков. Руси (XI–XVI вв.): АКД. М., 1990; *Koch W.* Die Spätmittelalterlichen Grabinschriften // Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. W., 1990. S. 445–464; *Malbon E. S.* The Iconography of the Sarcophagus of Junius Bassus. Princeton, 1990; *Varga L.*, *Lövei P.* Funerary Art in Medieval Hungary // AHAASH. 1990/1992. T. 35. Fasc. 3/4. P. 115–167; *Howard C.* Architecture and the After-Life. New Haven; L., 1991; *Mosse G. L.* Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars. N. Y., 1991; *Апрекс Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992; *Понювух Д.* Српски владашки гроб у средњем веку. Београд, 1992; *Morris I.* Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity. Camb., 1992; *Müller-Wille M.* Death and Burial in Medieval Europe. Stockh., 1993; *Funeral Effigies of Westminster Abbey* / Ed.: A. Harvey, R. Mortimer. Woodbridge, 1994; *Bynum C.* The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336. N. Y., 1995; *Kalkan H.*, *Cahin S.* Epigraphische Mitteilungen aus Istanbul: 2. Kreuzförmige Grabstelen aus Konstantinupolis // Epigraphica Anatolica. Bonn, 1995. Bd. 24. S. 137–146. Taf. 15–16; *Беляев Л. А.* Русское средневеков. надгробие. М., 1996; *он же*. Древнерусское надгробие в контексте христ. культуры // Вестн. РГНФ. 2000. № 3. С. 71–83; *он же*, *авт.-сост.* Русское средневеков. надгробие, XIII–XVII вв.: Мат.-лы к своду. М., 2006. Вып. 1; *он же*. Некрополь Данилова мон-ря в XVIII–XIX вв.: Ист.-археограф. исслед. (1983–2008). М., 2012; *он же*. Родовая усыпальница князей Пожарских и Хованских в Спасо-Евфимиевом мон-ре Суздаля: 150 лет изучения. М., 2013; *он же*. Заметки по истории антропоморфных саркофагов в Европе и России // Города и веси средневеков. Русн: Археология, история, культура: К 60-летию акад. Н. А. Макарова. М.; Вологда, 2015. С. 365–374; *Binski P.* Medieval Death: Ritual and Representation. L., 1996; *Iverson E. A.* Latin Tomb Mo-

numents in the Levant 1204 – ca. 1450 // The Archaeology of the Medieval Greece. Oxf., 1996. P. 91–106; *Coales J.* The Drawings of Roger de Gaignières: Loss and Survival // J. of the Church Monuments Society. L., 1997. Vol. 12. P. 14–34; *Knowles R.* French Excursions. Charles Alfred Stothard and the Monumental Effigies of France // Ibid. 1998. Vol. 13. P. 45–49; *Артемьев А. Р.* Подписные каменные кресты Псковской земли XV–XVII вв. // Вел. Новгород в истории средневеков. Европы: (К 70-летию В. Л. Янина). М., 1999. С. 144–148; *Kuhn J.* Barocke Sarkophag-Grabmäler auf dem Invalidenfriedhof // Museums Journal. B.; Potsdam, 1999. Bd. 13. H. 4. S. 13–15; *Скрябинская Е. Ч.* Венецианский посол в Золотой Орде // *Она же*. Русь, Италия и Византия в Средневековье. СПб., 2000. С. 114–152; *Шокарев С. Ю.* Моск. некрополь XV – нач. XX в. как социокультурное явление: Источниковед. аспект: АКД. М., 2000; *Crook J.* Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300–1200. Oxf., 2000; *Davies P. J. E.* Death and the Emperor: Roman Funerary Monuments from Augustus to Marcus Aurelius. Camb., 2000; *Llewellyn N.* Funeral Monuments in Post-Reformation England. Camb., 2000; *Morganstern A. M.* Gothic Tombs of Kinship in France, the Low Countries, and England. Univ. Park (Penn.), 2000; *Pincus D.* The Tombs of the Doges of Venice. Camb., 2000; *Lamia S.* The Cross and the Crown, the Tomb and the Shrine: Decoration and Accommodation for England's Premier Saints // Decorations of the Holy Dead: Visual Embellishments on Tombs and Shrines of Saints / Ed. S. Lamia, E. Valdez del Alamo. Turnhout, 2002. P. 39–56; *Pettitt P.* When Burial Begins // British Archaeology. York, 2002. Vol. 66. P. 8–13; *Handley M. A.* Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300–750. Oxf., 2003; *Самойлова Т. Д.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконографическая программа XVI в. М., 2004; *Berresford S.* Italian Memorial Sculpture, 1820–1940: A Legacy of Love. L., 2004; *Архипова Е. И.* Резной камень в архитектуре Др. Киева: Кон. X – 1-я пол. XIII вв. К., 2005; *El-Shahawy A.* The Funerary Art of Ancient Egypt. Cairo, 2005; *Домбровский И. Е.* Некрополь Донского мон-ря. М., 2007; *Акимов П. А.* Русское надгробие XVIII – 1-й пол. XIX в.: Идея жизни и смерти в пластическом воплощении и эпитафии: Канд. дис. М., 2008; *Преображенский А. С.* Критические портреты средневеков. Руси: XI – нач. XVI в. М., 2010; *Авдеев А. Г.* Валунные надгробия Верхневолжья: Кон. XV – 2-я треть XVIII в.: Вопросы генезиса, бытования и источниковедения. М., 2015; *Вальков Д. В.* Генуэзская эпиграфика Крыма. М., 2015.

**НАДЕЖДА** [евр. *tiqwā*; греч. *ἐλπίς*], одна из главных христ. добродетелей. Добродетель – это свободное, сознательное и искреннее исполнение нравственного закона, данного Богом. Христ. добродетель в отличие от естественной добродетели, следующей указаниям разума или совести, которые могут ошибаться, основывается на Свящ. Писании, осуществляется усилием воли, укрепленной благодатной силой Святого Духа, приводит человека ко Христу, вселяя в него Н. на спасение.

**В Библии.** Для выражения понятия «надежда» в ВЗ в основном используются существительные, образованные от глагольного корня *qwy* со значением «надеяться» – *tiqwā* и *miqwe*. Слово *miqwe* употребляется в ВЗ лишь 5 раз в 3 книгах (3 раза в Книге пророка Иеремии, а также в 1 Езд 10. 2 и 1 Пар 29. 15), в то время как *tiqwā* используется 32 раза в 9 библейских книгах, причем чаще всего – в книгах Иова и Притчей.

Для обозначения Н. в ВЗ используются иногда и слова, образованные от др. корней: «...на слово Его уповаю» (глагол породы *Hiphil* от корня *yhl* – Пс 129. 5); «И ныне ожидай мне, Господи? надежда моя – на Тебя» (существительное *tohelet* от корня *yhl* – Пс 38. 8); «Боже мой! на Тебя уповаю...» (глагол *bāṭaḥ* – Пс 24. 2).

Частая мысль, звучащая в библейских книгах, – Бог не постыдит Н. страдальцев и праведников: «И есть несчастному надежда, и неправда затворит уста свои» (Иов 5. 16); «И будешь спокоен, ибо есть надежда; ты огражден, и можешь спать безопасно» (Иов 11. 18); «В страхе пред Господом – надежда твердая, и сынам Своим Он прибежище» (Притч 14. 26). В то же время Н. лицемеров и грешников тщетна: «А глаза беззаконных истают, и убежище пропадет у них, и надежда их исчезнет» (Иов 11. 20); «Ибо какая надежда лицемеру, когда возьмет, когда исторгнет Бог душу его?» (Иов 27. 8). Н. праведников – Сам Бог: «Для многих я был как бы дивом, но Ты твердая моя надежда» (Пс 70. 7). Псалмопевец прославляет надеющихся на Бога: «Блажен, кому помощник Бог Иаковлев, у кого надежда на Господа Бога его...» (Пс 145. 5).

Н. человека не всегда бывает исполнена: «...ждал сострадания, но нет его» (*wā-’āqawwe*, букв. «надеялся» – Пс 68. 21); «Все мы... ожидаем суда, и нет его, – спасения, но оно далеко от нас» (*naqawwe*, букв. «надеемся» – Ис 59. 11); «...вы будете ожидать света, а Он обратит его в тень смерти и сделает тьмою» (*wā-qīwwītem*, букв. «вы будете надеяться» – Иер 13. 16).

Авторы библейских текстов «предают все в руки Яхве... и падеются на Него одного» (*Waschke*. 2003. P. 571); они верят в то, что надеющиеся на Господа «не постыдятся» (Пс 25. 3). Нередко не один человек, а весь народ в Н. обращается к Богу, Который



назван «надеждой Израиля» (*miqwe yisra'el* — Иср 14. 8; 17. 13).

В Евангелиях слово *ἐλπίς* (надежда) не употребляется, а глагол *ἐλπίζειν* (надеяться) используется лишь 5 раз, причем либо со значением «верить, уповать» («...есть на вас обвинитель Моисей, на которого вы уповаете» — Ин 5. 45, ср.: Мф 12. 21), либо в нерелиг. контекстах («И если взаимны даете тем, от которых надеетесь получить обратно...» — Лк 6. 34; ср.: Лк 23. 8; 24. 21). В Евангелиях о Н. говорится в основном в терминах «ожидания» (выражаемых глаголами *προσδεχόμεθα*, *προσδοκάω* и др.): «И она в то время, подойдя, славилась Господа и говорила о Нем всем, ожидавшим (*προσδεχομένοις*) избавления в Иерусалиме (Лк 2. 38; ср.: Лк 2. 25)»; «...Иосиф из Аримафеи, знаменитый член совета, который и сам ожидал (*προσδεχόμενος*) Царствия Божия...» (Мк 15. 43); «Когда же народ был в ожидании (*προσδοκῶντος*)» (Лк 3. 15). Жизнь верующих и всей Церкви уподобляется ожиданию в Н., в конечном счете — ожиданию Второго пришествия Христа: «И вы будьте подобны людям, ожидающим (*προσδεχομένοις*) возвращения господина своего с брака, дабы, когда придет и постучит, тотчас отворить ему» (Лк 12. 36; ср.: Лк 12. 46).

В Книге Деяний о Н. говорится неск. раз в разных контекстах (в т. ч. и в бытовом, нерелиг. значении — Деян 16. 19; 27. 20). Ап. Петр в речи к собравшимся в Иерусалиме, говоря о воскресении Иисуса Христа, цитирует Пс 16. 9–10: «Оттого возрадовалось сердце мое и возвеселился язык мой; даже и плоть моя упокоится в уповании (*ἐπ' ἐλπίδι*), ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления» (Деян 2. 26–27). О Н. на воскресение как исполнение ветхозаветных пророчеств говорит в Книге Деяний ап. Павел. В синедрионе он обращается к фарисеям, поскольку его судят «за чаяние (*περὶ ἐλπίδος*) воскресения мертвых». Защищаясь от обвинений перед правителем Феликсом, ап. Павел свидетельствует о том, что его Н. на воскресение мертвых никак не противоречит вере его противников: «Но в том признаюсь тебе, что по учению, которое они называют ересью, я действительно служу Богу отцов моих, веруя всему, написанному в законе и пророках, имея надежду (*ἐλπίδα*

*ἔχων*) на Бога, что будет воскресение мертвых, праведных и неправедных, чего и сами они ожидают» (Деян 24. 14–15). Перед царем *Агриппой II Иродом* ап. Павел свидетельствует о том же: «И ныне я стою перед судом за надежду на обетование, данное от Бога нашим отцам, которого исполнение надеются увидеть наши двенадцать колен, усердно служа Богу день и ночь. За сию-то надежду (*περὶ ἧς ἐλπίδος*), царь Агриппа, обвиняют меня Иудеи» (Деян 26. 6–7). Живя в Риме в ожидании суда, ап. Павел говорит о своей Н. со званием им знатным иудеям: «...за надежду (*ἐνεκεν... τῆς ἐλπίδος*) Израилеву обложен я этими узами» (Деян 28. 20).

Говоря о грядущем исполнении чаяний людей, ап. Павел описывает и нынешнее состояние верующих, к-рые теперь знают лишь «отчасти»: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда (*ἐλπίς*), любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13. 13). В др. месте он перечисляет ту же триаду добродетелей в ином порядке, указывая на то, что объектом Н. является спасение: «Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся, облекшись в броню веры и любви и в плем надежды спасения» (1 Фес 5. 8). Ап. Павел свидетельствует о том, что Н. христиан на Иисуса Христа неразрывно связана с терпеливым перенесением жизненных обстоятельств: «...ваше дело веры и труд любви и терпение упования (*ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος*) на Господа нашего Иисуса Христа пред Богом и Отцом нашим» (1 Фес 1. 3); основанием же Н. является вера: «...мы духом ожидаем и надеемся (*ἐλπίδα ἀπεκδεχόμεθα*) праведности от веры» (Гал 5. 5). В Пастырских посланиях и в Апокалипсисе Н. в триаде добродетелей оказывается заменена терпением, составляющим ее основу: «...чтобы старцы были бдительны, степенны, целомудренны, здравы в вере, в любви, в терпении (*ὑπομονῇ*)» (Тит 2. 2); «Ты же, человек Божий, убогий сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении (*ὑπομονῇ*), кротости» (1 Тим 6. 11); «...последовал мне в учении, житии, расположении, вере, великодушии, любви, терпении (*ὑπομονῇ*)» (2 Тим 3. 10); «...знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение (*ὑπομονήν*) твою, и то, что последние дела твои больше первых» (Откр 2. 19).

По словам ап. Павла, христиане, пребывающие в Н. и терпящие временные страдания, будут удостоены видения божественной славы: «...кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор 4. 17–18). Ап. Павел говорит от лица верующих об уверенности (*πεποίθις*), которую «мы имеем в Боге через Христа» (2 Кор 3. 4), поскольку Бог «дал нам способность быть служителями нового завета» (2 Кор 3. 6); эта уверенность в речи ап. Павла становится синонимом Н. на Бога, дающей ему и др. христианам силы для проповеди: «Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением» (2 Кор 3. 12). В Послании к Филиппийцам говорит о своих «уверенности (*ἀποκαραδοκία*) и надежде (*ἐλπίς*)» на то, что он не будет посрамлен (Флп 1. 20), но по смерти своей пребудет со Христом (Флп 1. 21, 23). Говоря об Аврааме, ап. Павел превозносит его Н.: «Он, сверх надежды, поверил с надеждою» (Рим 4. 18); поверив Богу, Авраам имел Н., превосходящую обычную человеческую Н., основанную на житейском опыте, — он верил в то, что Бог, животворящий мертвых (Рим 4. 17), может сотворить то, что по обычным человеческим меркам кажется невозможным.

Будущий и настоящий, актуальный, аспекты Н. сведены воедино в словах о тайне, «которая есть Христос в вас, упование (*ἐλπίς*) славы» (Кол 1. 27). Вера во Христа и христ. любовь основаны на «надежде (*διὰ τὴν ἐλπίδα*) на уготованное... на небесах» (Кол 1. 5), в то время как неверующие живут, не имея такой Н. (*ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* — Еф 2. 12). Христиане призваны «к одной надежде (*ἐν μιᾷ ἐλπίδι*)» (Еф 4. 4); эта «надежда призвания» (*ἐλπίς τῆς κλήσεως*) — ожидание богатства «славного наследия», к-рое Бог уготовал «для святых» (Еф 1. 18).

Христианину следует уповать (*ἠλπικένοι*) «не на богатство неверное, но на Бога живого, дающего нам всё обильно для наслаждения» (1 Тим 6. 17). Н. верующих, «надежда наша (*ἡ ἐλπίς ἡμῶν*)», — Сам Господь Иисус Христос (1 Тим 1. 1); «блаженное упование (*ἡ μακαρία ἐλπίς*)» — Н. на «явление славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит 2. 13).



Верующих в Иисуса Христа Бог возродил «из мертвых к упованию живому (εις ἐλπίδα ζώσαν)» (1 Петр 1. 3). Видевшие славу Воскресшего из мертвых будут иметь «упование (ἐλπίδα) на Бога» (1 Петр 1. 21). Это упование должно стать основой проповеди и ответом на вопрошания людей, не просвещенных еще светом веры: «...будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Петр 3. 15). Христиане, «дети Божии», знают, «что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его как Он есть». Эта Н. важна для самого человека: «...всякий, имеющий сию надежду (ἐλπίδα τούτην) на Него, очищает себя так, как Он чист» (1 Ин 3. 2–3).

В Послании к Евреям Н. придает-ся особое значение: она «для души есть как бы якорь безопасный и крепкий» (Евр 6. 18–19); верующим следует неуклонно исповедовать свою Н., «ибо верен Обещавший» (Евр 10. 23). Христиане составляют дом Божий, если только твердо сохраняют «дерзновение и упование (ἐλπίς)» (Евр 3. 6); посредством «лучшей надежды (κρείττονος ἐλπίδος)», к-рая дарована людям благодаря пришествию в мир Христа, священника по чину Мелхиседека, «мы приближаемся к Богу» (Евр 7. 19).

**Н. в христианской традиции.** О христ. Н. в Свящ. Писании говорится: «...закон ничего не довел до совершенства; но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу» (Евр 7. 19). Объект христ. Н. остается более определенным, более близким, уже данным (Иисус Христос — Н. наша — см. 1 Тим 1. 1; «...через Него имеем мы это искупление и надежду, которую получили мы чрез Кровь Его» — *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на Еф 1. 3–14 // *Он же.* Творения. 1995. Т. 7. С. 179), но пока не познанным («...видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно — 1 Кор 13. 12). По словам ап. Павла, «мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим 8. 24–25). По существу, объект Н. есть спасение — не в этом мире, но в ином. «И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор 15. 19), — говорит

ап. Павел. О перспективе спасения свидетельствует Евангелие: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф 25. 34). Н. утверждается в рассуждении о всемогуществе Божиим и благодати Его, к-рая не попускает отчаяния (*Тихон Задонский, свт.* Сочинения. М., 1899. Т. 5. С. 76. 8). Согласно прп. Иоанну Лествичнику, «вкушение даров Господних рождает надежду; ибо невкусивший опых не может не иметь сомнений» (*Ioan. Climacus. Scala.* 30. 33).

Через любовь Бог становится нашим Отцом, нашим Другом, через Н. мы взираем на Него как на Господа, от Которого ожидаем спасение. «Во всем скорбь тершим, но не стесняемся, — говорит прп. Ефрем Сирий, — так как, благодаря надежде на обетованную жизнь, мы ничего не лишаемся, — и если тершим нужду, однако не колеблемся, ибо не впадаем в нерешительность из-за какой-либо беды» (*Ефрем Сирий, прп.* Толкование на 2 Кор 4. 8 // *Он же.* Творения. 1995. Т. 7. С. 122–123). Свт. Феофан Затворник разъясняет евангельские слова: «...не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? (Мф 6. 31). Как же жить-то? Надо есть, пить, одеваться. Но Спаситель не говорит: ничего не делайте, а «не заботьтесь». Не томите себя этой заботой, которая съедает вас и день и ночь и не дает вам покоя ни на минуту. Такая забота есть болезнь греховная. Она показывает, что человек на себя опирается, а Бога забыл, что потерял упование на Промысл Божий, все хочет у себя устроить одними своими трудами, добыть все пужное и добытое сохранить своими способами» (*Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М., 1890<sup>2</sup>. С. 164–165).

Н. есть несомненная уверенность человека в том, что Бог никогда не оставит его. Проводя жизнь в покаянии, человек может надеяться на милость Божию и на спасение. По словам преподобного Иоанна Лествичника, «покаяние есть дочь надежды и отвержение отчаяния» (*Ioan. Climacus. Scala.* 5. 1). Отчаяние есть наибольшее искушение для Н. (*Тихон Задонский, свт.* Сочинения. М., 1898. Т. 1. С. 197). Человеку следует не отчаиваться, а просить сердеч-

ным покаянием милости у Христа, сказавшего: «Милости хочу, а не жертвы. Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (ср.: Мф 9. 13). Сокрушающийся о своих грехах «блаженной радостной печалью» (*Ioan. Climacus. Scala.* VII 9) терпит скорби в Н. на милосердие Божие. Блж. Августин, обращаясь к Господу в «Исповеди», говорит: «...вся надежда моя только на великое, великое милосердие Твое» (*Aug. Confess.* X 29. 40); а «если бы плач наш не доходил до ушей Твоих, ничего не осталось бы от надежды нашей» (*Ibid.* 5. 10). По словам прп. Ефрема Сирина, «исповедующийся разбойник приближается и получает в последние рай. Приходит покрытая грехами блудница и слезами уничтожает рукописание. Есть надежда и грешникам, что исцелены будут покаянием; есть надежда мытарям и лихоимцам, что оправдаются верой» (*Ephraem Syr. De penit.* 2).

Предметом христ. Н. являются и те временные (земные) блага, которые необходимы для продолжения жизни человека; «Когда видишь наступающие бедствия, не падай духом, — призывает свт. Иоанн Златоуст, — это, собственно, и есть надежда — твердо стоять среди опасностей» (*Ioan. Chrysost. In Psalm.* 117). В том и состоит Н., чтобы не отчаиваться и не падать духом, не тотчас получая ожидаемое (*Ibid.* 146). «Получаем ли скорее или медленнее, — наставляет свт. Василий Великий, — пребудем благодарными Господу, потому что все что ни делает Владыка, все домостроительствует ради нашего спасения, только мы да не будем из малодушия прекращать (благого) прошения» (*Basil. Magn. Const. ascet.* 1). Когда человек надеется, он обретает терпение и мужество в несчастиях; Н. избавляет его от беспомощности и бессилия. По словам свт. Иоанна Златоуста, «ничто столько не питает души, как добрая надежда и чаяние благ» (*Ioan. Chrysost. In Col.* 5). В Н. христианин предает себя воле Божией, обретая спокойствие. Предавая себя воле Божией, христианин уверен, что Бог направит все к благу. Свт. Василий Великий увещевает человека: «...не теряй вовсе доброй надежды от того, что в настоящем нет для тебя ничего завидного, но возводи душу свою к благам, какие даны уже тебе от Бога, и какие по обетованию уготованы впоследствии... Не спишь ты



на ложе из слоновой кости; но имешь у себя землю, которая дороже многих слонов, имешь сладкое на ней упокоение, скорый и беззаботный сон. Не лежишь ты под золотую кровлю; но имешь над собою небо, сияющее неизреченными красотами звезд. Но это еще человеческое, а есть и другое — более важное. Для тебя Бог между людьми, для тебя раздаяние даров Святого Духа, разрушение смерти, надежда воскресения, Божии повеления, усовершенствующие жизнь твою, восхождение к Богу с помощью заповедей, уготованное царство небесное, венцы правды, готовые для неуклоняющегося от подвигов добродетели!» (*Basil. Magn.* Hom. 3). Поэтому христианин должен «проводить жизнь в радости, не скорбя о настоящем, но увеселясь надеждою на уготованное нам впоследствии» (*Idem.* Hom. 4).

Свт. Григорий Нисский называет Н. «сокровищницей человеческого ума», в этой сокровищнице «хранится всякий запас для нашей жизни» (*Greg. Nyss.* In inscript. ps. II 5).

Н. на Бога не допускает колебания, и Господь не благоволит всецело подавать Свою помощь тому, кто иногда надеется на богатство и славу человеческую и могущество мирское, а иногда на Бога. Напротив, человек должен вполне уповать на Божию помощь, ибо «уповающего на Господа окружает милость» (Пс 31. 10). «Блажен, кто отдалил себя от всякой надежды на мирское и единственной своей надеждой имеет Бога. Ибо как «проклят человек, который надеется на человека» (Иер 17. 5), так благословен утверждающийся о Господе». (*Basil. Magn.* In Isaiam proph. X 21). Всякому правому намерению пусть предшествует Н. Она иногда помогает даже в дурном, утверждает свт. Григорий Богослов, и потому справедливо, чтобы еще более содействовала в добре (*Greg. Nazianz.* Carmina moral. 210 (54)). При самоотверженной подвижнической жизни и чистоте совести у христианина появляется больше Н. на Бога. По словам апостола, «если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу, и, чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» (1 Ин 3. 21–22). «Твердо уповай на единого Бога, потому что уповающие на Него будут блаженны и в этом, и в будущем веке», — гово-

рит прп. Ефрем Сирин (*Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Притч 5. 1 // *Он же.* Творения. 1995. Т. 4. С. 356).

Предания содержат много рассказов о том, как человек в особых обстоятельствах зывал к Господу, уповавая только на Него, и Бог оказывал ему помощь. Так, один из рассказов «Луга духовного» повествует о старце Кириаке, который отправился к Мёртвому м.; пробыв там немного, он возвращался в свою келью; был страшный зной, и старец изнемог; воздев руки к небу, он молился Богу о помощи. Тотчас старца окружило облако и сопровождало его до самой кельи (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 53).

Н. связана с др. главными добродетелями — верой и любовью. «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией» (Рим 5. 1–2). Когда человек обретает веру, у него появляются и др. добродетели, прежде всего — Н. на спасение. По словам прп. Иоанна Лествичника, «с надеждой связаны наши труды; на ней зиждутся подвиги; ее милость Божия окружает» (*Ioan. Climacus.* Scala. 30. 31). От веры и Н. рождается любовь к Богу. «Когда влечением любви ум возносится к Богу, тогда он, — по выражению прп. Максима Исповедника, — совершенно не чувствует ни себя самого, ни что-либо из сущих» (*Maximus Conf.* De carit. I 1). Любовь соединяет нас с Богом, через нее происходит Богообщение, потому что «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8).

Христианские добродетели связаны друг с другом. По словам прп. Иоанна Лествичника, «сила любви в надежде; ибо надеждою ожидаем воздаяния любви» (*Ioan. Climacus.* Scala. 30. 28). Ап. Павел говорит о главных христианских добродетелях: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13. 13). Они пребудут до окончания века; по окончании века, утверждает свт. Феофан Затворник, «вера теперешняя перейдет в созерцание веруемого, а надежда — в обладание уповаемым, любовь же пребудет любовью, как есть» (*Феофан Затворник, свт.* Толкование на 1 Кор 13. 13 // *Он же.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. М., 2006. С. 627).

В Н. на Бога, что по Его благодати достигнет вечного спасения, когда предаст себя и все дело спасения своего на волю Божию, человек обращается к Богу словами блж. Августина: «Вся надежда моя только на великое, великое милосердие Твое. Дай, что повелишь, и повели, что хочешь» (*Aug. Confess.* X 39. 40).

По прп. Ефрему Сирину, Н. — одна из ступеней, вместе с верой, любовью и проч. плодами Духа, «прекрасного восхождения, возводящего на небеса» (*Ephraem Syr. Serm. de virtut. et vit.* 10). О Н. (уповании, чаянии) говорится в христ. Символе веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Лит.: Уроки и примеры христ. веры, надежды, любви: Сист. сб.: В 3 кн. / Сост.: прот. Г. Дьяченко. СПб., 1902; *Spicq C.* La Révélation de l'espérance dans le Nouveau Testament. P., 1931; *Barr A.* Hope (ἐλπίς, ἐλπίζειν) in the New Testament // *Scottish J. of Theology.* Edinb., 1950. Vol. 3. N 1. P. 68–77; *Horton W. M.* The Meaning of Hope in the Bible // *The Ecumenical Review.* L., 1952. Vol. 4. N 4. P. 419–426; *Westermann C.* Das Hoffen im Alten Testament // *Theologia Viatorum.* B., 1952. Bd. 4. S. 19–70; *Fison J. E.* The Christian Hope: The Presence and the Parousia. L., 1954; *Grossouw W.* L'Espérance dans le Nouveau Testament // *RB.* 1954. Vol. 61. N 4. P. 508–532; *Ploeg J., van der.* L'Espérance dans l'Alte Testament // *Ibid.* P. 481–507; *Nicolas J.-H.* Espérance // *DSAMDH.* 1961. T. 4. Pt. 2. Col. 1208–1233; *Moule C. F. D.* The Meaning of Hope. Phil., 1970; *Zimmerli W.* Man and his Hope in the Old Testament. L., 1971; *Woschitz K. M.* Elpis: Hoffnung. W. etc., 1979; *Hubbard D. A.* Hope in the OT // *Tyndale Bull. Camb.*, 1983. Vol. 34. P. 33–60; *Nebe G.* «Höfnung» bei Paulus. Göt., 1983; *Prendergast T.* Hope (NT) // *ABD.* 1992. Vol. 3. P. 285–286; *Wäschke G.* qwh; miqweh, tiqwā // *TDOT.* 2003. Vol. 12. P. 564–573.

**НАДЕЖДА** Георгиевна Круглова (1891 (по др. данным, 1887), дер. Денисово Егорьевского у. Рязанской губ. — 20.03.1938, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 7 марта, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из крестьянской семьи. Окончила 3 класса церковноприходской школы, занималась вместе с родителями крестьянским хозяйством. В 20 лет поступила послушницей в *Мариинский егорьевский во имя Святой Троицы женский монастырь*.

После закрытия обители в 1919 г. Н. осталась жить в Егорьевске, где сохранилась община бывших монастырских насельниц. Проживала вместе с послушницей прмц. Антониной Новиковой. Зарабатывала на жизнь рукоделием, прислуживала



в монастырском храме, ставшем приходским. В 1929 г., после закрытия егорьевского храма, переехала в с. Алёшино Егорьевского р-на Московской обл., прислуживала в сель-



Прмц. Надежда Круглова.  
Икона. Нач. XXI в.

ской церкви. Затем вернулась в Егорьевск. 19 мая 1931 г. была арестована и заключена в тюрьму вместе с 29 бывш. насельниками егорьевского Марининско-Троицкого монастыря, проживавшими в Егорьевске и его окрестностях. Поводом к аресту был протест крестьян деревень Саввино и Поминово против закрытия кладбища и превращения кладбищенского храма в клуб. Монахинь и послушниц обвинили в антисоветской агитации среди крестьян за сохранение кладбища. На допросах арестованные признались только в том, что продолжают монашескую жизнь. 29 мая 1931 г. Особая тройка Полномочного представительства ОГПУ в Московской обл. приговорила Н. к 5 годам ИТЛ, позднее приговор был заменен ссылкой на 5 лет в Казахстан. Отбывала ссылку в Алма-Ате вместе с прмц. Антониной. В 1935 г. они вернулись из ссылки в Егорьевск, где поселились в одной квартире. Н., как более молодая, взяла Новикову на свое содержание. Работала уборщицей в школе. 2 марта 1938 г. послушницы были вновь арестованы и заключены в тюрьму в Егорьевске по обвинению в антиколхозной агитации и клевете на

советскую власть. Н. отказалась признать себя виновной в антисоветской деятельности. 11 марта Особая тройка УНКВД по Московской обл. приговорила Н. к расстрелу, после чего она была переведена в Таганскую тюрьму в Москве. Была расстреляна вместе с Антониной Новиковой и погребена в общей безвестной могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Имя Н. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 30 июля 2003 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П. 76327. П-78607; ГАРО. Ф. 627. Оп. 161-166. Д. 76; Оп. 240. Д. 86.

Лит.: Митрополит «Бутово». С. 180; ЖНИР. Моск. Дон. т. 2. С. 133-135; Пэнэжко О., свящ. Егорьевский у.: Храмы Егорьевского и Шатурского р-нов. [М., 2001]. С. 4, 6. 14-17; ЖНИР. Март. С. 83-87.

Архим. Дамаскин (Орловский)

**НАДЕЖДА**, мц. Римская (пам. 17 сент.) — см. в ст. *Вера, Надежда, Любовь и София*, мученицы Римские.

**НАДЕЖДА** Петровна Аббакумова (1880, с. Ванилово Бронницкого у. Московской губ. — 14.03.1938, полигон Бутово Московской обл.), мц. (пам. 1 марта, в Соборе новомучеников и исповедников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьян. В 1899 г., после замужества, переехала в с. Марты-



Мц. Надежда Аббакумова.  
Фотография. 1938 г.

новское Коломенское у. Московской губ., где продолжала заниматься крестьянским хозяйством. Помогала в селе роженицам как повитуха. Овдовела во время гражданской войны, в дальнейшем одна воспитывала четверых детей. В 1925 г. была выбра-

на в церковный совет, а в 1928 г. стала старостой прихода храма Рождества Христова в с. Мартыновском. Отказалась вступить в колхоз. Привлекалась к суду за неуплату возложенных на нее как на крестьянку-единоличницу повышенных налогов в 1932, 1933 и 1934 гг. Т. к. она не могла выплатить наложенные на нее по суду штрафы, у нее конфисковали оставшееся имущество, корову и лошадь.

После того как в 1936 г. был арестован и выслан настоятель Христо-рождественской ц. свящ. Петр Кедров, Н. сумела отстоять храм от закрытия. Она пригласила проводить службы в Мартыновском настоятеля Успенского храма в соседнем с. Кишкине прот. сщмч. *Петра Любимова*. В доме Н. собирались духовные дети прот. Петра, отмечались церковные праздники. В 1936 и 1937 гг. Н. организовала среди прихожан сбор средств на уплату возложенных на прот. Петра властями повышенных налогов. 2 марта 1938 г. она была арестована вместе с ним по обвинению в проведении контрреволюционной и антиколхозной агитации. Была заключена в тюрьму в г. Кашире. На допросе заявила: «Виновной себя в антисоветской агитации не признаю, я только говорила против колхозного строя, что колхозное строительство — это дело плохое».

По приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 9 марта 1938 г. была расстреляна и погребена в безвестной общей могиле на полигоне Бутово под Москвой.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 23163; ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 780. Д. 2543.

Лит.: Митрополит «Бутово». С. 9, 416; ЖНИР. Март. С. 39-41; Святые земли Домодедовской. Домодедово, 2004. С. 175-177.

Архим. Дамаскин (Орловский)

**НАДЕЖДА** Григорьевна Ажгереви-ч (1877, дер. Головенчицы Минского у. и губ. — 21.10.1937, полигон Бутово Московской обл.), мц. (пам. 8 окт., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. Не имела своего дома, жила подаянными. Имела благословение на принятие монашества, но пострижена не была. Занималась сбором денежных средств для помощи





Мц. Надежда Ажгеревич.  
Фотография. 1937 г.

сосланным священнослужителям. Была близка к кругу духовных детей Можайского архиеп. спмч. Димитрия (Добросердова). 8 окт. 1937 г. была арестована. Проходила по следственному делу «контрреволюционной группировки» монашествующих и мирян во главе с архиеп. Димитрием. Отказалась признать себя виновной в антисоветской агитации. На допросе заявила, что не распространяла слухи об имевшемся в СССР голоде, поскольку и без нее «все видели сидевших у церквей голодавших, которые приехали с Украины и просили себе на пропитание». На обвинение в «распространении провокационных слухов о якобы имевшемся в СССР гонении на религию и духовенство» ответила, что советская власть действительно арестовывает людей, бесчинствует и расстреливает безвинный народ. Подтвердила, что оказывала помощь арестованным священнослужителям из тех средств, к-рые ей удавалось собрать. Отказалась назвать фамилии и адреса людей, помогавших ей. Была расстреляна вместе с архиеп. спмч. Димитрием (Добросердовым), архим. прмч. Амвросием (Астаховым), игум. прмч. Пахомием (Туркевичем), диак. спмч. Иоанном Хреновым, мон. прмч. Таatianой (Бесфамильной) и мирянами мч. Николаем Рейном, мц. Марией Волнухиной по приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 17 окт. 1937 г. на полигоне Бутово под Москвой и погребена в общей безвестной могиле.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-76555; РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 320; ГЛГО. Ф. Р-518. Оп. 1. Д. 230; Архив УФСБ по Московской обл. Д. 11013.

Лит.: Справочная и памятная кн. по Тамбовской епархии на 1893 г. Козлов, 1893; За Христа пострадавшие. 1997. Кн. 1; Матриолог «Бутово». С. 13, 416; Дамаскин. Кн. 5. С. 292, 295, 308, 309; ЖНИР. Моск. Сент.—Окт. С. 129–149.

Архим. Дамаскин (Орловский)

**НАЗАРЕНКО** Александр Васильевич (род. 16.01.1948, Папьяевис, Литовская ССР), российский историк-медиевист, филолог. Главный научный сотрудник ИВИ РАН, руководитель Центра истории религии и Церкви ИРИ РАН (с 2012), председатель Научного совета РАН «Роль религий в истории», член Церковно-научного и Научно-редакционного советов «Православной энциклопедии», член совета, председатель научной секции ИИИО, ответственный редактор альманахов «Религии мира: история и современность», «Церковь в истории России», член редколлегии периодических изданий: «Древнейшие государства Восточной Европы», «Древняя Русь: вопросы медиевистики», «Средневековая Русь», «Православный Палестинский сборник» и др. Автор ок. 400 научных работ.

Окончил физико-математическую школу-интернат № 18 им. А. Н. Колмогорова при МГУ (1967), филологический фак-т МГУ (по кафедре романо-герм. филологии) (1972). В 70–90-х гг. XX в. научная деятельность Н. была связана с проектом Ин-та истории СССР АН СССР (с 1992 ИРИ РАН) по изданию зарубежных источников по истории Др. Руси, к-рый в 1969 г. инициировал В. Т. Пашуто. Защитил кандидатскую («Русь и Германия во 2-й пол. X в.: Начало политических взаимоотношений», 1989) и докторскую («Древняя Русь и Запад: Русско-немецкие связи IX–XII вв.», 1996) диссертации. Во время продолжительной работы в Ин-те «Monumenta Germaniae Historica» в Мюнхене (в качестве стипендиата Фонда им. Александра Гумбольдта) им были собраны материалы и написаны статьи по истории политических, культурных, экономических связей Древнерусского гос-ва со странами лат. Европы и с Византией, вошедшие в фундаментальное исследование «Древняя Русь на международных путях» (М., 2001), за которое автор удостоен премии имени митр. Макария (Булгакова) 1-й степени (2001). Это направление в исследованиях Н. было продолжено циклом новаторских работ по срав-

нительной типологии политико-династического строя Др. Руси. Участие в подготовке комментированного переиздания «Истории Русской Церкви» митр. Макария (Булгакова) (90-е гг. XX в.), а с 2000 г. в издании «Православной энциклопедии» привело Н. к углубленному исследованию не только истории Русской Церкви X–XIII вв. (христианизация Руси, становление епархиальной структуры, взаимоотношения Церкви и гос. власти, международные церковные связи, папничество), но и формирования церковно-религ. основ рус. национально-гос. самосознания.

Определяющим свойством трудов Н. является комплексный историко-филологический подход к историческому материалу на основе углубленного источниковедческого анализа и получение качественно новых результатов на междисциплинарном и типологическом уровнях исследования. Заслуги Н. в деле развития церковно-исторической науки, сотрудничества светских и церковных историков были неоднократно отмечены наградами РПЦ: орденами прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1997), равноап. кн. Владимира 3-й степени (2008), патриаршими грамотами (2000, 2006).

Соч.: Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв. М., 1993; Русь и Германия в IX–X вв. // ДГВЕ. 1991 г. М., 1994. С. 5–138; Русская Церковь в X — 1-й пол. XV в. // ПЭ: РПЦ. М., 2000. С. 38–60; Русское самосознание между Царством и Церковью // Москва. 2000. № 12. С. 133–144; То же [испр. и доп.] Русское национально-гос. самосознание между Царством и Церковью // Восточнохрист. цивилизация и восточнослав. общество в совр. мире. М., 2001. С. 76–96; Др. Русь на международных путях. М., 2001; Империя Карла Великого — идеол. фикция или полит. эксперимент? // Карл Великий: реалии и мифы. М., 2001. С. 11–24; Русско-нем. связи домонг. времени (IX — сер. XIII в.): Состояние проблемы и перспективы дальнейших исследований // Из истории рус. культуры. М., 2002. Т. 2. [Ч.] 1. С. 261–308; Россия и Запад в свете их генезиса из единой *christianitas* // Восточнохрист. цивилизация и проблемы межрегион. взаимодействия. М., 2004. С. 60–76; От Дампнесты до Калки (восточнохрист. исповедания глазами Запада между II и VI крестовыми походами) // ШС. 2005. Вып. 102. С. 112–121; О методе перк. историка // Родное и вселенское: К 60-летию П. П. Лисового. М., 2006. С. 250–266; Владимир Мономах и Вельфы в кон. XI в. // Средневеков. Русь. 2007. Т. 7. С. 71–119; Сигизмунд Герберштейн. Записки о Московии. М., 2008. Т. 1: Лат., нем. тексты, рус. переводы с лат. А. И. Маленна и А. В. Назаренко; с ранненовоевропейским. А. В. Назаренко; Др. Русь и славяне: Ист.-филол. исслед. М., 2009. (ДГВЕ, 2007 г.); Об обстоятельствах учреждения Смоленской епископии // Великий Новгород и средневеков. Русь: Сб. ст.





к 80-летию В. Л. Янина. М., 2009. С. 468–481; Территориально-полит. структура Др. Руси в 1-й пол. X в.: Киев и «Внешняя Россия» // Константин Багрянородный // Сложение рус. государственности в контексте раннесредневеков. истории Старого света. СПб., 2010. С. 411–425; Др. Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. М., 2010. Т. 4; Русские княгини в Иерусалиме XI–XII вв. // Импр. Правосл. Палест. об-во: К 130-летию со дня основания. М., 2012. С. 87–98; Русь IX в.: Обзор письменных источников // Русь в IX–X вв.: Археол. панорама. М.; Вологда, 2012. С. 13–35; Культура Давней Руси. К., 2012 (в соавт.); Западноевроп. источники // Др. Русь в свете зарубежных источников. М., 2013. С. 249–426; Несостоявшаяся митрополия: (Об одном из церк.-полит. проектов Андрея Боголюбского) // «Хвалам достойный...»: Андрей Боголюбский в рус. истории и культуре. Владимир, 2013. С. 12–35; «Слово на обновление Десятипни церкви», или К истории почитания свт. Климента Римского на Руси. М.; Брюссель, 2013. (Patrologia Slavica; 2); Династич. коллизии в Др. Руси и начальная история Ростовской епископии (XI–нач. XIII в.) // Совр. проблемы изучения истории Церкви. М., 2014. С. 214–236; Переяславская митрополия на Руси на рубеже XI–XII вв.: Династич. и внешнеполит. подоплека церк. географии // Книга картины земли: Сб. ст. в честь И. Г. Колюваловой. М., 2014. С. 192–211; Князь и дружина в эпоху договоров Руси с греками // Русь в IX–XII вв.: Общество, гос-во, культура. М.; Вологда, 2014. С. 14–24; *Гугур. Ђагасуи* // О вероятных следах ассимилятивных процессов в языке восточноевроп. скандинавов в X в. // Подъютотос: Сб. ст. пам. А. А. Молчанова (1947–2010). М., 2014. С. 223–236; Владимир Великий: Креститель, строитель, небесный охранитель Руси // Отец Земли Русской: К 1000-летию блаженной кончины св. равноап. кн. Владимира. М., 2015. С. 6–68; Архиепископы в Русской церкви домон. времени // ДРВМ. 2015. № 4(62). С. 67–76; Достоверные годовые даты в раннем летоисчислении и их значение для изучения древнерус. историографии // ДГВЕ. 2013. М., 2016. С. 593–654; «Кодекс Гертруды» после Гертруды: Судьба книги на династич. перекрестках XII в. // Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневеков. Европе. М., 2016. С. 85–138; Почему в 1169? О времени передачи рус. афонитам мон-ря св. Пантелеимона // ЖМН. 2016. № 8. С. 48–52; «Никола вешний»: Новое об обстоятельствах установления на Руси памяти свт. Николая Мирликийского 9 мая // Церковь в истории России. М., 2016. Сб. 11. С. 258–284; Изгнанный пещерский игумен в Выдубицком мон-ре, или Когда и почему в Киеве возникли мон-ри Святослава и Всеволода Ярославичей // Культурный шар: Ст. на пошану Г. Ю. Ивакина. К., 2017. С. 315–327. Лит.: История: дар и долг: Юбил. сб. в честь А. В. Назаренко. М.; СПб., 2010.

**НАЗАРЕТ**, поселение в Н. Галилее, на севере Изреельской долины, в 24 км к западу от Галилейского моря, в 32 км к западу от Средиземного м. Согласно евангельской традиции (Мф 2. 23; Лк 1. 26; 2. 4, 39) почитается как место жизни Пресв. Богородицы и св. Иосифа Обручника, где, согласно Евангелию, произошло чудо Бла-



Благовещение Пресв. Богородицы.  
Роспись Благовещенской ц. в Назарете.  
1977–1978 гг.

Мастера М. и Г. Марасаны

говещения Пресвятой Богородицы и провел детские годы Иисус Христос (Лк 2. 39, 51) и откуда Он вышел на служение (Мк 1. 9).

В письменных источниках. Этимология евр. названия города остается спорной. Цитата в Мф 2. 23: «и, придя, поселился в городе, называемом Назарет (греч. *Ναζαρέτ*), да сбудется реченное через пророков, что Он Назореем (греч. *Ναζωραῖος*) наречется» — вызывает у толкователей вопросы. Обычно они указывают на слова прор. Исаии (Ис 11. 1): «И произойдет отрасль (евр. *nēšer*) от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его». В этом случае считают, что Н. будет означать «отрасль» или «ветвь», указывая на плодородие окрестных земель.

Лука упоминает синагогу в Н. (Лк 4. 16), где Иисус учил и где Его весть была воспринята враждебно (Лк 4. 28–30). Во время земного служения Иисуса Его слушателям и последователям было известно, что Он был из Н. (Мф 21. 11), что иногда также вызывало отрицательную реакцию (см.: Ин 1. 45–46).

На основании расположения гробниц раннерим. периода в Н. исследователи пришли к заключению, что в иродианское и доиродианское время максимальная площадь Н. составляла менее 0,24 км<sup>2</sup>, и поскольку большая часть этого участка не была занята постройками, в нач. I в. по Р. Х. численность населения Н. была не более 480 чел. Н. находился недалеко от Яфы, города, укрепленного Иосифом Флавием во время 1-го антирим. восстания (Jos. Flav. De bell. II 20. 6–573; Idem. Vita. 52–270). После подавления евр. восстаний Рим разместил в Иудее X Френтинийский легион (между 117 и 132–

135 гг.), дополнив его VI Железным, стационарным в Галилее (располагался к югу от Н., в Кфар-От-най). Оба легиона стояли там до III в.

После поражения 1-го антирим. восстания 24 семьи храмовых священников из Иерусалима бежали на север. Одна семья поселилась в Н. (Мишмарот. 18). Сведения о том, что Н. был местом, где жили священники, повторяются в евр. надписи визант. времени, содержащей список священнических черед, найденной в Кесарии в 1962 г. В III в. Н. еще был известен как «место священников» (Мидраш Кохелет. 2. 8).

Следующее упоминание Н. встречается в IV в. у Евсевия Кесарийского, к-рый сообщает, что Н. находится в 24 км к востоку от Легно, около горы Фавор. Блж. Иероним Стридонский добавляет, что это была очень небольшая деревня (*viculus*), но ни Евсевий, ни Иероним не упоминают здесь церкви (*Euseb. Onomast.* 138. 25; 141. 1). Епифаний Кипрский (*Ephr. Adv. haer.* XXX 1–347) рассказывает историю Иосифа Тивериадского, к-рый обратился к имп. Константину Великому с просьбой разрешить построить в Н. церковь. Император согласился, и, судя по всему, церковь была построена. Когда паломница Эгерия посетила Н., приблизительно через 10 лет, ей показала большую и украшенную пещеру, в к-рой жила Богородица. В пещере были алтарь и источник воды (*Petr. Diac. De loc. sanct.* 193). Возможно, что Гелиополь, упомянутый в 444 г. Созоменом (*Sozom. Hist. eccl.* 2. 2), это Н. и гора Фавор, места, к к-рым имп. Елена, мать имп. Константина, проявляла особый интерес. Она считала, что Преображение Иисуса произошло на горе Фавор. Пьяченцы Паломник в 570 г. сообщает, что «дом Девы Марии» в его время был базиликой. Он же сообщает, что автор посетил синагогу Иисуса. Автор этого источника восхищался красотой евр. женщин Н. и дал понять, что отношения между евреями и христианами были скорее мирными (*Anon. Placent. Itinerarium* 161. 4). Адомнан (ок. 679–704) сообщал о 2 церквах в Н., которые соответствуют ц. арх. Гавриила и ц. Благовещения, или, возможно, ц. св. Иосифа и ц. Благовещения. По словам Виллибальда (VIII в.), отношения между христианами и мусульманами ухудшились, и христиане заплатили «выкуп» за ц. Бла-





говещения мусульманам (*Hugeburc*. 1887. S. 95).

**Археология.** Комплекс построек и пещер Н. — одно из самых изученных среди св. мест Палестины. В городе сложились комплексы святынь, отражающие представления об истории детства Иисуса — «дом Марии», «грот Благовещения», «мастерская Иосифа», «синагога, где бывал Иисус» и др. Но существенная археологическая информация есть только по главному комплексу, п. Благовещения и ее гротам и по соседней ц. св. Иосифа (*Bagatti, Alliata*. 1984; *Corbo*. 1987).

Работы здесь начали в 1890 г., когда монах Бенедикт Вламинк обнаружил на участке, принадлежавшем францисканцам, руины визант. времени. Раскопки продолжил П. Вио, изучив позже (1938) и соседнюю ц. св. Иосифа (*Vlaminck*. 1900; *Viaud*. 1910). Но возможность широких исследований появилась только после 1955 г., когда был снесен храм XVIII в., и раскопки под рук. Б. *Bagatti* продолжались до 1969 г. (в 1968 г. здесь освятили новую базилику Благовещения, включившую часть визант. кладок; остальные уничтожили).

Участок оказался богат весьма разнообразными памятниками. Здесь обнаружили: могильник бронзового века; прессы для вина и масла раннего железного века; ямы от сосудов и колоколовидные ямы-хранилища; рвы от фундаментов построек жилого и хозяйственного назначения; много цистерн рим. эпохи. Вблизи этой группы сельскохозяйственных комплексов эллинистического и визант. периодов располагалось кладбище с надписями на иврите и арамейском (но без *оссуариев*).

**Ландшафтная археология и Н. раннеримского периода (Новый Завет).** Центр совр. Н. окружен захоронениями рим. периода, что маркирует границы города в римское время. Некоторые исследователи полагают, что определять т. о. границы поселения новозаветного времени — ошибка: могилы типа кохим (комплекс из длинных узких тушелей, в к-рые помещали тела умерших) I в. близ мон-ря Сестер Назарета прорезают территорию, где обнаруживаются свидетельства обживания Н. в рим. период. При этом с точностью нельзя сказать, относится ли какое-либо из опубликованных рим. захоронений к новозаветному периоду.

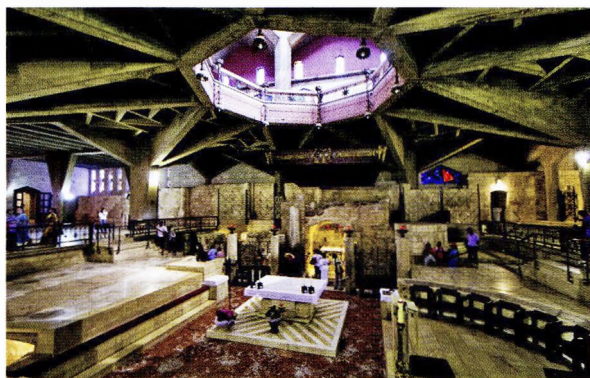
Исследования ландшафта позволяют лучше понять археологию новозаветного Н. Поселение расположено к северу от высокого горного хребта Назарет, склоны к-рого вряд ли могли обрабатываться земледельцами в древности, а южнее (сохр. до XX в.) было малярийное болото. Более вероятно, что сельскохозяйственные участки жителей Н. располагались на территории, входящей в черту совр. города, и севернее — в широкой речной долине Нахаль-Ципори с ее плодородными почвами и хорошим водоснабжением. Вплоть до XIX в. место славилось урожаями ячменя (до османского времени — и лесами). И в нач. XXI в. долина остается местом развитого сельского хозяйства: здесь выращивают пшеницу, маслины и овощи. Частично покрытая лесами, она служит также пастбищем для крупного рогатого скота и овец. Этот тип хозяйства вполне мог быть развит и в древности. В рим. период природные особенности долины могли обеспечить производство сельскохозяйственных продуктов в больших объемах, чем в соседних с Н. районах, а наличие лесных массивов снабдить достаточным количеством древесины для строительства.

Первые систематические археологические разведки этой части На-

наре преимущественно местная керамика и сосуды из известняка, типичные для евр. поселений. Немногочисленные артефакты, найденные вокруг Сепфориса, могут маркировать зоны использования удобрений, бытовых отходов; подобные находки отсутствуют на участках близ Н. Это может указывать на то, что жители Н. и окрестностей стремились противостоять влиянию провинциальной рим. культуры и более строго следовать евр. законам о чистоте, чем иудеи, жившие севернее и южнее Н.

В долине Нахаль-Ципори имелся еще один важный природный ресурс: прочный и легкий при обработке камень, к-рый служил хорошим материалом для строительства, а также для производства извести. Его добыча в рим. период засвидетельствована в долине и в черте совр. Н., на участке сельской фермы Н. Большой карьер рим. времени исследован в вост. части горы Надав в Н. (работы под рук. М. Хартала и Э. Амос, Управление древностей Израиля в 2004).

В Нахаль-Ципори много источников воды. Два больших колодца известны в Эй-н-Ципори (раскопки Л. Порат, Управление древностей Израиля в 2001–2003), источник св. Марии в черте совр. Н. Последний находится у подножия горы Эс-Сих, исходит из небольшой пещеры (раскопки 1997–1998 под рук. Я. Алек-



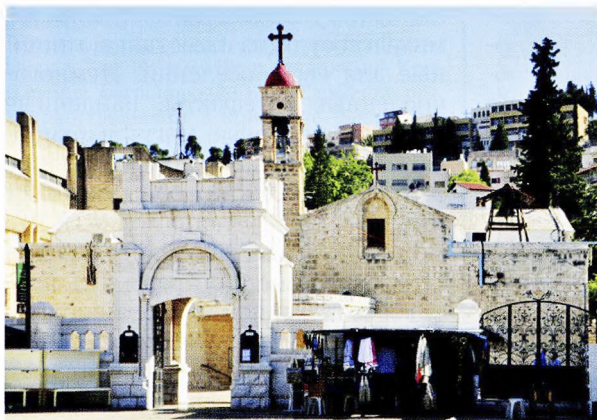
Интерьер нижней церкви  
в католич. базилике  
Благовещения  
Пресв. Богородицы  
в Назарете

сандр и Б. Ханы, Управление древностей Израиля). Вероятно, местоположение Н. рим. периода

объясняется наличием целого ряда небольших источников, в т. ч. Апостольского источника и источника Сестер Назарета; еще один был обнаружен во время первой мировой войны, но вполн. утрачен.

Искусственные террасы в окрестностях Н. рим. периода раскрыты во время раскопок на участке под названием «Сельская ферма Назарет» (приблизительно в 500 м к югу от новозаветного Н., прилегает к «Больнице Назарета» XXI в.). Керамика и артефакты рим. периода найдены на пустыре, недалеко от больницы,





шающем необходимый для удовлетворения местных нужд. Искусственные пещеры на том же участ-

*Греческая церковь  
Благовещения  
Пресв. Богородицы  
над источником в Назарете.  
1750 г.*

в 1996 г. (С. Пфанн, Ун-т Святой Земли в Иерусалиме). Склон холма исследован в 1997 г. (Р. Восс, Ун-т Святой Земли, и М. Хайман, Управление древностей Израиля), в 1997–2000 гг. проведены раскопки экспедицией под рук. С. Пфанна и Восс (Ун-т Святой Земли). Были раскрыты оросительные каналы, оливковые и вишневые прессы, гумно, каменоломня (что может указывать на наличие здесь жилого здания), а также гробницы, небольшие башни и сельскохозяйственные террасы.

Результаты работ на сельской ферме Н. позволяют получить самое общее представление о сельскохозяйственной деятельности и технологических знаниях жителей новозаветного Н. Экспериментальный археологический проект по реконструкции структур рим. периода, дал важную информацию о строительстве зданий того времени. Од-

нако ни одно из строений не было раскопано на сельской ферме Н., кроме остатков зданий, к-рые можно идентифицировать как полевые сторожевые башни.

В Н. обнаружены импортные жернова из черного базальта. Несколько выемок и ям в каменной породе на участке ц. Благовещения могут свидетельствовать о переработке олив на масло, возможно, в объеме, превы-

ше связанные с загонами для скота и торговыми лавками. Все это свидетельствует о сельскохозяйственном поселении, где обрабатывались произведенные культуры, в т. ч. и для окрестных районов. С учетом того, что известно об эконо-мике Галилеи I в., можно предположить, что местное сельское население (из всей Нахаль-Ципори) приобретало на рынке вторичные сельскохозяйственные и промышленные продукты, к-рые жители не были способны произвести на месте. Для понимания евангельского повествования не менее важным является и то, что исследователи не исключают возможности обнаружения в Н. следов синагоги, хотя пока единственные находки, вероятно связанные с ней, — неск. архитектурных фрагментов в ц. Благовещения.

Свидетельства о I в. обнаружены в центре совр. Н. в 3 местах: на участках ц. Благовещения, монастыря Сестер Назарета и Международного центра Девы Марии. Раскопки Управления древностей Израиля (Й. Теппер, 2003 г.) к югу от ц. Благовещения в османской школе Эр-Рашидия дали

*Вход в крипту с источником  
в ц. Благовещения  
Пресв. Богородицы в Назарете*

только нестратифицированную керамику римского периода. Участок ц. Благовещения включает территорию францисканского комплекса этой церкви, в т. ч. монастырских зданий, школы и ц. св. Иосифа. Результаты спасательных раскопок Багатти (1955–1969): неск. искусственных пещер, цистерн и силосных ям (хранилищ), высеченных в скальной породе.

В пещерах найдены керамика и др. артефакты, наиболее убедительно пещеры интерпретируются как хра-

нилища продуктов, где использовались преимущества охлаждения. Представление о материале, способствовавшем соблюдению евр. предписаний о ритуальной чистоте (что определило применение в иудаизме Второго храма известняка при изготовлении сосудов для ритуального омовения) могло быть дополнительной причиной использования высеченных в скале пещер для хранения пищи. Одна из них почиталась по крайней мере с визант. времени (вероятно и раньше) как место Благовещения.

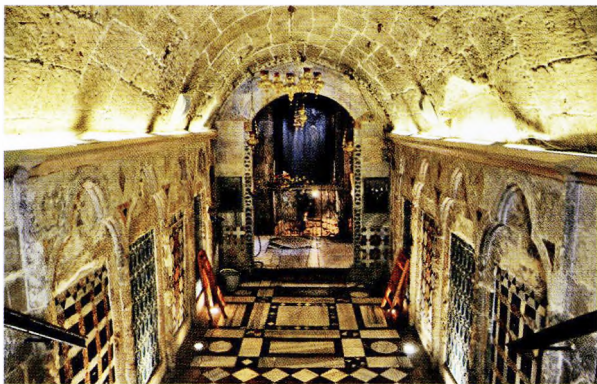
Еще одна пещера, найденная в ц. св. Иосифа, также выполняла функцию хранилища и была связана с цистернами и силосными ямами; но в отличие от др. искусственных пещер позднее, во время евр. восстаний, она служила местом укрытия. Подобные пещеры и подземные сооружения известны между ц. Благовещения и ц. св. Иосифа.

На участке ц. Благовещения не было обнаружено достоверных данных о наземных постройках, хотя найдены следы разграбленных зданий. Такие постройки известны в 2 др. местах: в Международном центре Девы Марии и в монастыре Сестер Назарета.

Участок Международного центра Девы Марии исследован в 2009 г. Я. Александр (Управление древностей Израиля). Ниже здания мамлюкского периода была найдена структура рим. времени. Раскрыты 2 комнаты с каменными стенами и часть двора (возможно, дом с внутренним двором). Керамика и фрагменты сосудов из известняка позволили с большой вероятностью датировать постройку нач. I в.

Постройка на участке Международного центра Девы Марии является важным открытием, однако, утверждение СМИ о том, это 1-е частное здание раннеримского периода, найденное в городе, необоснованно. Первым свидетельством о Н. раннерим. времени является постройка, обнаруженная на территории монастыря Сестер Назарета (раскопки 80-х гг. XIX в.; практически не была описана до начала работ в 2006 г. под рук. К. Дарка, «Археологический проект Назарет»); работы 2006–2010 гг. с использованием современных археологических методов позволили лучше понять ее значение.

В ходе археологических работ получены свидетельства о жизни на



нако ни одно из строений не было раскопано на сельской ферме Н., кроме остатков зданий, к-рые можно идентифицировать как полевые сторожевые башни.

В Н. обнаружены импортные жернова из черного базальта. Несколько выемок и ям в каменной породе на участке ц. Благовещения могут свидетельствовать о переработке олив на масло, возможно, в объеме, превы-



участке мон-ря Сестер Назарета в I в.; обнаружены хорошо сохранившаяся структура, связанная с ней керамика рим. периода и др. артефакты, вероятно, датируемые временем не ранее нач. I в.; к югу от нее раскрыта гробница-кохим, типологически также относящаяся к I в. Датируемая т. о. структура находится рядом с 2 др. объектами — ц. Благовещения и Международным центром Девы Марии, где также были получены материалы I в.

Эти открытия подтверждают, что Н. I в. состоял из жилых построек, подобных известным из др. мест Галилеи. Более широкое использование в Н. блоков, вырезанных из горных пород, для строительства зданий и подземных хранилищ определено особенностью его расположения и геологией (о Н. времени Иисуса см.: *Reed*. 2000. P. 131–132; *Crossan, Reed*. 2001. P. 15–50; *Dark*. 2013; о находках под Церковью Благовещения: *Bagatti*. 1969; *Taylor*. 1993. P. 221–267; *Strange*. 2007. P. 723–727, 732–735; о находке остатков жилой постройки I в. до Р. X. в 2009 г. см. сообщение на сайте Управления древностей Израиля: «For the Very First Time: A Residential Building from the Time of Jesus was Exposed in the Heart of Nazareth»: [www.antiquities.org.il/article\\_Item\\_eng.asp?sec\\_id=25&sub\\_id=240&id=1638&module\\_id=#as](http://www.antiquities.org.il/article_Item_eng.asp?sec_id=25&sub_id=240&id=1638&module_id=#as); *Alexandre e. a.* 2012; *Dark*. Early Roman Period. 2012; о сельских окрестностях Н. см.: *Pfann, Voss, Rapiano*. 2007; об окрестностях Сепфориса и Н. см.: *Dark*. 2008; др. вопросы: *Hartal, Edna*. 2006; *Porat*. 2005; *Tepper*. 2009).

**Христианская археология.** Изучив часть большой (75×85 м) «пещеры Благовещения», Багатти пришел к выводу, что сначала здесь располагалась винодавильня, но уже в III в. пещера стала святилищем и тогда же к ней пристроили «церковь-синагогу». Однако пещера почиталась, по его мнению, и раньше, начиная с I в., будучи частью иудеохристианского богослужебного комплекса (что могло бы подтвердить достоверность связи ее с событием Благовещения). Материал, однако, не полностью уложился в реконструкцию Багатти, поэтому В. Корбо позднее пересмотрел разбивку на строительные периоды (*Corbo*. 1987; Дж. Стрейндж в статье 2007 г. уже не видит никаких оснований для такой иденти-

фикации, а граффити на штукатурке «Мартирия» связывает с языкохристианскими паломниками и датирует периодом не ранее нач. IV в.— *Strange*. 2007. P. 732; ср.: *Taylor*. 1993. P. 257).

В комплексе выделяют 3 основных уровня. Верхний и нижний не вызывают принципиальных споров с т. зр. атрибуции и датировки. Нижний — это упомянутая винодавильня; верхний — комплексы базилики и возникшего при ней монастыря визант. и поствизант. времени. Базилика (по-видимому, впервые упомянута в 570 г.) оказалась 3-нефной, с атриумом (48×27 м), и включала в себя пещерный комплекс (святилище Благовещения, Мартирий и «капеллу Ангела»). Было отмечено, что в ее кладках попадаются блоки от какой-то разобранный ранней постройки.

В сев. проходе перед пещерой был обнаружен частично сохранившийся мозаичный пол с надписью, которая упоминает некоего «Конона, диа[кона] Иерусалима». Багатти усматривал здесь связь с жившими в Н. членами семьи Иисуса, исключив все др. варианты объяснения этой надписи. Совр. исследователи, однако, не видят оснований для идентификации упоминаемого здесь Конона с мч. Кононом Градарем, родственником Иисуса, погибшим в Магиде в Памфилии, вероятно, во время Декиевых гонений в 250/1 г. (*Bauckham*. 1990. P. 121–125; *Taylor*. 1993. P. 243). Мозаика не только датируется гораздо более поздним временем, но и сам факт наличия в ней уточнения — «диа[кон] Иерусалима», указывает на то, что, судя по всему, речь идет не о мученике.

Кроме того, Багатти обнаружил фрагменты белого мозаичного пола с изображением черного мозаичного венка вокруг креста из греч. букв. Смысл и функция этого символа остаются дискуссионными, но очевидно, что он указывает на север, на скалу и лестницу, ведущую вниз с холма в пещеры в сев. нефе. Аналогичный символ находится на 2-й мозаике в пещере «Мартирия», также ориентированной на север.

Дискуссию вызвали лежавшие между верхним и нижним уровнями, под полами храма и мон-ря, остатки постройки раннехрист. времени. Здание (по-видимому, культового характера) имело черепичную кровлю и деревянные опоры, но каменные стены, что одинаково

типично для церквей и синагог; однако ориентация на восток нехарактерна для последних, так что, скорее всего, это — церковь. На стенах здания обнаружены граффити, датируемые периодом не ранее IV в.; надписи имеют явно паломнический характер и сделаны в основном по-гречески. Интерпретации ряда др. граффити и депинто, к-рые пытались рассматривать как древнейшие, были позднее оспорены с позиций прочтения текста или их трактовки.

Кроме граффити, важнейшим аргументом в пользу атрибуции здания как «церкви-синагоги» стал обнаруженный под полом центрального нефа базилики V–VII вв. квадратный бассейн (1,95×2 м). Стратиграфически его можно датировать очень рано, ибо он вырублен в скальном материке, но был объявлен именно купелью для совершения «иудеохристианского крещения» — тем более, что аналогичный был обнаружен под соседней ц. св. Иосифа. Бассейн имеет 5 ступеней, ведущих с поверхности ко дну по одной из стенок; изнутри покрыт штукатуркой; в заполнении найден кривой виноградный поч. Обнаруженные на штукатурке граффити (на греч. и сир. языках) были привлечены для обоснования вывода о сакральном предназначении сооружения. Теста увидел здесь и кресты, и корабли, и буквы, и мн. др. На этом основании было сделано заключение, что бассейн был иудеохрист. купелью и что остатки, датируемые временем до V в., принадлежали иудеохрист. церкви, возможно, даже построенной «родственниками Иисуса», упомянутыми Юлием Африканом (*Testa*. 1992. P. 15).

Однако все они сделаны на уровне одного метра от дна, т. е. на уровне роста ребенка. По словам Дж. Тейлор, каждый, кто видел «граффити» детей на обоях, легко может сравнить их с обнаруженными в Н. Исследователь предположила, что открытые под полами базилик фрагменты принадлежали когда-то винодельческому комплексам и имеют характерные черты отстойников винодавильни (ступени, углубления в углах, канавки для стока). На площадке ц. св. Иосифа есть еще один бассейн, цистерна, силосная яма и др. хозяйственные сооружения, к-рые легко связать с «купелью», в 20 м от к-рой располагалась давильная площадка (*Taylor*. 1993).



Стрейндж не видит оснований отрицать то, что архитектурные элементы, найденные под полом V в., принадлежат «еврейской материальной культуре Назарета», и считает, что ступенчатый бассейн был миквой (*Strange*. 2007. P. 727), однако, согласен с Тейлор в том, что он не был «иудеохристианской» купелью (так



Пресв. Богородица у источника.  
Фрагмент композиции «Благовещение».  
Роспись собора Св. Софии в Киеве.  
40-е гг. XI в.

же считает М. Авиам — *Zangenberg*. 2013. P. 104, со ссылкой на личное сообщение).

Судя по всему, в Н. с 1-й пол. IV в. существовала довольно необычная церковь, связанная с почитаемыми пещерами. Описанная Эгерией «большая и прекрасная» пещера рассматривалась как место, где Мария получила Благовест или даже как Ее жилище, что могло объяснить появление топонима «дом Марии». Храм был небольшим и мало приспособлен для массовых паломничеств, но его активно посещали. Вероятно, в кон. V — нач. VI в. эту 1-ю церковь снесли, чтобы построить базилику.

На месте надписи о Кононе в ранне-визант. церкви (впосл. церковь времени крестоносцев) в 1969 г. возведена католич. ц. Благовещения (архит. Дж. Муцио); нижний уровень церкви включает грот Благовещения. Рядом с совр. ц. Благовещения в 1914 г. (как считается, на месте ранней церкви-синагоги, или дома Иосифа) построена католич. ц. св. Иосифа в неороманском стиле; обновлена в 1-й пол. XX в. Комплекс состоит из

колледжа, школы, больницы и дома для паломников. В крипте церкви сохранились цистерны, мозаики и пещеры рим. времени. Над источником Пресв. Богородицы построена греч. ц. Благовещения (известна также как ц. арх. Гавриила).

В 1904 г. в Н. Имп. Православным Палестинским обществом построено здание «Русского Сергиевского подворья».

Лит.: *Hugeburc (Huneberg) von Heidenheim*. Vita Wynnebaldis Abbatis Heidenheimensis / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. 1887. Bd. 15. Tl. 1. S. 80–117; *Vlaminck B.* A Report of the Recent Excavations and Explorations conducted at the Sanctuary of Nazareth. Wash., 1900; *Дмитриевский А. А.* Праздник Благовещения Пресв. Богородицы в Назарете и паломнические хождения по Галилее в марте месяце. СПб., 1909; *Viaud P.* Nazareth et ses deux églises de l'Annunciation et de Saint-Joseph d'après les feuilles récentes. P., 1910; *Bagatti B.* Excavations in Nazareth. Jerus., 1969. Vol. 1: From the Beginning till the XII Cent.; *Bagatti B., Alliata E.* Gli scavi di Nazareth. Jerus., 1984. Vol. 2: Dal secolo XII ad oggi; *Corbo V. C.* La Chiesa-sinagoga dell'Annunciata a Nazaret // LA. 1987. Vol. 37. P. 333–348; *Bauckham R.* Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. Edinb., 1990. P. 45–133; *Testa E.* The Faith of the Mother Church. Jerus., 1992; *Taylor J. E.* Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxf., 1993; *Alliata E.* Nazareth. Jerus., 1995; *Reed J. L.* Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence. Harrisburg (Penn.), 2000; *Беляев Л. А.* Христ. древности: Введение в сравнительное изучение. СПб. 2000<sup>2</sup>; *Crossan J. D., Reed J. L.* Excavating Jesus Beneath the Stones, Behind the Texts. L., 2001; *Porat L.* En Zippori: Final Report // Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel. 2005. Vol. 117 [электр. ресурс]; *Hartal M., Edna A.* Nazerat Illit, Har Nadav (East): Final Report // Ibid. 2006. Vol. 118; *Pfann S., Voss R., Rapuano Y.* Surveys and Excavations at Nazareth Village Farm (1997–2002): Final Report // BAIAS. 2007. Vol. 25. P. 19–79; *Strange J. F.* Archaeological Evidence of Jewish Believers? // Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries / Ed. O. Skarsaune, R. Hvalvik. Peabody, 2007. P. 710–741; *Dark K.* The Roman-Period and Byzantine Landscape between Sepphoris and Nazareth // PEQ. 2008. Vol. 140. N 2. P. 87–102; *idem.* The Byzantine Church of the Nutrition in Nazareth Rediscovered // Ibid. 2012. Vol. 144. N 3. P. 164–184; *idem.* Early Roman-Period Nazareth and the Sisters of Nazareth Convent // The Antiquaries J. Camb., 2012. Vol. 92. P. 37–64; *idem.* Archaeological Evidence for a Previously Unrecognised Roman Town Near the Sea of Galilee // PEQ. 2013. Vol. 145. N 3. P. 185–202; *Tepper Y.* Nazareth: Final Report // Hadashot Arkheologiyot: Excavations and Surveys in Israel. 2009. Vol. 121; *Alexandre Y., e. a.* Mary's Well, Nazareth: The Late Hellenistic to the Ottoman Periods. Jerus., 2012; *Zangenberg J.* From the Galilean Jesus to the Galilean Silence: Earliest Christianity in the Galilee until the IV<sup>th</sup> Cent. CE. // The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era / Ed. C. K. Rothschild, J. Schröter. Tüb., 2013. P. 75–108; *Полторак Ю.* Назарет и окрестности: Кафр-Кана, гора Фавор. Наин. Ципхори. Иерусалим, 2013; *Запелмонец А.* диак. Русские на Святой Земле.

Иерусалим, 2015; *Лисовой Н. И.* Церковь св. Источника и Архангела Гавриила // *Он же.* Откровение Св. Земли: Путев. М., 2012. С. 368–371; *он же.* Святая Земля: История и наследие. СПб., 2015.

Л. А. Беляев, К. В. Неклюдов

**НАЗА́РИЙ**, при., Муромский (Мурманский), Олонецкий — см. ст. *Елеазар, Назарий и Евмений*, преподобные, Муромские (Мурманские), Олонецкие.

**НАЗА́РИЙ** (Кондратьев Николай Кондратьевич; 1733 (дек. 1736 (?), дек. 1738 (?), 1739 (?)), с. Аносово Кадомского у. Шапкой пров. Воронежской губ., ныне пос. Ерминь Рязанской обл. — 4.03.1809, Саровская в честь Успения Пресв. Богородицы пуст., ныне г. Саров Нижегородской обл.), прип. (пам. 23 февр., 7 авг. в Соборе Валаамских святых, 28 июля в Соборе Тамбовских святых), игум., настоятель *Спасо-Преображенского Валаамского монастыря*. Род. в семье



Прип. Назарий Валаамский.  
Портрет. 1-я четв. XIX в.  
(Нововалаамский мон-рь, Финляндия)

причетника ц. во имя арх. Михаила Кондратия и его супруги Мавры. В 1752 г., при строителе пером. Исаакии, пришел в *Саровскую в честь Успения Пресвятой Богородицы пустынь*, где прожил 3 года под духовным руководством перосхим. Варлаама (в 1738–1743 строитель *Богородицко-Игрицкого в честь Смоленской иконы Божией Матери монастыря*; † 4 мая 1764). Узнав о подвижнической жизни архимандрита *астраханского в честь Преображения Господня монастыря* Мефодия (Петрова; † 1776), Николай по благословению духовника отправился в Астрахань. После хиротонии 10 мая 1758 г. ар-



хим. Мефодия во епископа Астраханского и Ставропольского Николай нес послушание его келейника. 20 дек. 1761 г. пострижен в монашество с именем в честь мч. Назария Римлянина (пам. 14 окт.). Постриг совершил крестовый иером. Никифор в присутствии еп. Мефодия в приписном к архиерейскому дому Покровском мон-ре. 22 окт. 1762 г. еп. Мефодием Н. рукоположен во диакона. Стремясь к уединению, Н. просил о возвращении в Саровскую пуст., на что его благословил еп. Мефодий, отправив соответствующие письма саровскому строителю иером. Ефрему (Короткову) 26 янв. 1764 г. и духовнику иеросхим. Варлааму 16 марта того же года. 26(?) мая 1764 г. Н. был уволен из Астрахани и в июне возвратился в Саровскую пуст. (указ Владимирской духовной консистории был получен 28 сент. 1764). С 12 марта 1765 г. почти год Н. находился на послушании во Владимире у еп. Павла (Гребневского) при архиерейском доме. Вернувшись в Саров, он исполнял чреду священнослужения, нес клиросное послушание, а также шил для братии камилавки и плел четки. 4 мая 1770 г. Н. без благословения удалился из Саровской пустыни в лес, поселился в шалаше, но, заболев, вернулся в обитель. Ему определили спитимию: на полгода «в черную работу», по средам и пятницам соблюдать сухоядение, в церкви во время литургии класть по 50 земных поклонов.

В 1772 г. Н. нес послушание в арзамасской Высокогорской Вознесенской пуст. Во время востания Е. И. Пугачёва был голод, в 1775 г. близ Сарова в некой горе, по свидетельству Н., чудесным образом «открылись» запасы муки. 4 (6?) дек. 1776 г. еп. Владимирским и Муромским Иеронимом (Фармаковским) Н. был посвящен во иерея в *гороховском во имя Святой Троицы и святителя Николая Чудотворца монастыре*. Он совершал богослужения и «по немощи» только вязал четки для братии (1778), шил камилавки и нес клиросное послушание (1779).

5 дек. 1780 г., выехав из Сарова, Н. посетил в качестве паломника Москву, а затем *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь*, где отметил неудовлетворительное состояние Анзерского скита. В записке, адресованной Синоду (июль 1781), он высказал желание свое и еще 7



Прп. Назарий Валаамский.  
Икона. Нач. XXI в.  
(Спасо-Преображенский  
Валаамский мон-рь)

братий (в т. ч. прп. Германа (Зырянова)) поселиться в этом скиту, чтобы его восстановить. Видимо, из этой записки о Н. стало известно архиеп. Новгородскому и С.-Петербургскому Гавриилу (Петрову), заботившемуся о благоустройении монастырей. Во 2-й пол. 1781 г. архиеп. написал саровскому строителю иером. Пахомию (Леопову; † 1794) письмо с просьбой отправить Н. для восстановления Валаамского монастыря и введения в нем Саровского устава. Не желая отпускать Н., иером. Пахомий пытался указать на его неопытность, на что получил ответ: «У меня много своих умников, приплите мне вашего глупца».

12 янв. 1782 г. Н. обратился к архиеп. Гавриилу с просьбой благословить его посетить св. места — Валаам и Коневский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь. 27 янв. он отправился в С.-Петербург. Однако 7 марта 1782 г., после скоропостижной кончины валаамского игум. Ефрема († 3 марта 1782), указом С.-Петербургской духовной консистории он был назначен строителем Валаамского мон-ря. В грамоте, выданной Н. по случаю его назначения настоятелем, архиеп. Гавриил объяснял, «что остров Валаам по пустынному положению своему и святости жизни первых своих тружеников» требует восстановления на основе «правил» Саровской пуст. Вероятно, покровительству, которое оказывал Н. митр. Гавриил, содействовал его келейник прп. Феофан (Соколов) (впосл. архим. Кириллова Новоезерского в честь Воскресения Христова монастыря); Н. познакомился с ним еще в *Санакарском*

в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыре ок. 1774 г. Одним из первых дел Н. была попытка в нояб. 1782 г. запретить продажу вина на ярмарке, ежегодно проходившей 27–30 июня с участием олонечких и тихвинских купцов на Валааме, когда раздавались «непристойные крики, пение песен и пляски». Несмотря на материальные потери для мон-ря, ярмарка к концу управления Н. была переведена в Сердоболь (ныне Сортавала, Карелия).

Устав Валаамского мон-ря был принят братией в 1782 г., утвержден митр. Гавриилом 19 марта 1784 г. и митр. С.-Петербургским, Эстляндским и Финляндским Амвросием (Подобедовым) 29 июля 1803 г. Он копировал общежительный Саровский устав, составленный «на основании древних правил» в 1706 г. иером. Исаакием (в схиме Иоанн). В 1-м отделе устава в 24 главах были описаны правила благочиния, прежде всего поведения иноков; во 2-м изложены порядок совершения богослужений, в частности всенощных бдений, и монашеское правило. Новый устав вводил общность молитвы, трапезы, имущества для всей братии и регламентировал поведение монахов. Настоятель не только выполнял хозяйственные и адм. функции, но и становился духовным наставником. В обители был введен строгий богослужебный порядок, установлены 3 формы монашеской жизни: общежительная, скитская и пустынная. В 1783 г. архиеп. Гавриил поблагодарил Владимирского и Муромского еп. Виктора (Онисимова) «за увольнение отца Назария», к-рый устроил «порядок пустынный» в Валаамском мон-ре, а 9 марта 1787 г. прислал на Валаам грамоту о непрременном исполнении общежительного устава, подчеркнув подвиги Н. и его усердие в утверждении иночествующих в спасительной жизни.

Ок. года Н. один совершал богослужения за отсутствием братии в священном сане. 5 марта 1786 г. по ходатайству митр. Гавриила повелением имп. Екатерины II Алексеевны Валаамский мон-рь включили в число штатных 3-го класса с игуменским настоятельством. Н. был удостоен сана игумена уже в мае 1785 г. В 1790 г. братство обители составляло уже 12 чел., в т. ч. 4 иеромонаха, в 1796 г. — 55 чел., в т. ч. 10 иеромонахов.



Стараниями митр. Гавриила и Н. появились пожертвования на обитель. В 1782 г. для восстановления мон-ря митрополит назначил Н. помощника — казначея иером. Иннокентия (Моруева; 1746–1828), карела по происхождению, хорошо знавшего местные реалии. Проект Н. был утвержден митр. Гавриилом 10 февр. 1785 г. Первоначально на месте обветшавших деревянных строений в кон. XVIII в. был поставлен каменный келейный корпус, устроена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (1785; перестроена в 1796) и возведен 2-этажный 5-главый каменный собор в честь Преображения Господня с колокольней (34,8 м) над папертью. 28 июня 1789 г. освящена нижняя соборная ц. во имя преподобных Сергия и Германа Валаамских. В этот день стала праздноваться их память, т. к. впервые был освящен престол в их честь, что означало восстановление почитания преподобных. В 1794 г. освящены верхний Преображенский храм и его придел во имя апостолов Петра и Павла. Впосл. по благословению Н. мон. Герасимом был составлен канон преподобным, ставший основой службы, и начата запись чудес от их мощей. В 1793 г. на вост. стороне юж. линии келий построена ц. свт. Николая Чудотворца. В 1801 г. достроили внешнее каре. Вся монастырская усадьба (по периметру более 300 м) была возведена за 8 лет с использованием кирпича и изделий местного производства. Вероятно, Н. составил общий план построек. Преображенский собор повторял хорошо знакомый Н. Успенский собор (1778) Саровской пуст. (*Кудрявцев И. Н.* Первый каменный храм на Валааме. Н. Валаам, 1981), в свою очередь ориентированный на архитектуру Успенского кафедрального собора в Астраханском кремле. В 1783 г. было выполнено размежевание монастырских земель. В 1787 г. составлена 1-я географическая карта Валаамского архипелага.

В скиту, в полтора верстах от монастыря, на месте, где, как полагал Н., жил прп. *Александр Свирский*, построили 6 небольших каменных келий и храм. 30 июня 1793 г. митрополит дал указание об освящении церквей во имя Всех святых, такое же посвящение получил и скит; церковь в главной усадьбе была освящена во имя свт. Николая Чудотворца. Неск. отшельников попере-

менно день и ночь читали в скиту Псалтирь по усюпшим. Вблизи монастыря было возведено неск. каменных зданий: 2 дома для рабочих, гостиница для богомольцев, «пустынная келья» для Н. — место отдохновения старца. Каменная келья состояла из 5 небольших комнат, в одной из к-рых хранился пожертвованный митр. Гавриилом деревянный токарный станок (к сер. 60-х гг. XX в. келья была разобрана). Появилась также больница на 5 чел.

Н. поддерживал предание о чудесном спасении в Валаамском мон-ре тонувшего швед. кор. Магнуса Эриксона Смека, к-рый дал обет не участвовать более в походах на Русь, принял Православие и постриг в схиму с именем Григорий. Н. отметил предполагаемое место его захоронения. При Н. иером. Амфилохием на Валааме была написана икона «Христос — Царь Славы» с предстоящими Божией Матерью и св. Иоанном Предтечей; впосл. она находилась на горнем месте храма Воскресенского скита.

При Н. на Валааме начали выращивать картофель, капусту, посадили первые в Карелии яблони. После воцеления на престол имп. *Павла I Петровича*, в 1797 г. Валаамскому мон-рю были пожалованы рыбные ловли и сепные покосы в Кюменском приходе Выборгской губ., мельница на р. Хегворе, к-рые стали сдавать в аренду. Эти приобретения улучшили экономическое положение обители.

Наряду со строительством мон-ря Н. придавал особое значение строгой организации внутренней жизни насельников, некие подвижники предпочитали Валаам даже афонским мон-рям. Всех приходивших к Н. за помощью и наставлениями он учил прежде всего смирению, подавая пример собственной жизнью: наравне с братней Н. работал в огороде, навещал больных, беспрестанно беседовал с монахами, объясняя Слово Божие. Во избежание духовной гордости постановил, чтобы все насельники исповедовались друг другу, открывали и свои тайные помыслы.

Под духовным рук. Н. было воспитано немало подвижников, воплотивших в своей жизни наставления: прп. Герман (Зырянов) и др. члены Валаамской миссии в Америке; любители пустынного безмолвия неросхим. Никои-пещерник (Бахарев; 1742–1823); иером. Софроний (Гре-

бенщиков), постриженник Н. (1783; с 1791 г. настоятель *Бабаевского во имя святителя Николая Чудотворца монастыря*, в к-ром ввел общежитие); схим. Николай (Смелов; 1752–1824), из мещан, келейник Н., поселившийся в уединении близ своего старца; игум. Варлаам (Давылов; † 1849), из мещан, поступивший в мон-рь в 1796 г. и принявший постриг при Н., у к-рого учился Иисусовой молитве; перосхим. Евфимий (Уштовский; 1769–1829), из дворян, постриженный Н. в монашество в 1800 г.; схим. Сергий (Иванов; † 1860), из крестьян и др. Схим. Кириак (Шестаков; † 1798), из крестьян старообрядцев, по благословению Н. описал в воспоминаниях свое обращение в Православие. Один из ближайших учеников преподобного, иером. *Иларион (Здобин; 1766 (1765)–1841)*, стал впосл. братским духовником Саровской пуст. и сподвижником прп. *Серафима* Саровского. В 1801 г. при Н. составлен синодик с именами 1486 благодетелей.

25 дек. 1793 г. по инициативе митр. Гавриила и по благословению игумена 5 насельников Валаамского мон-ря во главе с архим. *Иоасафом (Болотовым)* отправились с миссионерской целью к берегам Русской Америки. Этому предшествовала встреча Н. с Г. И. Шелиховым, одним из инициаторов создания духовной миссии. Важным свидетельством деятельности миссионеров на Аляске является переписка прп. Германа с Н. в 1793–1795 гг.

Архим. Феофан (Соколов) вспоминал, что Н. был «человек простой, неученый». Но, несмотря на это, с 1781 г. он принимал деятельное участие в издании на слав. языке «Добротолюбия» при поддержке митр. Гавриила и своих сподвижников перодиа. Феофана (Соколова) и иером. *Филарета (Пуляшкина; в схиме Феодор)*, воспитанника Саровской пуст. Иеродиа. Феофан рассказал Н. о переводах прп. *Павсия (Величковского)*. Архим. Феофан и иером. Филарет через прп. *Феодосия (Маслова)* обратились к старцу с просьбой передать его переводы Творений св. отцов. Прп. Памсий, одобряя возможное издание святоотеческих книг «как еллинюгреческим, так и славянским языком», назвал свои переводы «далекими от совершенства» и неготовыми к печати и предложил сначала сравнить



тексты с надежными греч. подлинниками. Для этого он рекомендовал готовившееся к публикации в Венеции издание творений св. отцов, к-рое составил бывш. Коринфский митр. *Макарий Нотара* на основе найденных им на Афоне рукописей. По выходе кн. «Филокалия» (перевод с греч. Добротолюбие) в Венеции в 1782 г. архим. Феодосий приобрел ее и передал «богоизбранным и богодохновенным мужам, которые горят неизреченной любовью Божью к таким книгам», т. е. Н. и архим. Феофану, для грамотного и богословски точного перевода на русский язык; по мнению прп. Паисия, издание такой книги показало бы «великое благодеяние не только российскому инопчеству, но и всему православному славянскому миру». В 1790–1791 гг. ученик старца Паисия Афанасий (Охлопов; 1751–1811; впосл. схимонах) доставил митр. Гавриилу переводы старца Паисия и греческий подлинник «Добротолюбия».

По получении этих книг Н., следуя совету старца Паисия, обратился к митр. Московскому *Платону (Левшину)* с просьбой помочь с переводом «Добротолюбия» на русский язык. Митрополит благословил поручить работу учителю греч. языка в Троице-Сергиевой семинарии Иакову Никольскому (1766–1839; впосл. протопресвитер Успенского собора в Москве). Над изданием работали Н., иеродиак. Феофан (Соколов) и схим. Афанасий (Охлопов). «Они, — говорил митр. Гавриил переводчикам, — хотя и не знают так, как вы, греческого языка, но лучше вас знают из опыта духовные истины, не постижимые одним только книжным учением». В февр. 1791 г. иером. Филарет и схим. Афанасий поселились на Новгородском архиерейском подворье, где трудились над переводами. Также помощником Н. был наместник Новоспасского мон-ря иером. *Александр Арзамасский (Подгорченков)*.

В нач. 1792 г. Н. подал прошение в Синод об издании 10 книг «Добротолюбия» за свой «кошт» (сочинения преподобных Антония Великого, Исаии Отшельника Скитского, Исихия Иерусалимского, Никиты Уединенного, Симеона Нового Богослова, Евагрия, Марка Подвижника, Григория Синаита, Максима Кавсокаливита, мнш. Феодана, Филофея Синайского, блж. Феодипта



Прп. Назарий Валаамский.  
Икона. 2011–2012 гг.  
Иконописная мастерская «Ковчег»  
под рук. А. В. Анциферова  
(ц. преподобных Зосимы  
и Савватия Соловецких в Сарове)

Филадельфийского, блж. патриарха Каллиста I, иноков Каллиста и Игнатия Ксанфопулов, 2 книги прп. Петра Дамаскина). 22 марта 1792 г. Н. просил освидетельствовать их по окончании перевода и напечатать в Московской Синодальной типографии «церковными литерами без киновари» тиражом 2400 экз. Освидетельствование Синод поручил настоятелю *Законоспасского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского монастыря* и ректору Московской Славяно-греко-латинской академии архим. *Мефодию (Смирнову)*; впосл. архиепископ Псковский). «Добротолюбие» печаталось начиная с 25 июня 1792 г.

Архим. Мефодий рассматривал переводы очень медленно, и 19 янв. 1793 г. Н. обратился вновь в Синод с прошением поручить эту работу архим. *Авраамью (Флоринскому)*, к-рый имел опыт подобной деятельности. Указом Синода это было дозволено. Иером. Филарет, будучи поверенным Н., выдавал переведенные книги для освидетельствования архим. Авраамью. 21 янв. 1792 г. Н. написал о том, что переведены книги прп. Кассиана Римлянина, прп. Феодора Эдесского, блж. Илии Экдидика, св. Диадокха, еп. Фотикийского, прп. Симеона Нового Богослова, прп. Никиты Стифата и вновь просил об их освидетельствовании архим. Авраамием. 3 февр. 1793 г. Н. сообщил в Синод, что переводятся тру-

ды преподобных Нила Подвижника, Иоанна Карпафийского, Максима Исповедника, аввы Филимона, блж. Каллиста Ангеликуда. 4 июля 1793 г. их освидетельствовал также о. Авраамий.

11 мая 1793 г. вышел перевод «Филокалии» под названием «Добротолюбие, или Словеса и главизны священического трезвения, собранные от писаний святых и богодухновенных отец, в нем же нравственным по деянию и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. Переведено с еллиногреческого языка». 18 июля 1793 г. был получен рапорт из Московской Синодальной типографии, что от архим. Мефодия принято 16 книг из 40, а от архим. Авраамия — 5 книг.

8 марта, а затем 28 апр. 1796 г. Н. вновь обратился в Синод с донесением, в к-ром, указав, что он выкупил 700 экз. «Добротолюбия», просил о рассылке остальных 1700 экз. издания по мон-рям и епархиям или о приобретении их в казну. Но 21 янв. 1797 г. Синод распорядился продавать «Добротолюбие» вместе с проч. казенными книгами, а прошение о рассылке книги по епархиям оставить «без действия».

В 1797 г. Н. прибыл в Москву для завершения работы над 2-й частью «Добротолюбия». В 1798 г. вышла 2-я часть с творениями преподобных Иоанна Карпафийского, Диадокха, Никиты, блж. Каллиста, Филимона, Феодора Эдесского, Илии Экдидика, Кассиана и Нила Постника. Во 2-й части были использованы переводы старца Паисия (Величковского). Н. предполагал издать 40 книг «Добротолюбия», но были переведены только 26.

Н. также предпринял попытку издать за свой счет перевод поучений прп. Исаака Сирина. Перевод, вероятно выполненный прп. Паисием (Величковским) в 1787 г. и присланный митр. Гавриилу, в 1796 г. Н. отправил в Синод. Рукопись пролежала там несколько лет, пропала после ухода с настоятельства Н. и затем была случайно предложена к продаже в Валаамском монастыре. Ее приобрел прп. Феодор Свирский. В 1821 г. эта рукопись досталась прп. *Льву (Наголкину)* Оптинскому, а затем прп. Макарию (Иванову) Оптинскому, к-рым и была издана в марте 1854 г.

Н. стал помогать митр. Гавриилу в благоустройстве монашеской жизни.



При его участии в 1795 г. в Санкт-Петербургской Троице-Сергиевой пустыни, а затем в 10 мон-рях Новгородской епархии (в т. ч. в Валдайском Святоозерском в честь Иверской иконы Божией Матери, Тихвинском Большом в честь Успения Пресвятой Богородицы, Клопском Михайловском во имя Святой Троицы, Отенской обители, Филиппо-Иранской пуст.) и др. мон-рях С.-Петербургской епархии было введено общежитие по образцу Валаамской обители. В 1795–1796 гг. по поручению митр. Гавриила Н. совершил инспекцию общежительных мон-рей. По ее результатам в марте 1796 г. игумен выявил «неустройства» в связи с частыми переходами повопостриженных монахов из одного мон-ря в другой и просил предписать братии общежительных мон-рей пребывать в одной обители не менее 3 лет; тех же, кто противятся настоятелю, конфликтуют или пьянствуют, «смирять» в Соловецком мон-ре.

По монастырским делам Н. приходилось часто бывать в столице. 6 июля 1788 г. в районе о-ва Гогланд (Финский зал.) в ходе русско-швед. войны произошло морское сражение. Жители столицы были напуганы близостью битвы к С.-Петербургу; митр. Гавриил закрылся в своих покоях. Швед. эскадра собиралась блокировать Кронштадт, а затем атаковать С.-Петербург. Допущенный к митрополиту Н. утешал его надеждой на победу России в войне и в подтверждение своих слов чудесным образом «показал» архиерею души погибших в сражении воинов, восходивших на светлых облаках на небо. По преданию, митр. Гавриил немедленно связался с императрицей, и та милостиво приняла его и игумена. Вскоре рус. моряки одержали победу.

Однажды Н. шел с др. старцем по Выборгской стороне, их увидел вел. кн. Павел Петрович (впосл. российский император). Познакомившись с Н., он поблагодарил его за успешное восстановление Валаамского мон-ря и отметил, что он уже слышал много доброго о подвижнике, славившемся духовной опытностью и заботой о благе обители.

Н. отличался строгостью к себе и милосердием к ближним. Однажды в мон-рь прибыли финны-лютеране. Непогода задержала их в мон-ре. Игумен не только снабдил их хлебом, но и благословил кормить в братской трапезной. Он про-



Прп. Назарий Валаамский.  
Роспись ц. преподобных Зосимы  
и Савватия Соловецких в Сарове.  
2011–2012 гг.

Иконописная мастерская  
под рук. А. В. Анциферова

являл снисхождение и любовь к приносящим покаяние грешникам, стараясь искоренить в них гордость и отчаяние: «Где любовь, там и Бог, там и вся благая...»

В 1800 г. 2 доносчика из числа духовенства обвинили Н. в укрывательстве близ швед. границы «беглых людей» и в пропуске «высокоторжественных дней» — дней памяти особ имп. дома. Прот. И. С. Державин (вносл. протопресвитер и обер-священник армии и флота) в ходе расследования нашел 23 чел. с просроченными паспортами и «сомнительными видами». Вероятно, это стало основной причиной ухода Н. на покой 16 марта 1801 г. с определением в число больничных монахов *Алекса́ндро-Невской лавры*. Возможно, сыграло свою роль и прошение в Синод некоего дворянина Витебской губ. И. Макаревича о восстановлении Патриаршества в России. В качестве кандидата на Патриарший престол он назвал валаамского игумена. 28 марта 1801 г. валаамская братия ходатайствовала о возвращении Н. на остров, и митр. Амвросий (Подобедов) вернул его к управлению обителью, но под

контролем казначея. Тем не менее Н. отказался от настоятельства, 17 мая 1801 г. был окончательно отправлен архиереем на покой и удален в пустынную келью вместе с учеником иером. Иларионом (Здобным). Преемником Н. стал игум. Иннокентий (Моруев). 12 нояб. 1803 г. игум. Иннокентий предъявил Н. несправедливые претензии материального характера, в частности обвинил подвижника в укрывательстве пожертвованных на иконостас денег. Н. отвечал, что по воле жертвователя положил 1 тыс. р. в Гос. банк с тем, чтобы проценты с капитала ежегодно расходовались на «прокормление» братии. В янв. 1804 г. Н. подал прошение, в к-ром писал о том, что на Валааме «более жить не желает». 25 янв. того же года он был официально уволен из Валаамского мон-ря. По распутице Н. доехал до Тихвина, затем отправился водным путем в Саров. Его сопровождали иером. Иларион и мон. Симон. 13 апр. 1804 г. Синод распорядился направить Н. в пустынь.

По прибытии в Саровскую пуст. Н. высказал желание вместе с иером. Иларионом посетить нек-рые пустынные обители. Ему посоветовали побывать в Екатеринославской епархии, около станиц черноморских казаков. 4 сент. 1804 г. Н. получил соответствующее разрешение Тамбовской духовной консистории, и в нояб.—дек. 1804 г. с иером. Иларионом отправился в путь. Проезжая через Воронежскую губ., паломники остановились в доме сельского священника. Узнав, что священник «весьма редко служит», ссылаясь на охлаждение к вере крестьян, Н. назвал это искушением: «Храм Божий никогда не может быть пуст; от времени освящения храма в нем находится блюститель Престола Господня, Ангел. А далее, если б и прихожане ваши не пришли к Богослужению... то он всегда наполнен будет Ангелами, Хранителями душ их». По мнению Н., если бы священник усердно молился о пастве, «дабы человеколюбивый Господь согрел сердца их, и обратил бы к покаянию и молитве», ангелы приблизились бы к их душам и возбудили к молитве в храме, где за них приносится умиловительная жертва. Н. отслужил с местным священником и иером. Иларионом всенощную, а на следующий день — литургию и не раз проповедовал прихожанам. Н. прожил



более 2 недель у священника, непрестанно беседуя с местными жителями и наставляя их христ. благочестию, читая им жития святых. Священник стал его духовным учеником, состоял с ним в переписке, а храм наполнился прихожанами, полюбившими Н.

Случайно остановившись однажды на почлег у разбойников и видя их приготовления к преступлению, Н. рассказывал им всю ночь о будущей жизни и совершал молитвенное правило. Пораженные кротостью и силой духа Н. и иером. Илариона, разбойники отпустили их. «Сила Божия не допустила сделать мне зла, и она же непременно накажет тебя за преступления, если не оставишь их», — сказал на прощание старец.

12 мая 1805 г. Н. прибыл в недавно основанную Черноморскую Екатерино-Лебяжскую пуст. (см. *Лебяжский во имя святителя Николая Чудотворца монастырь*). Он отметил беспокойное по духу состояние казаков в округе и неподходящий для себя климат, вызвавший у него обострение лихорадки. 8 окт. 1805 г. он возвратился в Саров. По любви к безмолвию преподобный устроил себе в лесу, на правом берегу р. Саровки, в 3 верстах от обители, пустынную келью. Когда позволяли силы, он в ночное время ходил по лесу и на память совершал «правило 12 псалмов», с восходом солнца возвращался в келью. Не раз в ночное время в лесу Н. встречался с медведями, но те не нападали на него. В уединении он подвергался и бесовским искушениям.

В Тамбовском и Нижегородском крае Н. попечительствовал жен. общежительным мон-рям. Еп. Тамбовский и Шацкий *Феофил (Раев)* рекомендовал Н. Екатеринославскому еп. *Платону (Любарскому)* на настоятельство в одном из мон-рей его епархии. Н. был «ростом великоват, волосом светло-рус, лицом чист, сухошав, глаза серые, борода невелика». Он 6 лет носил одни и те же саногги, ходил практически в рубище.

Н. похоронен у алтаря теплой ц. в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник», близ могилы духовника иеросхим. Варлаама. Над погребением Н. был установлен памятник со стихотворной эпитафией. Его сменил черный мраморный крест с распятием на постаменте красно-бурого гранита (уни-

чтожен в советское время). В пустыньке поселился иером. Агафодор.

О почитании Н. свидетельствовали свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, писавший, что старец славился «духовными познаниями и опытностью» (Посещение Валаамского мон-ря // *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Соч. М., 1993. Т. 1. С. 435); прп. *Александра Дивеевская (Мельгунова)* (Житие прп. Александры, первоначальницы Дивеевской. Дивеево, 2001. С. 16); буд. оптинские старцы прп. *Антоний (Путилов)* и его брат прп. *Моисей (Путилов)*, к-рый обращался к нему за духовным советом (Житие прп. схиархим. Моисея Путилова. Козельск, 1992. С. 215); игум. Антоний (Бочков), А. Н. *Муравьев*, по-



Прп. Назарий Валаамский.  
Портрет. 2-я пол. XIX в.  
(РГБ ОР. Ф. 213. К. 113. Ед. хр. 12)

сетивший его могилу. Известны стихи «Жизнь и похождение Валаамского игумена Назария», «Плач горножалостного сердца рыдания в день скончания игумена Назария» с «Прибавлением» (1828). При игум. *Дамаскине (Копылове)* напротив пустынной кельи Н., среди дубов и кедров, был поставлен каменный крест из черного гранита в память его пустынных подвигов.

В 1885 г. было издано жизнеописание старца с его духовными наставлениями. Наставления были разделены по темам: о любви Божией, о монашестве, о пребывании в келье и об исхождении из нее, о тпеславии, о причащении Божественных Св. Таин, о воздержании, о молитве келейной, о молитве в церкви, об осуждении, о трапезе.

Поучениям Н. свойственны образность, живой народный язык: «Как кастрюлька-то кипит на огне, никакое насекомое не может в горячую

попасть; а как остынет, — и мухи, и всякая гадина повалится: так и наше сердце, аще горит к Богу, чисто от страсти и помыслов... О человеке, аще хоцещи спастися... — уточни плоть свою и укуси похоть». «Я себя так чувствую, что пред всеми я должен и всем виноват: можно ли после сего на кого оскорбиться? И трех и четырех любим очень — какая это малость, безделица! Лучше всех на свете любить. У меня любезная простота: всем отверсты сердечные врата».

Н. непрестанно упражнялся в безмолвной молитве: «Изобразить не могу, сколько мы счастливы, что сии пять слов удостоились говорить; что за радость! Господи Иисусе Христе, помилуй мя грешного». С помощью Иисусовой молитвы он отгонял от себя «трех сестриц»: «уныние, скуку, печаль». Творить ее Н. предлагал и в тех случаях, когда оказывалось непонятным церковное богослужение. «Аще тоска придет, якобы Бог оставил», Н. рекомендовал читать Пс 90. «Когда придет вам горячий дух молиться много, то немного молитесь и четки от себя положите: а когда леность, тогда-то подлинно до поту молиться полезно». «От большого Господь требует только молитвы со смирением, с терпением, с благодарением... Когда не покорится, не смирится человек, то Промысл, или наказание Божие. Предаст его на искушение... Нет на земле тяжелее неблагодарного человека». Н. подробно описывал «благомыслие» перед причастием: «Рассуждай, что ты причащаешься неизглаголанному таинству из тайнств, сладости из всех сладостей, и святости из всех святостей, от которого ты и сам делаешься святым».

Путь от прилога к пленению-страсти Н. описывал в категориях возраста человека — от младенца, к-рый «только тебя беспокоит, а повредить не может», до мужа, к-рый «может тебя убить и до смерти». Н. призывал искоренять из души прежде всего гордость и отчаяние, а из влпсных искушений — «лесть» от «красоты лица» и пьянство. Удерживать себя от осуждения ближнего следует хотя бы потому, что «един есть Судия всех — Сын Божий», «за свои грехи, а не за чужие, воздастся ответ»: «...да не будешь аки баня, которая всех нечистоту обличает и отъемлет, а сама всегда остается нечистоты полна». «Не осуждать, а молиться, плакать и рыдать о падающих,



радоваться же о восстающем от падения и спасающемся, дабы и самому от праведного Судии Страшным судом не осудиться». Н. призывал переходить от самоукорения к самопознанию и далее к умиленню и кротости. «Грешники, пока не призвали Сладчайшего Иисуса, пребывают грешниками, а как призвали, — уже не грешники... И даждь мне, Господи, чтоб я так Тебе прилеплен был, как дитя к своей матери, — при наказании не оскорблялся и при награждении не возвышался».

На трапезе Н. советовал беречься не только от пресыщения, но и от насыщения, особенно вкусной снедью, не вкушать перед литургией и после обеда «иметь пищу во устах молитвою растворенную». Следовало избегать и долгого сна: «Ангел приставник твой возбудит тебя скоро». Монашествующим по благословению духовника он рекомендовал однократную трапезу после захода солнца. Н. считал, что «всякая злая дьявольская страсть в человеке рождается скрытно... более от невозддержания и пресыщения чрева».

Он объяснял, что «быть иноком — сие значит: ветхое оставить и соделать себя новым... иное думай, иное говори, инако смотри, инако ходи, инако делай». «Монах значит уединен... Чернец — черное платье, траур по душе, день и ночь должно плакать». «Инок непременно должен быть делатель всех Заповедей Господних, подражатель чину и устроению бестелесных, познаватель Бога, и всей любви к Нему и ближнему». «Если и ты желаешь приобрести Небесное Царство, то претерпевай и ты нужды, наложи на свою выю иго работы Христовой; оно бременит тело, а душу восхищает на небеса». «Кто желает... вечность получить, тот должен непременно познать любовь Божию к нам, и любовь свою к Богу... сколько мы чувствуем неудовольствий, не имея любви к Нему; сколько без нее обуреваемся волнами бедствий и страждем... мы бегам Его, но Он нас ищет и призывает к Себе... (Мф 11. 28)».

Итог своих поучений Н. выразил в 9 пунктах: проходить послушание с отвержением своей воли; иметь «чистую и откровенную» совесть; возносить усердную молитву со смирением, с трезвением и памятью смерти; иметь «дело в руках, молитву в устах, очи в слезах, ум весь в богомыслии»; ничего не предпри-

нимать без благословения, к-рое дает благодать Божию; хранить душевное и телесное безмолвие; «о себе рассуждать, себя осуждать — т. е. свои дела, слова и помышления»; любить нищету и нестяжание как многоценное сокровище; почитать бесчестье — за честь, хулу — за хвалу, обиду — за награждение, всякое искушение и злострадание — за воздаяние.

В 1988 г. имя Н. было включено в Собор Тамбовских святых (пам. 22 февр.). Накануне 15-летия возобновления монашеской жизни на Валааме определением Синода от 11 мая 2004 г. имя Н. было внесено в Собор Валаамских святых, 7 июня был отслужен 1-й молебен новопрославленному святому в Преображенском соборе мон-ря.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 73. Д. 121. 1792 г.

Ист.: Старческое наставление о. Назария, игум. Валаамского, с кратким сказанием о его жизни и подвигах. М., 1853. СПб., 1885, 1912. М., 1996; Записки о. Феофана, архим. Кирилло-Новозерского мон-ря / Публ.: свящ. М. Морозкин // Стражник. 1862. № 2. С. 33–58.

Изд.: Добротолюбие, или Слова и главизны священного грешника, соборный от писаний святых и богодухновенных отец, в нем же нравственным по деянию и умозрению добромудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает: Иер. с греч.: В 4 ч. М., 1793–1794; 1822, 1840, 1851, 1857, 1902; Репр. изд.: Славянское Добротолюбие Паисия (Величковского). Бухарест, 1990. Тутасев, 2000. М., 2001, 2008, 2010.

Лит.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847; Авель (Ванюков), иером. Краткая духовная лестница, возводящая христианина к любви Божией. М., 1848; он же. Общежительная Саровская пуст. и ее достопамятные иноки. М., 1853, 1884; Иванов П. Замечательное обращение из раскола в Православие крестьянина Ксенофонта, в схиме Кириака // Странник. 1862. № 2. Отд. 1. С. 59–87; Пустынька игум. Назария на Валааме и священные ее окрестности. СПб., 1890; Очерк из истории Американской Правосл. духовной миссии (Кадьякской миссии 1794–1837 гг.). СПб., 1894; Благодатный М., свящ. Архиперей Астраханской епархии за 300 лет ее существования: 1602–1902 гг. Астрахань, 1902. С. 55–62; Саровская пуст. и подвижники, в ней обитавшие. М., 1904; Титлинов Б. В. Гавриил Петров, митр. Повгородский и С.-Петербургский. Пг., 1916; Спиридонов А. М., Яровой О. А. Валаам: От ап. Андрея до игум. Иннокентия. М., 1991; Петрова Т. В. Наставление монахам валаамского игум. Назария // Православие и рус. нар. культура. М., 1993. Кн. 1. С. 184–199; Гавриил (Петров), митр. Вопросы веку Просвещения. М., 2000; Онуфрий (Маханов), иеродиак. Отец рус. монашества: Жизнеописание Назария, игум. Валаамского // ДСобес. 2001. № 3. С. 26–68; он же. Причал молитв уединенных. СПб., 2005; Валаамский патерик. М., 2003. Т. 2; Климент (Капанин), митр. РПЦ на Аляске до 1917 г. М., 2009; Степашкин В. А. Прп. Назарий Валаамский, подвижник Саровской пуст. Саров, 2009; Валаамский мон-рь и его подвижники / Авт.-сост.: свящ. А. Берташ. СПб., 2011<sup>5</sup>.

Прот. Александр Берташ

**Иконография.** Сохранившиеся портретные и иконописные изображения Н. немногочисленны. Неизвестно, где был создан прижизненный оригинал его портретов — в Сарове или на Валааме, но, судя по их иконографическому сходству и воспроизведению характерных особенностей внешности Н., такой портрет-протограф существовал.

Два живописных изображения Н. 1-й четв. XIX в. являются уникальными па-



Прп. Назарий Валаамский.  
Портрет. 1-я четв. XIX в.  
(Музей Православной Церкви  
в Куопио, Финляндия)

мятниками портретной коллекции, вывезенной в 1940 г. вместе с др. художественным наследием из Валаамского мон-ря в Финляндию. Одно из них, меньшее по размерам, входит в состав портретной галереи валаамских игуменов в доме настоятеля Нововалаамского мон-ря (вероятно, серия начала формироваться в 1-й пол. XIX в., причем художники ориентировались на размеры портрета Н.; по словам писателя Б. К. Зайцева, «длинный ряд портретов игуменских, начиная с Назария, украшают соседнюю с гостиницей комнату заседаний монастырского совета» — Зайцев Б. К. Валаам. Таллин, 1936. С. 47). Др. портрет хранится в собрании Музея Православной Церкви в Куопио. Портреты упомянуты в описях Валаамского мон-ря 1912 г. (отд. 2, кн. 4), 1942 г. (АФВМ. Го: 6/4. Л. 238 об. — 239; Bd: 15. Л. 44 об.). Оба портрета близки по времени создания и по иконографии: Н. написан вполборота влево в темной рясе и невысоком клобуке, к-рый немного сужается сверху. На развернутом свитке в правой руке преподобного — цитата из его наставлений: «Смирение утверждение; терпение ограждение; любовь покров; а где любовь, там и Бог; где же Бог, там и вся благая». Положение свитка и жест рук подвижника различны: на монастырском портрете он держит в левой руке игуменский посох, на музейном — перстом левой руки указывает на раскрытый вверх лист с по-



учением, его взгляд направлен к зрителю. Переданы персональные черты: глубоко посаженные глаза, характерные морщины возле переносицы, орлиный нос, большая окладистая с проседью борода (на монастырском портрете внизу раздвоен), из-под клобука видны 2 длинные пряди волос. На обоих портретах фоном служит лесной пейзаж с пустыньской старца (изображения пустыньки см., напр.: АФВМ. Bd: 15. Л. 45; Собрание видов местностей о-ва Валаама, рисованных с натуры худож. П. И. Балашовым, изд. усердием валаамского настоятеля игум. Дамаскина с братнею. [СПб., 1863]. № 16 (литография с тоном); один из экземпляров альбома — в собрании Нововалаамского мон-ря в Финляндии). Портрет из музея в Куопио более профессиональный по художественному исполнению, близок к академической традиции. Не исключено, что до наших дней дошли оригинал и творческая копия с него, однако стилистика музейного портрета не позволяет датировать его раньше того времени, когда Н. уже был уволен с должности настоятеля и вернулся в Саров. Именно этот портрет воспроизводили на гравюрах и литографиях в посвященных обители изданиях (см., напр.: Валаамский мон-рь. СПб., 1864; Валаамский мон-рь и его подвижники. СПб., 1889<sup>2</sup>; Старческое наставление о. Назария. 1912). Живописный портрет Н. украшал интерьер его уединенной кельи в пустынке: «изнеможенное лицо с зоркими глазами» (Немирович-Данченко В. И. Наши мон-ри: Очерки и рассказы. СПб., 1904<sup>5</sup>. С. 68 (Валаам); Валаамский патерик. Сортавала; М., 2003. Т. 2. С. 5). По видимому, изображения игумена-возновителя не раз повторяли на Валааме вплоть до нач. XX в.; напр., заказ на портреты игум. Дамаскина (Кононова) и Н. поступил от эконома архиерейского дома Перми в 1914 г. (АФВМ. Ва: 1. Тетрадь «Живописная 1914 г.». № 234. Л. 3).

С художественной культурой Саровской Успенской пуст. связано появление гравированных и литографированных портретов Н., восходящих к неизвестному, очевидно утраченному, живописному произведению. По облику и чертам лица подвижника подписание гравюра А. Г. Афанасьева (ок. 1853, из собрания П. С. Уваровой, ГИМ), выполненная преимущественно пунктиром, из саровского цикла портретов настоятелей и подвижников (первоначально серия существовала в виде отдельных листов и иллюстраций в кн.: Амель (Ванюков), иером. Общежительная Саровская пуст. и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1853; неоднократно переиздавалась) почти совпадает с валаамскими изображениями Н. На ней и на копийной литографии 1870 г. из мастерской А. В. Морозова (ЦМиАР) запечат-



Прп. Назарий Валаамский.  
Гравюра А. Г. Афанасьева.  
Ок. 1853 г.

лен узнаваемый облик Н., но без изображения рук и к.-л. деталей (кроме воскрилий клобука).

Возможно, саровским художником или на основе саровских изображений во 2-й пол. XIX в. был написан небольшой, упрощенный по живописи портрет Н. из собрания Оптиной пуст. (РГБ ОР. Ф. 213. К. 113. Ед. хр. 12). На нем старец представлен в овале с перспективной рамкой на условном фоне, погрудно, вполоборота влево, в том же облачении; борода немного короче, чем на эстампах. В 1831 г. прп. Антоний (Путилов) в письме из Оптиной пуст. просил своего брата иером. Исаию (Путилова) заказать портреты 4 великих саровских старцев — строителя Исаии I и Н., преподобных Марка и Серафима («...всех в малом виде на одной картине величиною не более в аршин или в аршин с четвертью...» — Степашкин. 2009. С. 89–90).

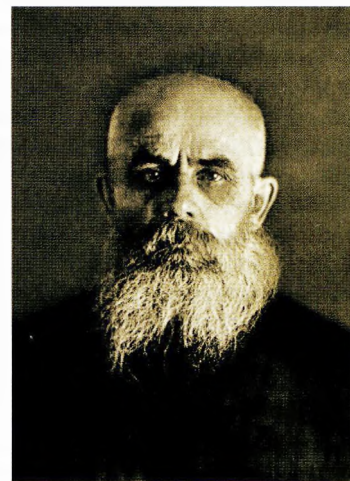
В наст. время иконы Н. создаются, как правило, с использованием его живописных портретов. Преподобного нишут в монашеской мантии и в клобуке, в руках — игуменский посох или свиток, иногда четки. Один из изводов — Н. с Валаамским мон-рем в руке (Пресображенский собор Валаамского мон-ря). Иконы святого встречаются в основном в храмах Валаама, Тамбовской и Нижегородской епархий. Примерами совр. иконографии Н. являются его образ возле окна на юж. стене в росписи ц. прп. Серафима Саровского в Саровской Успенской пуст. (2003, бригада мастеров под рук. Я. В. Рылло), икона из местного ряда иконостаса того же храма (2003, мастерская «Палехский иконостас»), стенопись саровской ц. преподобных Зосимы и Савватия Соловешских и икона из этого храма (2011–2012, нижегородская мастерская «Ковчег» под рук. А. В. Анциферова и саровские мастера). Помимо единоличных икон и изображений в составе избранных и местных святых образ

Н. включают в композиции «Собор Нижегородских святых» (2008, кафедральный собор блгв. кн. Александра Невского в П. Новгороде), «Собор Тамбовских святых» (кон. XX в., кафедральный Преображенский собор в Тамбове), «Собор Валаамских святых» (подворье Валаамского мон-ря в Москве).

Лит.: Старческое наставление о. Назария, игум. Валаамского, с кратким сказанием о его жизни и подвигах. М., 1853. СПб., 1912; Ровинский. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1335; он же. Словарь гравированных портретов. Стб. 37. № 60; Зеленина Я. Э. Особенности монастырского портрета (на примере изображений настоятелей и подвижников Саровской пуст.) // Возрождение правосл. мон-рей и будущее России: Мат-лы 3-й Всерос. науч.-богосл. конф. «Наследие прп. Серафима Саровского и судьбы России». Серг. П. — Саров — Дивеево, 28 июня — 1 июля 2006 г. Н. Новг., 2007. С. 199–208; она же. От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. С. 70–71, 73, 77, 80. Ил. 39, 40; она же. Портреты прп. Назария и валаамских игуменов в собр. Ново-Валаамского мон-ря в Финляндии // Наследие прп. Серафима Саровского и будущее России: Мат-лы 6-й ежег. Всерос. науч.-богосл. конф. С.-Петербург — Саров — Дивеево, 25–28 июня 2009 г. Н. Новг., 2012. С. 269–282; она же. О саровских худож. традициях // «Российские державы славы и ограждение»: Прп. Серафим Саровский в ист.-культ. и худож. наследии России: Альбом / Ред.-сост.: Н. Н. Чугреева. М., 2015. С. 64–81. Кат. 11, 45; Степашкин В. А. Прп. Назарий Валаамский, подвижник Саровской пуст. [Н. Новг.], 2009; Сокровища Валаамского мон-ря / Ред.: архим. Сергий (Ряполовн). [Хельсинки.] 2013. С. 122, 124–129.

Я. Э. Зеленина

**НАЗАРИЙ** Степанович Грибков (22(14).10.1879, дер. Огрызково Егорьевского у. Рязанской губ.—



Сщмч. Назарий Грибков.  
Фотография. 1937 г.

11.12.1937, полигон Бутово Московской обл.), сщмч. (пам. 26 нояб., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников



и исповедников Церкви Русской), прот. Из крестьянской семьи. Учился в Хлудовском народном уч-ще в Егорьевске. Во время учебы стал петь в хоре мальчиков в церкви, обнаружив значительные певч. дарования. С 1899 г. служил псаломщиком в разных церквях. В 1906 г. назначен псаломщиком к Успенскому собору Егорьевска. В 1916 г. рукоположен Михайловским еп. *Амвросием (Смирновым)* во диакона к егорьевскому Успенскому собору, в 1919 г. Рязанским и Зарайским архиеп. *Иоанном (Смирновым)* — во иерея к Богородице-Рождественской ц. с. Берёзовка Рязанской губ. Затем служил священником в с. Починки Егорьевского у., в 1928 г. был возведен в сан протоиерея. В 1929 г. Орехово-Зуевский еп. *Питирим (Крылов; вносл. архиепископ)* назначил его настоятелем храма вмц. Параскевы Пятницы в с. Туголес Дмитровского р-на Московской обл. Н. был награжден набедренником (1921), скуфьей (1923), камилавкой (1923), наперсным крестом (1926).

23 марта 1931 г. Н. был арестован по одному следственному делу с др. священником Пятницкого храма Иоанном Боголеповым, с председателем церковного совета И. Л. Палкратовым, с дочерью диакона А. С. Яблонской и со «странницей» Варварой Крюковой. На допросе отказался признать себя виновным: «Проповеди я говорил, но не касался советской власти и ее мероприятий. В предъявленном мне обвинении виновным себя не признаю, так как антисоветской агитации я не вел и с крестьянами на политические темы не беседовал». 10 апр. 1931 г. Н. был приговорен Особой тройкой Полномочного представительства ОГПУ в Московской обл. к 5 годам ссылки в Казахстан. Отбывал срок ссылки в Алма-Ате и в Актюбинске, работал бухгалтером. Весной 1936 г. вернулся из ссылки в с. Туголес и вновь стал служить в Пятницком храме. 28 нояб. 1937 г. Н. был арестован по обвинению в антисоветской агитации и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. Проходил по одному следственному делу с прот. сщмч. *Георгием Колоколовым* и псаломщиком мч. *Петром Царапкиным*. Виновным себя не признал. Был расстрелян на полигоне Бутово по приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 5 дек. 1937 г. и погребен в безвестной общей могиле.

Прославлен в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 8357. П. 558379; Архив МП. Послужной список. Лит.: Маттиролог «Бутово». С. 90; *Дамаскин*. Кн. 6. С. 400–417; ЖИИР. Ноябрь. С. 242–258.

*Архим. Дамаскин (Орловский)*

**НАЗА́РИЙ** (Блинов Николай Михайлович; 24.01.1852, Камско-Воткинский завод Сарапульского у. Вятской губ. (ныне г. Воткинск, Удмуртия) — 18.06.1930, Тобольск), архиеп. Тобольский и Сибирский. Род. в семье надворного советника Михаила Васильевича Блинова. Его дед прот. Василий Егорович Блинов, настоятель Благовещенского собора Камско-Воткинского завода, за свои заслуги был удостоен прав потомственного дворянства. В 1870 г. Николай Блинов окончил 1-ю классическую гимназию в С.-Петербурге и поступил в С.-Петербургский ун-т. Окончил 2 курса юридического факультета, но в 1872 г. оставил учебу в ун-те и был принят в военное Константиновское уч-ще в С.-Петербурге. В 1875 г. окончил уч-ще и был зачислен офицером в лейб-гвардии Егерский полк. Участвовал в русско-тур. войне 1877–1878 гг., за мужество и храбрость во время боевых действий награжден орденами св. Анны 4-й степени и св. Станислава 3-й степени. С 1884 г. служил воспитателем кадетского корпуса им. графа Аракчеева в Н. Новгороде. 1 сент. 1887 г. по рапорту с прошением об отставке уволен с военной службы в чине подполковника (по др. данным, полковника).

7 окт. того же года принят в число братии *Киево-Печерской лавры* с определением на послушание в канцелярию Духовного Собора. С 1888 г. одновременно занимался корректурой издаваемых лаврой книг. В 1888 г. (по др. данным, в 1889) назначен помощником управляющего лаврской типографией. С 1 июля 1890 г. исполнял обязанности правителя канцелярии Духовного Собора. 4 авг. 1890 г. в ц. во имя прп. Антония Печерского в Ближних пещерах принял монашеский постриг с именем Назарий. 3 мая 1892 г. рукоположен во диакона, 10 мая того же года назначен правителем канцелярии Духовного Собора. 16 мая 1893 г. рукоположен во иерея. В 1896 г. назначен управляющим лаврской типографией, занимался ее техническим усовершенст-

вованием. 1 июня 1898 г. стал членом Духовного Собора лавры. Состоял членом комиссии по реставрации Великой Успенской ц. Был ответственным за изготовление для лавры большого колокола на колокольно-литейном заводе П. Н. Финляндского в Москве и присутствовал в 1898 г. при его отливке. Был председателем комиссии по проверке потного обихода лавры. В 1901 г. возведен в сан архимандрита. С 1903 г. состоял екселеиархом лавры. В февр.–апр. 1906 г. совершил паломничество на Св. землю, Афон и в г. Бари (Италия) к мощам свт. Николая Чудотворца. В апр. 1909 г. избран почетным членом Киевского епархиального училищного совета. В том же году стал сверхштатным членом Киевской духовной консистории. По назначению Синода в июле 1909 г. участвовал как делегат с правом решающего голоса в работе I Всероссийского съезда монашествующих в *Троице-Сергиевой лавре*. Был награжден набедренником (1893), наперсным крестом (1898), орденами св. Анны 3-й степени (1904) и 2-й степени (1905).

Указом Синода от 31 дек. 1909 г. назначен 4-м викарным епископом Киевской епархии на новооткрытую Черкасскую кафедру. Архиерейскую хиротонию 31 янв. 1910 г. совершили митрополиты С.-Петербургский *Антоний (Вадковский)*, Киевский *Флавиан (Городецкий)*, Московский сщмч. *Владимир (Богоявленский)* и др. архиереи. Н. пребывал в Киеве и являлся наместником *киевского Выдубицкого во имя архангела Михаила мужского монастыря*. С 17 окт. 1910 г. 3-й викарий Киевской епархии. Награждался орденами св. Владимира 3-й степени (1911) и св. Анны 1-й степени (1913). В годы первой мировой войны Н. принимал в общ. на постой беженцев и военные формирования, вместе с военным ведомством устроил в монастырской гостинице лазарет на 450 коек. Участвовал в работе *Всеукраинского православного церковного Собора*, на 1-й соборной сессии в янв. 1918 г. был избран председателем хозяйственного отдела.

В дек. 1918 г. решением командующего войсками Украинской народной республики С. В. Петлюры были арестованы Киевский митр. Антоний (Храповицкий) и викарный Чигиринский еп. сщмч. *Никодим (Кротков)*, а также прекращена деятель-



ность органов управления Украинской Церкви — Высшего Церковного Совета и Собора епископов. В этих обстоятельствах 12 янв. 1919 г. Контора Собора епископов всея Украины во главе с Кременецким еп. *Диономисием* (Валединским; впол. митрополит) поручила Н. временное управление Киевской епархией. В февр. того же года в Киеве была установлена советская власть. В ночь на 7 марта Н. был арестован, но 8 марта освобожден. Тогда же прекратила свою деятельность Киевская духовная консистория, а все ее денежные вклады были конфискованы, началась реквизиция земель и имущества монастырей. Киево-Выдубицкий монастырь удалось сохранить путем организации братии в сельскохозяйственную и ремесленную коммуну, в к-рой Н. числился писарем. Монашествующие были зарегистрированы как приходская Георгиевская община, в ведение к-рой перешли монастырские храмы. Как управляющему Киевской епархией Н. приходилось противостоять автокефалистам, учрежденным 17 апр. 1919 г. *Всеукраинскую православную церковную раду* (ВПЦР). Сторонники рады при поддержке местных советских властей заняли в Киеве нек-рые храмы, в т. ч. древний Софийский собор, где без благословения и вопреки предупреждениям Н. совершались богослужения на укр. языке. В связи со сложной ситуацией 23 мая 1919 г. Н. подал рапорт на имя патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* с просьбой благословить возобновление деятельности Конторы Собора епископов всея Украины в составе викариев Киевской епархии и 4 июля того же года получил такое благословение. В нач. июля Н. вместе с викариями епископами Уманским *Димитрием* (Вербицким) и Киевским *Василием* (Богданевским; впол. архиепископ) провел переговоры с лидером автокефалистов прот. *Василием Липковским*, который не внял увещаниям повиноваться законной церковной власти и заявил о готовности пойти на открытый раскол. В авг. 1919 г. Киев был занят войсками ген. А. Н. Деникина, а 7 сент. в город вернулся митр. Антоний (Храновицкий), к-рому Н. передал управление епархией. 10 сент. того же года митр. Антоний запретил в священнослужении священников — членов ВПЦР и добился возвращения захваченных автокефалистами

храмов. 17 нояб. митр. Антоний был вынужден покинуть Киев, вновь занятый в дек. 1919 г. частями Красной Армии, а затем навсегда уехал с Украины в связи с установлением советской власти. Временное управление митрополией было вновь поручено Н. Органы советской власти вернули автокефалистам храмы в Киеве. В февр. 1920 г. Киевский епархиальный совет постановил запретить в священнослужении всех клириков — членов ВПЦР, однако после переговоров с автокефалистами в марте того же года Н. снял с них все прещения, надеясь на прекращение смуты. Однако после попытки сторонников Липковского вытеснить при поддержке властей из Малой Софии (трапезная ц. при Софийском соборе) общину РПЦ Киевский епархиальный совет предложил возобновить прещения. 30 апр. 1920 г. Н. запретил в служении ряд автокефалистских священников во главе с Липковским. В ответ 5 мая, перед занятием Киева на короткое время польск. войсками и отрядами Петлюры, ВПЦР провозгласила Украинскую автокефальную православную церковь (УАПЦ) под своим руководством.

После окончательного утверждения в Киеве советской власти летом 1920 г. положение РПЦ там еще более осложнилось. 28 июля Киевский губревком отказал в регистрации устава Киевского епархиального совета, а в авг. епархиальный совет был распущен, что дезорганизовало церковное управление. 28 сент. Н. просил Киевский губревком о восстановлении совета, но получил отказ. Вместо епархиального совета он организовал епархиальную канцелярию под своим руководством, к-рая имела существенно меньшие полномочия и более узкий состав. 22 дек. 1920 г. Н. докладывал патриарху *Тихону* о нормализации церковной жизни епархии. Однако в ответ патриарх заявил о необходимости создания в Киеве общекр. церковного управления. В февр. 1921 г. в Киеве был образован Собор (также именовался как синод) епископов Украины, в состав к-рого вошел и Н. Собор епископов принял ряд резолюций по поводу «отпадных от единства со Святейшим патриархом *Тихоном*». Опираясь на эти постановления, 25 марта 1921 г. Н. подписал указ о лишении Липковского священнического сана. 14 июля того же года

Н. подписал обращение Собора епископов Украины с призывом не признавать решений автокефалистского «Украинского церковного собора Киевицины». Н. управлял епархией до прибытия 26 авг. 1921 г. в Киев патриаршего экзарха митр. *Михаила* (Ермакова). В сент. Н. был направлен к поддерживавшему связи с УАПЦ Полтавскому архиеп. *Парфению* (Левицкому) с патриаршим посланием, в к-ром архиепископ призывал отмежеваться от автокефалистов. После этого архиеп. Парфений прекратил отношения с раскольниками и отказался участвовать в «епископской хиротонии» их лидера (в результате автокефалисты были вынуждены прибегнуть к антиканоническому самосвятскому «соборно-мирянскому рукоположению» Липковского в «архиепископа-митрополита Киевского и всея Украины»). В нач. окт. 1921 г. Н. был перемещен на новоучрежденную Радомысльскую викариальную кафедру Киевской епархии.

Н. не признал *обновленчества* и в кон. 1922 или нач. 1923 г. был уволен на покой постановлением обновленческого *Высшего церковного управления*. 25 янв. 1923 г. обновленцы назначили на Радомысльскую кафедру прот. Александра Раевского. Н. не согласился с увольнением и не признал прибывшего на Киевскую кафедру обновленческого «митрополита» *Тихона* (Василевского). Митр. Михаил (Ермаков) в тайном завещательном распоряжении от 22 янв. 1923 г. о передаче управления Киевской епархией на случай своего устраниения от должности указал Н. 6-м в списке преемников среди киевских викариев. 5 февр. митр. Михаил был арестован, а в ночь на 23 марта органами ГПУ был задержан и Н. (по др. данным, он был арестован в ночь на 4 апр. 1923 одновременно с епископами *Димитрием* (Вербицким; впол. архиепископ), *Василием* (Богданевским), архим. *Ермогеном* (Голубевым; впол. архиепископ), свящ. А. Е. *Жураковским* и др. противниками обновленцев). Вскоре Н. был отправлен в Москву, где содержался в Бутырской тюрьме. В мае того же года был освобожден по решению Комиссии НКВД по адм. высылкам, вернулся в Киев, однако в июне (по др. данным, в июле) был вновь выслан в Москву, где проживал в *Симоновом Новом московском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре*.



В окт. 1923 г. Н. получил от патриарха Тихона назначение на Саратовскую викарную кафедру Пензенской епархии. Выехал в Саратов, однако вскоре был вынужден оставить кафедру. Как сообщал патриарху Тихону в письме от 20 нояб. того же года еп. Иов (Рогожин), назначенный правящим Пензенским архиереем, в уездах Пензенской епархии «вряд ли дело обстоит благоприятным, если судить по приему Преосвященного Назария в г. Саратове Пензенской губ.» (РГИА. Ф. 831. Д. 218. Л. 235). По возвращении в Москву Н. был назначен настоятелем Симонова монастыря. Он отличался особой твердостью и преданностью патриарху. После издания циркуляра Наркомата юстиции от 8 дек. 1923 г., к-рым поминовение патриарха во время богослужения признавалось уголовно наказуемым деянием, Н. отдал распоряжение клирикам обители поминать патриарха Тихона «громогласно».

23 июля 1924 г. назначен правящим архиереем Tobольской епархии с возведением в сан архиепископа Tobольского и Сибирского. К 1928 г. в подчинении Н. находились викарные епископы Ялуторовский Серафим (Коровин) и Курганский Георгий (Аписимов). В нач. 1928 г. Н. ушел на покой и переехал в Москву, где вновь поселился в Симоновом монастыре. После закрытия последнего монастырского храма в мае 1929 г. Н. возвратился в Tobольск. Последние месяцы его архиерейского служения пришлось на период массового закрытия правосл. храмов. В Tobольске осталась единственная действующая кладбищенская ц. Семи отроков Эфесских, ставшая кафедральным собором. В апр. 1930 г. власти заставили немощного 78-летнего архиерея выступить с публичным заявлением в местной газете: «Ввиду того, что в Tobольском округе церквей, бывших в моем управлении, не существует, таковые ликвидировались по случаю отказа верующих, объявляя свое епархиальное управление распущенным, совершенно прекратив свои функции перемещения и назначения настоятелей приходов, и лично ухожу от управления Tobольской епархией, о чем и дается знать подведомственному духовенству» (Сов. Север. 1930. 25 апр.). Н. проживал на покое в Tobольске. Похоронен на тобольском городском Завальном кладбище с юж. стороны ц. Семи отроков Эфесских.

Соч.: Речь при паречении во еп. Черкасского // ПриблВед. 1910. № 6. С. 231.

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 139, 218; Архив СБУ. Ф. 6. Д. 38183; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263; ЦГИАК Украины. Ф. 128 (Киево-Печерская Лавра). Оп. 3 общ. Д. 1247; ЦГИАК. Ф. 130. Оп. 3. Д. 52; ГА Киевской обл. Ф. Р-3. Оп. 2. Д. 73; Архив Комитета ЗАГС Администрации г. Tobольска. Актовые книги Бюро ЗАГС г. Tobольска Уральской обл. за 1930 г. Лит.: ЦВед. 1910. № 2. С. 3; ПриблВед. 1910. № 6. С. 231, 261–263; Рус. Паломник. 1910. № 9. С. 142; Состав Свят. Правительствующего Синода и Рос. церковной иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 10–11; Уральские церк. вед. 1928. № 7/8. С. 14–15; Маниул. Русские иерархии, 1893–1965. Т. 5. С. 13–14; Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. Ч. 2. С. 1403; Акты свт. Тихона. С. 288, 292, 293, 736, 740, 741; Польский. Ч. 2. С. 90; Ретельсон Л. Трагедия Русской Церкви, 1917–1945. М., 1996. С. 546; Божье В. С. Материалы к истории церковно-религиозной жизни Челябинска 1917–1937 гг. // Челябинск неизвестный: Краевед. сб. Челябинск, 1998. Вып. 2. С. 185; Серафим (Кузнецов), иером. Первый Всерос. съезд монашествующих 1909 г.: Восп. участника. М., 1999. С. 22, 277; Казанское дворянство 1785–1917 г.: Ген. логич. слов. / Сост.: Г. А. Двоеносова. Каз., 2001. С. 97; Мат-лы по истории рус. иерархии: Статьи и док-ты. М., 2002. С. 172, 182, 197; Феодосий (Процук), митр. Обособленческое движение в Правосл. Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 62, 96, 150–151, 165, 166, 169, 170, 172, 179, 185, 257, 527; Губини. История иерархии, 2006. С. 215, 494–495, 539, 731–732, 865, 869, 875, 881–891; Биографические сведения о братии Киево-Печерской лавры, пострадавшей за Православную веру в 20 ст. / Сост.: Л. П. Рылкова. К., 2008. С. 75–78; Малоизвестные страницы церк. служения Экзарха Украины митр. Михаила (Ермакова) в 1922–1923 гг.: (По мат-лам следственного дела) / Публ.: А. Н. Сухоруков // Вестн. ИСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2009. Вып. 1(30). С. 79–122; Цысь В. В. Закрытие церквей и мечетей в Tobольском округе в период «великого перелома» // Государство, общество, Церковь в истории России XX в.: Мат-лы X Междунар. науч. конф. Иваново, 2011. Ч. 2. С. 615–621.

Н. П. Зими́на

**НАЗА́РИЙ** (Кириллов Николай Яковлевич; 4.12.1850, Новочеркасск — 22.07.1928, Одесса), митр. Курский и Обоянский. Из семьи священника. В 1873 г. окончил Донскую ДС. 19 мая 1874 г. был рукоположен во иерея и назначен священником Никольской ц. в ст-це Багаевской Черкасского окр. обл. Войска Донского, также с 4 июня того же года был законоучителем Багаевского церковноприходского училища. В 1876 г. овдовел, принял решение оставить приходскую службу и продолжить духовное образование. В том же году поступил в КДА. Окончил академию в 1880 г. со степенью кандидата богословия, получил назначение учителем лат. языка



Назарий (Кириллов), еп. Гдовский. Фотография. Между 1893 и 1897 гг.

в Екатеринодарское ДУ. С 26 июня 1881 г. служил законоучителем в реальном уч-ще и преподавал педагогику в Екатерининской жен. гимназии в Ростове-на-Дону. 1 янв. 1883 г. переведен на должность законоучителя в Новочеркасскую муж. гимназию. Одновременно был делопроизводителем Донского епархиального училищного совета и председателем совета Донского епархиального жен. уч-ща. В 1892 г. был назначен ректором Ставропольской ДС. Принял монашеский постриг с именем Назарий и был возведен в сан архимандрита.

30 сент. 1893 г. определен на кафедру епископа Кирилловского, викария Новгородской епархии. Хиротонию 24 окт. в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры возглавил С.-Петербургский и Ладожский митр. Палладий (Ряев). 13 нояб. того же года Н. был переведен на кафедру епископа Гдовского, 2-го викария С.-Петербургской епархии. Был ответственным за организацию церковно-школьного дела в С.-Петербургской епархии, являлся председателем совета епархиального братства Пресв. Богородицы, обладавшего правами епархиального училищного совета. 21 окт. 1897 г. назначен епископом Олонекским и Петрозаводским. Во время его архиерейства началось издание «Олонекских епархиальных ведомостей» (1898). 20 янв. 1901 г. Н. стал епископом Нижегородским и Арзамасским. Участвовал в освидетельствовании мощей прп. Серафима Саровского и вместе с С.-Петербургским митр. Антонием (Вадковским) и др. архипастырями возглавил в 1903 г. торжества по слу-



чаю его прославления. Во время архиерейского служения П. в Н. Новгороде было закончено строительство храма Всемилоственного Спаса, нового здания для братства во имя св. Георгия (Дом Георгиевского братства), произведен ремонт Спасского Ярмарочного собора, а у зап. входа в собор выстроена новая колокольня, освящены новопостроенные Спасо-Преображенский собор в с. Сорново и Владимирская ц. в с. Гордеевка (ныне в черте П. Новгорода). В июле 1908 г. в Киеве участвовал в IV Всероссийском миссионерском съезде, был избран там председателем противораскольнической комиссии. 6 мая 1909 г. возведен в сан архиепископа. В этом же году стал почетным членом КазДА.

13 авг. 1910 г. был назначен архиепископом Полтавским и Переяславским. При Н. в Полтаве было начато строительство Епархиального дома, были организованы миссионерские курсы, прошли съезды законоучителей, начал работу Кружок законоучителей им. Иоанна Кронштадтского. 8 марта 1913 г. был переведен на Херсонскую и Одесскую кафедру. В 1914 г. его трудами при Григориево-Бизюковом мон-ре была открыта пастырско-миссионерская семинария с 3-летним курсом обучения (принимались лица, закончившие 3 класса духовной семинарии или учительские школы и семинарии, а также диаконы и псаломщики — учителя церковноприходских школ). Во время первой мировой войны по инициативе Н. был сформирован для отправки на фронт санитарный отряд из братии Григориево-Бизюкова мон-ря. Были устроены лазареты для раненых при госпитальных церквях в Николаеве и Одессе, в Григориево-Бизюкове, Архангело-Михайловском и других монастырях, организовывались сборы пожертвований в пользу детей погибших воинов, был открыт епархиальный лазарет.

Был награжден орденами св. Анны 1-й степени и св. Владимира 3-й степени.

После Февральской революции 1917 г. Н. сразу поддержал Временное правительство, в мае того же года участвовал в торжественных мероприятиях, посвященных перенесению останков лейтенанта П. П. Шмидта и казенных вместе с ним революционных матросов с о-ва Березань в Севастополь. 28 сент. 1917 г. уволен на

покой и назначен настоятелем *Симонова Нового московского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. В 1919 г. назначен управляющим *Донской иконы Божией Матери московского мужского монастыря*. Во время кампании по вскрытию мощей присутствовал при организованном властями осмотре хранившихся в то время в Донском мон-ре мощей Виленских мучеников *Антония, Иоанна и Евстафия* и подписал соответствующий акт. В 1920 г. назначен управляющим Курской и Обоянской епархией. В том же году Н. был арестован и отправлен в Москву, но вскоре освобожден и вернулся в Курск. 23 авг. 1921 г. возведен в сан митрополита. После ареста в мае 1922 г. патриарха Московского и всея России свт. *Тихона* был уволен в авг. того же года обновленческим *Высшим церковным управлением* на покой. Пребывал в Корешной в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст. до ее закрытия властями, после чего переехал в Знаменский мон-рь в Курске. После освобождения свт. Тихона в июне 1923 г. был возвращен им к служению, однако уже в авг. того же года обратился к патриарху с просьбой уволить его на покой, ссылаясь на состояние здоровья и нежелание из-за угрозы церковного раскола противостоять обновленцам. 19 окт. того же года уволен на покой. 25 апр. 1925 г. возвращен патриаршим местоблюстителем Крутицким митр. сщмч. *Петром (Полянским)* к управлению Курской и Обоянской епархией (по др. сведениям, вернулся на Курскую кафедру в июле 1924). В апр. 1926 г. Н. подписал обращение 25 архиереев в поддержку позиции заместителя патриаршего местоблюстителя Нижегородского митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) и с осуждением организаторов *григорианского раскола*.

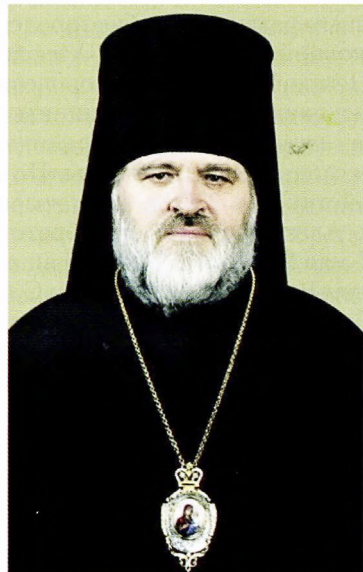
9 апр. 1927 г. был арестован, но уже 21 мая освобожден под подписку о невыезде. 8 июля того же года постановлением Особого совещания при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам ИТЛ условно. Из-за вынесенного приговора в февр. 1928 г. был вынужден уйти на покой. Переехал в Одессу, где скончался 22 июля (по др. данным — 2 июля) того же года. Был похоронен на 2-м одесском христ. кладбище. В 1987 г. останки Н. были торжественно перезахоронены в некрополе Свято-Ус-

пенского муж. мон-ря рядом с мощами др. архиереев, скончавшихся в Одессе.

Соч.: К вопросу о клятвах Антиохийского патр. Макария и Собора 1656 на знаменующихся двуперстно // МОБ. 1910. № 1. С. 37. Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263.

Лит.: Состав Свят. Правительствующего Синода и Рос. церк. иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 86–87; *Манастир*. Русские иерархи. 1893–1965. Т. 5. С. 15–18; Акты свт. Тихона. С. 166, 450, 982; *Дамаск*. Кн. 4. С. 64, 102, 103; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дётева, Н. Повг., 2003. С. 193–202; *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016. С. 385.

**НАЗАРИЙ** (Лавриненко Николай Алексеевич; род. 11.08.1952, с. Ивковцы Чигиринского р-на Кировоградской обл. УССР), еп. Кронштадтский. В 1974 г. окончил Крымский сельскохозяйственный ин-т. В 1974–1975 гг. проходил срочную военную службу. С 1978 г. работал старшим



Назари́й (Лавриненко),  
еп. Кронштадтский.  
Фотография. 2013 г.

инженером в Центральном республиканском ботаническом саду АН УССР. С 1982 г. учился в Ленинградской ДС, затем в ЛДА. В 1985 г. принял монашеский постриг с именем Назари́й. Был рукоположен во диакона, а затем во иерея. С марта 1986 г. нес послушание в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры. В нояб. 1987 г. назначен настоятелем Спасо-Преображенского собора г. Выборга. В 1988 г. окончил ЛДА. В том же году возведен в сан игумена. 1 янв. 1990 г. назначен настоятелем подворья Казанской иконы Божией Матери *Спасо-Преображенского*



*Валаамского мужского монастыря* в Ленинграде. С 1990 г. входил в состав Епархиального совета Ленинградской (с 1991 С.-Петербургской) епархии. В февр. 1991 г. в Александро-Невской лавре возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *Коневского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря*. С 1996 г. является благочинным мон-рей и подворий С.-Петербургской епархии. 27 дек. того же года назначен и. о. наместника Александро-Невской лавры. 17 апр. 1997 г. утвержден Синодом в должности наместника лавры. Принял участие в передаче гос-вом Церкви помещений мон-ря, восстановления и реставрации монастырских зданий. В 1998 г. во Всеволожском р-не Ленинградской обл. был основан лаврский скит св. ап. Андрея Первозванного с храмом св. преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. В 2002 г. создано изд-во «Невская Лавра». Н. является главным редактором общегородской церковной газ. «Вестник Александро-Невской Лавры». В историческом помещении лаврской ризницы открыт музей — древлехрамилеище Александро-Невской лавры. По ходатайству Н. в 2008 г. было возрождено Александро-Невское братство.

27 мая 2009 г. Н. был избран епископом Выборгским, викарием С.-Петербургской епархии. В тот же день состоялось его наречение в храм св. Отцов семи Вселенских Соборов. 28 мая архиерейскую хиротонию в Троицком соборе Александро-Невской лавры возгласил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. 23 нояб. 2010 г. М. назначен председателем С.-Петербургского епархиального суда. 12 марта 2013 г. Н. был присвоен титул епископа Кронштадтского.

Н. награжден орденами прп. Сергия Радонежского 3-й степени, прп. Андрея Рублёва 3-й степени, прп. Серафима Саровского 3-й и 2-й степени (2012), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2013), Святого Агнца 1-й степени (Финляндская Православная Церковь), медалями св. блгв. кн. Александра Невского, св. ап. Петра, орденом «За заслуги» 1-й степени С.-Петербургского Морского собрания (2012).

Соч.: Во имя Святого Князя: В 3 кн. СПб., 2013–2016. Кн. 1–2.

Лит.: [Наречение и хиротония архим. Назария (Лавриненко) во еп. Выборгского, викария С.-Петербургской епархии] // ЖМП. 2009. № 7. С. 42–48.

**НАЗА́РИЙ, ГЕРВА́СИЙ, ПРОТА́СИЙ И КЕЛСИЙ** [лат. Nazarius, Gervasius, Protasius, Celsus; греч. Ναζάριος, Γερβάσιος, Προτάσιος, Κέλσιος] (III–IV вв.?), мученики Медиоланские (Миланские; пам. 14 окт.; пам. греч. 14 окт.; пам. зап. 19 июня, 28 июля). Изначально мученики не были связаны между собой и представляли 2 отдельные группы: Г. и П., Н. и К.

Г. и П. стали известны благодаря обретению их мощей в Медиолане (ныне Милан, Италия) 17 июня 386 г. свт. Амвросием, еп. Медиоланским (373–397). Епископ рассказал об этом в послании к своей сестре, Марцеллине, — наиболее раннем источнике сведений о Г. и П., написанном, вероятно, через несколько дней (20 июня) после события (*Ambros. Mediol.* Ep. 22; BHL, N 3513). В письме говорится о базилике, к-рую епископ недавно построил за городскими стенами Медиолана как свою усыпальницу (еще при жизни Амвросия базилика стала называться его именем; ныне Сант-Амброджо). Жители Медиолана обратились к Амвросию с просьбой освятить эту церковь по тому же чину, что и базилику св. Апостолов у Римских ворот; епископ ответил, что это будет возможно, если он най-

из одержимых упала к тому месту, где покоились останки мучеников. Когда могилу раскопали, присутствующие увидели «нетленные кости, обильно обгаренные кровью» и, судя по их размеру поняли, что святые были необычайно высокого роста. 18 июня мощи перенесли в базилику Фаусты, где епископ и причт провели ночь в молитве — совершили вигилию и обряд возложения рук на одержимых. На следующий день (19 июня) останки Г. и П. перенесли в базилику Амвросия, где была совершена церемония погребения мощей в гробнице, к-рую епископ приготовил для себя под алтарем (о хронологии событий см.: *Delehaye H. Quelques dates du Martyrologe Hiéronymien* // *AnBoll.* 1931. Vol. 49. P. 30–34; *Palanque J.-R. Saint Ambroise et l'Empire romain.* P., 1933. P. 515–516). Во время торжественной процессии произошло исцеление слепого. Далее в письме Марцеллине содержатся 2 проповеди святителя: 1-я была произнесена в базилике Амвросия, когда в нее внесли мощи, 2-я — там же на следующий день (в ней святитель полемизирует с арианами, сомневавшимися в чудотворности найденных им мощей). По словам епископа, обретение останков Г. и П. доказывает правоту православных в вопросах веры. Эти святые уже



Христос на престоле, с предстоящими мучениками Гervasием и Протасием. Мозаика конхи базилики Сант-Амброджо в Милане. XIII в., XX в.

давно пребывали в сонме мучеников, но были забыты в Медиолане; на-

ходение их мощей принесло радость «некогда бесплодной мучениками Медиоланской Церкви» (*sterilis martyribus ecclesia Mediolanensis*), которая теперь предстала как мать многих сыновей (*Ambros. Mediol.* Ep. 22. 7). Святость найденных останков подтвердилась чудесами при их перенесении: изгнанием бесов, исцелениями больных, прикоснувшихся к одежде Г. и П. (*Ibid.* 9). Старейшие жители города вспомнили, что некогда слышали имена этих мучеников и читали их надгробные надписи (*Ibid.* 12).

Сходное повествование об этих событиях приведено в «Житии Ам-





Мч. Протасий.  
Мозаика капеллы  
Сан-Витторе-ин-Чель-д'Оро  
в базилике Сант-Амброжо  
в Милане. 2-я пол. V в.

вросия», составленном, вероятно, в 422 г. секретарем святителя, диак. Павлином (о датировке Жития см.: *Palanque J.-R. La Vita Ambrosii de Paulin: Étude critique* // RSR. 1924. Т. 4. Р. 26–42, 401–420). Автор повествования более подробно описал место, где были найдены мощи Г. и П. (*Paulino. Vita di Ambrogio*. 14. R., 1975. (Vite dei Santi; Vol. 3)). В отличие от Амвросия диакон утверждал, что останки были обреты после того, как мученики явились епископу. По словам Павлина, гробница мучеников Набора и Феликса, рядом с которой были открыты мощи Г. и П., располагалась в базилике (из послания Амвросия это неясно). Поскольку Г. и П. в то время были забыты, люди, приходившие к могиле Набора и Феликса, наступали на могилу Г. и П. Найденные мощи положили на носилки и при их перенесении в базилику Амвросия слепой по имени Север прозрел, прикоснувшись к одежде святых, а бесноватые избавились от нечистых духов. Эти чудеса способствовали укреплению веры православных и посрамлению заблуждений ариан (*Paulino. Vita di Ambrogio*. 14. R., 1975).

Блж. Августин, пребывавший в то время в Медиолане, упомянул об обретении мощей Г. и П. в соч. «О гра-

де Божиим» (*Aug. De civ. Dei*. XXII 8) и в «Исповеди» (*Idem. Confess.* IX 7). По его словам, это событие произошло после божественного откровения, которого Амвросий сподобился во сне. Святители *Гавденций* († ок. 410), еп. Бриксии (ныне Брешиа, Сев. Италия) (*Gaud. Tract.* 17 // PL. 20. Col. 663), и Павлин, еп. Ноланский (*Paul. Nol. Ep.* 32. 17; *Idem. Carm.* 27), получившие реликвии мучеников Г., П. и Н. от свт. Амвросия, также приписывают нахождение их мощей божественному откровению.

Следует отметить, что в это время имп. Юстина, мать юного имп. Валентиниана II, благоволившая арианам, пыталась сместить свт. Амвросия с епископской кафедры. По мнению некоторых исследователей, история о нахождении мощей Г. и П. была искусно смоделирована Амвросием, чтобы дать отпор арианам в особо накаленный момент борьбы (*Seeck O. Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. B., 1909. Bd. 3. S. 211). Х. Э. фон Кампенхаузен считал, что интерпретация событий, связанных с обретением мощей, как божественной поддержки епископу в его противостоянии еретикам была выдвинута блж. Августином и диак. Павлином. Сам Амвросий не руководствовался какими-либо личными интересами в данном случае (*Campenhausen H., von. Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*. B.; Lpz., 1929. S. 216–217). С др. стороны, согласно существующей тогда на Западе традиции, останки святых не следовало извлекать из могил и переносить в церковь для поклонения (*Delehaye. Origines*. 1933. P. 78).

Спустя почти 10 лет после нахождения мощей Г. и П. свт. Амвросий обнаружил в Медиолане останки 2 др. мучеников — Н. и К. Это событие описал очевидец происшедшего — диак. Павлин, к-рый сообщил, что после смерти имп. Феодосия I Великого (379–395) епископ перенес в базилику св. Апостолов мощи Н., найденные им в саду за стенами Медиолана. Когда могила была открыта, все присутствующие там почувствовали благоухание. Амвросий увидел отделенную от туловища нетленную голову Н. с хорошо сохранившимися бородой и волосами и кровь мученика, к-рая была настолько свежа, словно святой пролил ее в тот же день (*Paulino. Vita di Ambrogio*. 32. R., 1975). После того как мощи Н. положили на носилки, Ам-

вросий отправился помолиться в некое место в том же саду. За ним последовали все остальные, поскольку прежде епископ не имел обыкновения молиться там. На основе этих обстоятельств Павлин сделал вывод, что епископ узнал из откровения, где находятся мощи К. Местные сторожа рассказали Амвросию, что их предки завещали им никогда не покидать сад, т. к. там спрятано величайшее сокровище. При перенесении мощей в базилику св. Апостолов некий одержимый нечистым духом стал кричать, что Амвросий мучает его. Епископ приказал бесу замолчать, сказав, что его терзает не он, а вера святых и собственная зависть, поскольку диавол видит, как люди восходят туда, откуда сам он был низвержен. Тотчас бесоватый упал на землю и не смог больше произнести ни слова (*Paulino. Vita di Ambrogio*. 33. R., 1975).

Почитание Н., Г., П. и К. довольно быстро получило распространение на Западе, а затем и на Востоке, в связи с чем возникла необходимость создать агиографические произведения, в к-рых рассказывалось бы о жизни и мученической кончине этих святых. На основе наиболее ранних источников об обретении их мощей (Послание свт. Амвросия к Марцеллине, «Житие Амвросия» диак. Павлина, «Исповедь» блж. Августина) были составлены сказания на лат. и греч. языках, где изначально Г. и П., Н. и К. не были связаны.

**Латинская агиографическая традиция** представлена многочисленными «переплетенными между собой» текстами, одни из к-рых касаются Н. и К. (BHL, N 6039–6050ab), другие — Г. и П. (BHL, N 3514–3522f). При этом не все произведения изданы (*Lanéry. 2010. P. 242*).

По мнению С. Ланери, наиболее раннее Мученичество Г. и П. (BHL, N 3514) создано между 415 и 450 гг. анонимным рим. агиографом в форме послания, авторство к-рого приписывалось свт. Амвросию (*Lanéry. 2010. P. 243*). Ф. Савио предположил, что Мученичество составлено в Равенне (*Savio F. Due lettere falsamente attribuite a S. Ambrogio* // *Nuovo bullettino di Archeologia cristiana*. R., 1897. Vol. 3. P. 153–178), другие исследователи считали, что автором письма Псевдо-Амвросия мог быть Филипп, богатый чиновник Медиолана и благодетель Церкви при 2-м епископе города — Гасе (*Rimoldi A.*





Gervais et Protasius // DHGE. 1984. T. 20. Col. 1074).

В этом произведении Г. и П. представлены как сыновья мучеников Виталия и Валерия (пам. зап. 28 апр.). Текст письма сохранился в пространной редакции (изд.: PL. 17. Col. 742–747; ActaSS. Iun. T. 3. P. 821–822) и в сокращенном варианте (изд.: *Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae sanctorum*. P., 1910<sup>2</sup>. Vol. 1. P. 605–606). Пространная редакция содержит пролог, в к-ром рассказывается история обретения мощей Г. и П., и основную часть (пропущена в краткой редакции), включающую Мученичество святых Виталия и Валерия (BHL, N 8699–8702). В некоторых рукописях (напр., Paris. lat. 5296. Fol. 64–66v, XIII в.) пролог отделен от основной части повествования, а один из вариантов Мученичества (BHL, N 3519) состоит только из него. Пролог переведен на греч. язык (BHG, N 67a; изд.: *Lubineau*. 1972. Vol. 90. P. 1–14).

В начале письма Псевдо-Амвросия рассказывается, что во время 40-дневного поста святитель, стоя на молитве, впал в забытие и увидел 2 юношей в белоснежных одеждах. Это видение повторялось дважды. В 3-й раз юноши предстали перед епископом вместе с ап. Павлом, который объяснил, что это 2 мученика Христова, к-рые 10 лет жили в Медиолане и удостоились пострадать за веру; их тела скрыты на том месте, где свт. Амвросий молится. Ап. Павел повелел извлечь из-под земли останки святых и построить церковь в их честь. На следующий день в присутствии епископов и священников из соседних городов святитель нашел под землей саркофаг (arca), в к-ром покоились тела мучеников, «будто бы только что туда положенные и издающие благоуха-

ние». В изголовье была книжица, паписанная неким Филиппом, похоро-

Мученики  
Гervasius и Protasius.  
Инициал  
из Миссала  
Филиппа Люксембургского.  
Между 1495 и 1503 гг.  
(Le Mans Bibl. Municip. 254.  
Fol. 44r)

нившим мучеников в своем доме. Далее помещено Мученичество Г. и П., согласно к-рому они были братьями-близнецами. Однажды их отец Виталий, занимавший должность «консульского воина» (*militaris consularis*), прибыл в Равенну со своим начальником Павлином, который назван «консульским судьей» (*iudex consularis*). В это время там после страшных пыток приговорили к смерти врача-христианина Урсицина (пам. зап. 13 дек., 19 июня), по происхождению лигурийца. Когда перед самой казнью Урсицина испугался, Виталий ободрил его и по-



Мученики Гervasius и Protasius.  
Миниатюра из Молитвослова  
архиеп. Арнульфа Миланского.  
Между 998 и 1018 гг.  
(Lond. Brit. Lib. Egerton. 3763. Fol. 113v)

советовал претерпеть все страдания до конца, чтобы получить уготованный ему от Бога мученический венец. Тотчас Урсицин раскаялся в минутном малодушии и призвал палача исполнить приговор. Виталий похоронил Урсицина в Равенне и не пожелал впредь служить своему начальнику. Павлин разгневался не столько на то, что Виталий отказался от должности, сколько на то, что благодаря ему христианин не отрекся от веры и не принес жертву

идолам. Судья приказал схватить Виталия, пытать его, и, если он не совершит жертвоприношение, бросить в яму, наполненную водой, и забросать камнями и землей. После того как приговор был исполнен, тело мученика достали из ямы и похоронили около Равенны. Валерия, жена Виталия и мать Г. и П., хотела забрать останки мужа в Медиолан, однако христиане Равенны и сам мученик, явившийся супруге во сне, воспрепятствовали этому. По пути домой Валерия встретила язычников, поклонявшихся богу Сильвану, к-рые пригласили ее разделить с ними жертвенную трапезу. Женщина отказалась, назвав себя христианкой, за что была жестоко избита и через 3 дня скончалась в Медиолане, куда ее принесли слуги. Г. и П. продали все родительское имущество, деньги раздали нищим и слугам, к-рых отпустили на свободу, а сами удалились в уединенное место, где 10 лет провели в молитве, посте и чтении духовных книг. На 11-й год в Медиолан пришел комит Астасий, к-рый собирался на войну против маркоманов (древнегерманское племя). Местные жрецы сказали ему, что он одержит победу, если заставит Г. и П. принести жертву. Астасий велел доставить братьев к себе, но, не добившись того, чтобы святые отступили от веры, приказал Г. бить до смерти свинцовыми бичами, а П. отрубить голову.

Наиболее раннее Мученичество Н. и К. (BHL, N 6039; *Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae sanctorum*. P., 1910<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 326–334) не связано с BHL, N 3514, хотя в нем и упоминаются Г. и П. По мнению С. Ланери, Мученичество составлено в Медиолане между 422 и 450 гг. На место создания указывают слова из пролога, где говорится, что написание рассказа о жизни Н. является прерогативой медиоланцев; Мученичество не могло появиться ранее 422 г., т. к. в нем содержатся сведения о перенесении мощей, заимствованные из «Жития Амвросия» диака Понтия, и позднее 450 г., когда оно было использовано в предисловии к тексту «Литургии Медиолана» (*Lanéry*. 2010. P. 243; *Paredi A. I prefazi ambrosiani: Contributo alla storia della liturgia latina*. Mil., 1937. P. 174). Савио считал, что Мученичество Н. и К. (BHL, N 6039) является оригиналом, а не его переработкой или ближе всего примыкает к нему по



сравнению с др. редакциями. Мученичество было написано между 411 и 521 гг. анонимным автором африкан. происхождения, к-рый бежал в Медиолан, спасаясь от нашествия варваров (*Savio F. La leggenda dei SS. Nazario e Celso. 1897. P. 19–20*). У. Дзанетти предложил датировать это Мученичество VI–VII вв., и отметил, что по своим лингвистическим особенностям оно соотносится с Мученичеством Перпетуи (BHL, N 6637), матери Н., следовательно — оба текста написаны одним автором (*Zanetti. 1979. P. 70. Not. 2. P. 71*).

Согласно Мученичеству (BHL, N 6039), Н. род. в Риме. Его отец, Африкан был иудеем из Африки, мать Перпетуя — христианкой из знатного рим. рода, крещенной самим ап. Петром. Уже в 9-летнем возрасте Н. начал задумываться, чьей религии последовать — отца или матери, и молился Богу, чтобы Тот на-



Мученичество святых Назария и Келсия. Миниатюра из «Золотой легенды» Иакова из Варавце. XIII в. (Los Angeles. Huntington Library. HM 3027. Fol. 86)

ставлял его на верный путь. Когда Н. достиг совершеннолетия и изучил различные науки, Африкан, видя, что сын превзошел др. рим. юношей знаниями, решил посвятить его в тайны иудаизма. Он попытался склонить сына принять его религию, обещая, что благодаря этому Н. займет высокое положение в Риме. Однако Н. пожелал, как и мать, стать христианином и крестился в Риме у еп. св. Липпа, преемника ап. Петра. Он стал смело проповедовать Христа и обличать заблуждения язычников. Вскоре молва о нем разнеслась по всему Риму: многие обвиняли Н., называя его разрушителем святы-



Крещение мч. Назария еп. св. Липпом. Миниатюра из «Золотой легенды» Иакова из Варавце. 1348 г. (Paris. fr. 241. Fol. 177)

лиц и врагом богов. Тогда Африкан и Перпетуя стали опасаться, что сына приговорят к пыткам и казням за открытое исповедание христианства. Н. попросил родителей дать ему часть имущества, чтобы он ушел из города, а они перестали бояться за него. Получив согласие родителей, Н. отправился по городам Италии, творя милостыню, проповедуя Евангелие, так что многие обратились ко Христу и крестились. Через 10 лет Н. пришел в Медиолан и узнал, что двое христиан — Г. и П. — заключены там в темницу по приказу правителя Италии Анулина. Н. часто посещал их, укреплял в вере и при-



Проповедь мч. Назария. Миниатюра из «Золотой легенды» Иакова из Варавце. XIV–XV вв. (Biblioth. de Bennes Métropole. 266. Fol. 184r)

зывал не бояться совершить мученический подвиг. Он также смело проповедовал Евангелие по всему Медиолану. Об этом донесли Анулина, к-рый повелел избить Н. пал-

ками и плетьюми, а затем изгнать из Медиолана. Н., возблагодарив за все Бога, отправился проповедовать в др. города Италии. Однажды ночью во сне ему явилась мать Перпетуя и призывала пойти в Галлию, чтобы и там благовествовать о Христе. Н. послушался ее совета, многих обращал в веру и крестил. Он пришел в г. Семеллий (ныне Симье, в черте Ниццы, Франция), где некая знатная женщина, уверовавшая через него во Христа, доверила Н. своего сына К. Вскоре правитель Галлии Деновай узнал, что Н. распространяет христианство по его стране. Деновай приказал схватить Н. и К., заковать их и бросить в темницу, чтобы на следующий день подвергнуть пыткам. Однако жена правителя уговорила его отпустить Н. и К. на свободу, не причинив им никакого вреда. Они пришли в г. Треверы (ныне Трир, Германия), где Н. воздвиг ораторий. Об этом стало известно викарию Корнелию, к-рый отправил письмо имп. Нерону с обвинением Н. в том, что он бесчестит богов и проповедует Христа. Тотчас Нерон послал своего лучшего воина Дента схватить Н. и привезти в Рим. Н. и К. были брошены в темницу, где им явился ангел Господень и ободрил святых. Император послал охотников в соседние горы, чтобы доставить оттуда диких зверей и натравить их на Н. и К. Однако звери, устремившись в сад, где находился Нерон со своей свитой, растерзали множество его приближенных, а др. искусили. Император спасся бегством во дворец и в течение мн. дней пролежал в постели, израненный животными. Потом он вызвал к себе Н. и К. и принуждал их принести жертвы идолам, на что Н. смело возражал императору, порицал языческих богов и проповедовал истинную христ. веру. Нерон приказал воинам привести Н. к идолам и заставить его вкушать жертвенное мясо. Н. попросил воинов отступить от него в сторону, воздел руки к небу и помолился Богу, после чего идолы рухнули. Узнав об этом, император заключил Н. и К. в темницу, а на следующий день рано утром приказал морякам посадить Н. и К. на корабль, отвезти в открытое море и утопить. Когда святых выбросили за борт, произошло чудо: их окружил свет в виде облака, море успокоилось, и Н. и К. поплыли по нему как по суше. В то же время вокруг корабля поднялись сильные



волны, подули ветры, к-рые разломали все снасти, и судно начало топуть. Видя неминуемую гибель, моряки обратились к Н. и К. с просьбой помочь им и в случае спасения обещали уверовать во Христа. По молитве Н. корабль прибыл в г. Генуя, там святой наставил моряков в христ. учении, после чего вместе с К. он отправился проповедовать Евангелие и снова пришел в Медиолан. Там Н. посетил в темнице Г. и П. Об этом доложили Анулину, к-рый приказал изгнать Н. из города; К. был отдан на воспитание некой женщине-христианке. Анулин оповестил Нерона о том, что Н. жив и продолжает обращать в христианство жителей Италии. Император велел Анулину отрубить святым головы и оставить их тела без погребения на съедение псам. Незадолго до казни Н. пришел в Рим и увидел отца, к-рый стал христианином после того, как во сне ему явился ап. Петр. Затем Н. вернулся в Медиолан, Анулин вызвал его и К. на суд. После этого святых вывели за стены Медиолана к Римским воротам, в место, называемое «Три стены» (Tres muros или tres muros — «Три тутовых дерева»), и обезглавили. Мученики явились некоему христианину Кератию, велели похоронить их останки и исцелили его дочь от паралича. В конце Мученичества приводится рассказ об обретении мощей Н. свт. Амвросием, изложенный, как отметил Дзанетти, в отличие от др. редакций, на основании «Жития Амвросия» (Zanetti. 1979. P. 72). При этом в тексте говорится, что место, где поконились останки К., осталось неизвестным (Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae sanctorum. P., 1910<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 334).

В Италии наибольшее распространение получили 2 лат. редакции Мученичества: BHL, N 3514 с рассказом о Г. и П. и BHL, N 6039, повествующая о Н. и К. Во франкских землях наряду с Мученичеством BHL, N 6039 бытовал др. вариант сказания о Н. и К. — BHL, N 6043 (Lanéry. 2010. P. 269–280), которому соответствует Мученичество Г. и П. — BHL, N 3516. Несмотря на то что редакция BHL, N 6043 сохранилась в незначительном числе рукописей (напр., Vat. Reg. lat. 612. Fol. 71v–78, IX–X вв.; Paris. lat. 5306. Fol. 128v — 129v, XIV в.), она сыграла определяющую роль в дальнейшем развитии апографического «досье» мучеников, поскольку от нее зависят др.



Мученики Назарий и Келсий перед имп. Нероном.  
Миниатюра из «Зеркала истории»  
Винцентия из Бове. Ок. 1335 г.  
(Paris. Arsenal. 5080. Fol. 79)

версии Мученичества Н. и К. (BHL, N 6042, 6040, 6041 и др.; Lanéry. 2010. P. 247). По мнению Ланери, редакция BHL, N 6043 является вторичным переводом, выполненным в Италии в VI–VII вв. с греческого утраченного текста, от которого также зависят греч. варианты Мученичества (BHG, N 1323, 1323d) (Lanéry. 2010. P. 247–251).

Согласно этой редакции (BHL, N 6043), Н. жил во время правления имп. Нерона; он был ревностным защитником христ. веры и проповедовал Христа во многих городах империи. Корнелий — телохранитель (satelles) Нерона — донес об этом императору. Нерон приказал воину Дентону схватить Н. и привести к себе для допроса. Дентон напел

казал заключить Н. в темницу, где ему был глас с небес, обещавший помощь в перенесении страданий. Император отправил ловцов за дикими зверями, однако животные сами явились в сад, где был император, разрушили его дворец, растерзали приближенных и воинов. Только Нерону, к-рый был укушен в ногу, удалось бежать. Н., находившемуся в то время в темнице вместе с К., было открыто все происшедшее во дворце. Н. предсказал К. недолгую разлуку и пообещал, что впосл. они снова будут вместе. Через 2 месяца воины повели святых на допрос. По дороге им встретила некая вдова-христианка, к-рой Н. передал К., сказав мальчику, что это его мать. Один воин обвинил Н. в блудной связи с этой женщиной. После того как Н. помолился Богу, воин упал лицом на камень и у него выпал правый глаз. Император пытался принудить Н. принести жертвы идолам, а затем, ничего не добившись, решил на следующий день изгнать его из города. По просьбе святого стражники привели к нему в темницу К. Утром Нерон приказал утопить обоих христиан в открытом море. Но когда моряки выбросили Н. и К. за борт, началась сильная буря и корабль оказался в большой опасности. Моряки раскаялись в содеянном, им явился Н. в виде дельфина, и море успокоилось. Моряки уверовали в Истинного Бога, вновь посадили святых на корабль и доставили в Геную, где выяснилось, что К. умер. Н. помолился Богу, после чего ребенок воскрес и рассказал Н., как побывал в «месте праведников» (in Loco iustorum) и видел там Н., стоящего у престола



Мученики Назарий и Келсий путешествуют по морю.  
Миниатюра  
из Римского breviaria.  
После 1482 г.  
(Biblioth. du patrimoine  
de Clermont-Ferrand. 69.  
Fol. 486)

Н. в г. Эбрэдун (ныне Амбрён, Франция), где тот строил ораторий, и рядом с ним увидел сидящего ребенка — К., перебирающего камни. Святые были доставлены к Нерону, к-рый при-

ло проповедовали Христа. Там Н. нашел в темнице Г. и П. По приказу Нерона правитель Анулин втайне от народа отрубил Н., К., П. и Г. головы, т. к. боялся, что поднимется волне-



ние из-за казни неповиных людей, к-рых медиоланцы почитали праведниками. Тела мучеников вывезли из Римских ворот Медиолана. Ночью святые явились христианину Кирасию и велели похоронить их останки. Кирасий попросил святых исцелить его парализованную дочь. Он хотел показать им девочку, но мученики исчезли. Утром дочь Кирасия оказалась здоровой. Христианин рассказал своей жене Фортунате о чуде, и все вместе они возблагодарили Бога. В конце Мученичества говорится, что Н., Г., П. и К. пострадали 13 дек. в Медиолане, в месте, называемом «Три стены». Некий философ в точности записал Мученичество Н. и пострадавших с ним. Святые явились ему во сне и повели передать книжицу с их Мученичеством Кирасию, а тому положить книжицу в их могилу. Свт. Амвросий по божественному откровению нашел место, где покоились мощи святых, и при их торжественном перенесении в Медиолан произошло множество чудес.

На основе редакции Мученичества BHL, N 6043 в первые десятилетия VIII в. (до 750 г.) возник др. его вариант (BHL, N 6042 = BHL, N 3515), имеющий пространную (изд: *AnBoll.* 1883. Vol. 2. P. 302–307) и сокращенную версии (не издана; возможно, более ранняя, чем опубликованный вариант). Именно Мученичество BHL, N 6042, вероятно появившееся в Сев. Франции (наиболее ранние рукописи происходят из Суассона и мон-ря Сент-Аман (напр., *Vindob. lat.* 371. Fol. 104v — 108, кон. VIII в.), было самым популярным на Западе рассказом о Н., П., Г. и К. В нем Г. и П. так же, как и К., названы учениками Н.; всех 4 мучеников арестовали в Эбредуне и доставили на суд к Нерону, но затем Г. и П. были отправлены в Медиолан, а Н. и К. — бросили в открытое море; в итоге все вместе они были казнены в Медиолане; эпизод об обретении мощей составлен на основе рассказа блж. Августина (*Aug. Confess.* IX 7), где речь идет только о Г. и П. (*Zanetti.* 1979. P. 78; *Lanéry.* 2010. P. 251–256). В отличие от Ланери Дзанетти посчитал, что редакция BHL, N 6042 является более ранней, чем BHL, N 6043 (*Zanetti.* 1979. P. 78–79).

В регионах, где получило распространение Мученичество BHL, N 6039 (преимущественно в Ита-

лии), появление перевода с греч. языка (BHL, N 6043) повлияло на создание смешанной редакции (BHL, N 6040), к-рая вполн. была опубликована болландистами на основе кельнского Легендария XII в. (*Bruh.* 98–100. Fol. 7v — 8v; *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae regiae Bruxellensis.* Brux., 1886. Vol. 1. P. 25, 50–54). В BHL, N 6040 кратко пересказывается содержание BHL, N 6039: в данной редакции также содержится диалог Н. с отцом-иудеем до обращения в христианство; Г. и П. отведена второстепенная роль; о воскресении К. в Генуе не упоминается, однако, как и в BHL, N 6043, арест Н. и К. происходит в Эбредуне. Заключительная часть Мученичества BHL, N 6040 (начиная с видения Кирасию) представляет собой краткую переработку Мученичества BHL, N 6043. Ланери предположила, что Мученичество BHL, N 6040 было создано в Италии не ранее VIII–IX вв. (оно содержится, напр., в Легендарии из мон-ря Боббио кон. IX в. (*Vat. lat.* 5771)), а точнее в Генуе, поскольку его автор добавил подробное топографическое указание (отсутствующее в BHL, N 6039 и в BHL, N 6043) о месте, расположенном недалеко от этого города, где Н. и К. были высажены моряками, а вполн. почитались христианами: «...в место, от города Генуя отстоящее примерно на 600 шагов ... и называется место это «У святого Peregrina»» (*in locum a Genuense urbe passus fere sexcentos... et vocatur locus ad sanctum Peregrinum*) (*Lanéry.* 2010. P. 257–258).

На основе BHL, N 6040 вполн. создана редакция Мученичества — BHL, N 6041, засвидетельствованная начиная с XI в. в немногочисленных рукописях Центр. и Юж. Италии. В целом BHL, N 6041 повторяет BHL, N 6040, однако в ней содержатся нек-рые уточнения исторического характера (напр., об обстоятельствах смерти Нерона); рассказ о перенесении мощей заимствован из «Жития Амвросия» диак. Павлина (*Paulino. Vita di Ambrogio.* 32–33. R., 1975 (*Vite dei Santi*; Vol. 3)).

Ок. 800 г. Арно Зальцбургский привез в Баварию Легендарий из мон-ря Сент-Аман (*Vindob. lat.* 371), в котором содержался текст Мученичества BHL, N 6042 (пространная редакция). Составитель баварского Легендария, включающего гомилии и сокращенные редакции житий и му-

чениществ святых, использовал сказание о Н., П., Г. и К. из Легендария Сент-Амана. Согласно «баварской» редакции Мученичества, как и Мученичеству BHL, N 6042, Г. и П. были арестованы вместе с Н. и К. в Эбредуне и доставлены на суд к имп. Нерону. При этом на 1-й части допроса присутствовал только Н., а Г. и П. привели позже. Помимо «баварской» редакции Мученичества Н. и К., в к-рой содержатся заимствования из BHL, N 6042 и BHL, N 6043, в Германии была создана еще одна более краткая и относительно малораспространенная версия — BHL, N 6042с. В наст. время текст этой редакции, составленной, вероятно, в IX в. на основе BHL, N 6042 и BHL, N 6043, не издан и сохранился в составе Легендария из аббатства св. Галла (*St. Gallen. Stiftsbibl. Sang.* 563. P. 203–213, кон. IX в.) (*Lanéry.* 2010. P. 259–261).

Редакции Мученичества Г. и П. (BHL, N 3517–3519), к-рые на сегодняшний день остаются неизданными, были созданы в средние века на основе заимствований из сокращенной редакции BHL, N 6042 и письма Псевдо-Амвросия (BHL, N 3514). Эти варианты Мученичества (BHL, N 3517–3519) содержатся в легендариях франц. происхождения начиная с IX в. В состав этих редакций входят Мученичество Виталия и Валерии, Мученичество Н. и К. (согласно версии BHL, N 6042), Мученичество Г. и П. (по версии BHL, N 3514) и неск. рассказов об обретении мощей мучеников (из BHL, N 3514 и BHL, N 6042 — о Г. и П., из «Жития Амвросия» — о Н. и К.). Редакции получили широкое распространение во Франции, наиболее ранние рукописи, содержащие их, происходят из Шартра и Реймса и датируются X–XI вв. (*Chart. Bibl. Mun.* 507, X в. (BHL, N 3517); *Vat. Reg. lat.* 466, X–XI вв. (из Реймса; BHL, N 3518a)) (*Lanéry.* 2010. P. 261). Дзанетти отметил, что в рукописях *Vat. Reg. lat.* 466 (Fol. 83r — 93v; BHL, N 3518a) и *Paris. Lat.* 12611, XII в. (Fol. 134–137; BHL, N 3517) содержится интересное топографическое указание на то, где находился дом Г. и П.: «...дом в котором они родились, находится в небольшом городе Барриано (ныне Бариано) на реке Пад (ныне По)...» (...domum propriam in qua nati fuerant, id est in castro Barriano super fluvium Padum) (в письме Псевдо-Амвросия это



указание отсутствует: ср.: PL. 17. Col. 746) (*Zanetti*. 1979. P. 74).

Со временем легенда о Н., П., Г. и К. обрела дополнительные детали. В «Истории медиоланской церкви», составленной в VIII–IX или в XI в. (авторство приписывается свт. *Датию*, еп. Медиолана († 552)), говорится, что Г. и П., как и их родители Виталий и Валерия, — знатные жители Медиолана, обратились в христианство при св. еп. Гаете (63–85), а их мученическая кончина произошла в последний год правления имп. Нерона (*Datiana historia ecclesiae Mediolanensis* / Ed. A. Biragus. Mediolani, 1848. P. 20, 23–26). По мнению зап. исследователей, данная датировка является неверной, поскольку возникновение Церкви в Медиолане относится к кон. II в., а еп. Гай занимал кафедру в нач. III в. Возможно, мученики пострадали во время гонений 250–260 гг. (при императорах Деции, Требонниане Галле или Валериане I) или в 303–311 гг. (при имп. Диоклетиане) (*Rimoldi A. Gervais et Protasius* // *DHGE*. T. 20. Col. 1074).

В XIII–XIV вв. краткие сказания о мучениках были включены в энциклопедические своды, напр. в «Историческое зеркало» Винченция из Бове, где приводится общий рассказ о Н. и К., Г. и П. и упоминается г. Пладенция (ныне Пьяченца, Италия), встречающийся только в греч. редакциях Мученичества (*Vincent. Bellovac. Spec. hist.* IX 51–53), и в легендарии, напр. в «Золотую легенду» блж. Иакова из Варацце, в к-рой помещены отдельные сказания о 2 папах мучениках (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea* / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. Vol. 1. P. 536–539; Vol. 2. P. 676–680). О Г. и П. говорится, что они жили вместе с Н., но далее повествуется о мученической кончине только 2 братьев; история обретения мощей мучеников изложена на основе письма Псевдо-Амвросия с добавлением о том, что в день, когда произошло это событие, был заключен мир между лангобардами и Римской империей, поэтому папа Григорий постановил петь в этот день в начале мессы слова из псалма: «Он [Господь] скажет мир народу Своему» (Пс 84. 9). В конце содержится рассказ блж. Августина об изгнании беса из некоего юноши в церкви Г. и П., к-рая располагалась в вилле Викториана недалеко от Гийшорегия (*Aug. De civ. Dei*. XXII 8). В XIV в. еп. Петр На-



Мч. Назарий в образе всадника.  
Роспись церкви аббатства  
святых Назария и Келсия  
в Сан-Назаро-Сезия, Пьемонт,  
Италия. 1480 г.  
Мастер Дж. Мерли (?)

талис включил в «Перечень святых» краткое сказание о Н. и К. (*Petr. Natal. CatSS* VI 147). Во всех этих источниках мученическая кончина святых датируется 57 г. (Петр Наталис указал также день — 28 июля).

В греческой агиографической традиции Н., П., Г. и К. были объединены в одну группу. Сохранилось неск. редакций их Мученичества (BHG, N 1323, 1323d, 1323e, 1324): самые ранние (BHG, N 1323 и 1323d) содержатся в рукописях X–XII вв. (напр.: BHG, N 1323: Paris. gr. 1540. Fol. 53–64, X в.; Harv. Univ. add. 3574. Fol. 210–228v, XI–XII вв.; BHG, N 1323d: Ath. Pantokr. 40. Fol. 103–113v; Ath. Protat. 2. Fol. 91–96v — переведена на слав. язык (ВМЧ. Окт. Стб. 961–975)). Возможно, одна из этих редакций составлена в сер. IX в. по случаю перестройки церкви во имя Н. в К-поле при имп. *Василии I Македоняшине* (867–886; см: *Janin. Églises et monastères*. P. 359). Редакция BHG, N 1323e известна по единственной рукописи (Hieros. Sab. 30. Fol. 61–62v, X–XI вв.) и представляет собой сокращенный вариант редакции BHG, N 1323, написанный простым языком. Версия Симеона Метафраста (X в.; BHG, N 1324) ближе всего к редакции BHG, N 1323d. В конце повествования косвенно упоминается храм, посвященный Н. в К-поле. Мученичество BHG, N 1323 впервые было опубликовано Савио, новое критическое издание этой и др. редакции (BHG, N 1323d) предпринял Дзанетти (*Zanetti*. 1987. P. 313–349).

Ланери отметила, что 2 греч. редакции Мученичества Н., П., Г. и К. (BHG, N 1323 и 1323d), тесно свя-

занные между собой, в целом напоминают рассказ из лат. Мученичества (BHL, N 6039). В то же время между лат. и греч. текстами имеются многочисленные расхождения: в греч. Мученичествах пропущен пролог; события до обращения Н. в христианство описаны кратко. С др. стороны, в греч. вариантах добавлены детали, отсутствующие в лат. редакции BHL, N 6039 и частично присутствующие в BHL, N 6043: воскрешение К., к-рый погиб в море; посещение Н. Африки незадолго до мученической кончины в Медиолане; упоминание Эбредуна, где Н. построил оракторий и затем был арестован. Наиболее важное различие заключается в том, что, согласно греч. Мученичествам, Г. и П. были казнены и похоронены вместе с Н. и К. Также одновременно обрел их мощи свт. Амвросий. Пытаясь объяснить появившиеся в греч. текстах Эбредуна, Ланери предложила 2 гипотезы. Согласно 1-й, существовало лат. Мученичество, созданное в IV–V вв., но вполн. утерянное, на основе которого составлена лат. редакция (BHL, N 6039), где указание на Эбредун пропущено, и выполнен греч. перевод, где этот город был обозначен. Именно на основе этой вполн. утраченной греческой версии написаны 2 греч. редакции Мученичества (BHG, N 1323 и 1323d). Согласно др. гипотезе, между BHL, N 6039 и греч. переводом существовал промежуточный вариант — лат. «провансальская редакция». Ее появление было связано с тем, что в Галлии довольно быстро стали объединять Н. и К. с Г. и П. В Эбредуне культ мучеников имел настолько важное значение, что Григорий Турский ошибочно считал этот город местом кончины святых (*quos apud Ebredunensem Galliarum urbem passos lectio certaminis narrat*; *Greg. Turon. Glor. marty.* 46). Возможно, в V–VI вв. в Провансе была сделана попытка адаптировать медиоланское Мученичество BHL, N 6039 к галльским традициям почитания мучеников. Эпизод с Эбредуном в «провансальской редакции» должен был придать особый статус базилике этого города, посвященной Н. Вполн. с этой редакцией был выполнен перевод на греч. язык, к-рый лег в основу греч. Мученичеств Н., П., Г. и К. (BHG, N 1323–1323d) (*Lanéry*. 2010. P. 244–247).

По мнению Дзанетти, греч. редакции Мученичества BHG, N 1323,



1323d указывают на то, что лат. редакции BHL, N 6040 и 6043 имели общий утраченный прототип. Исследователь предположил, что существовало лат. Мученичество, утерянное на сегодняшний день, к-рое было дважды переведено на греч. язык. При этом 2-й переводчик мог знать работу своего предшествен-



Мученичество святых  
Назария, Гervasия и Протасия.  
Миниатюра  
из Мисалогия Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(*Val. gr. 1613. P. 114*)

своей смерти и что Н. будет пребывать во веки веков. Правитель Галлии назван Дионом. Покинув

Галлию, Н. и К. пришли в города, расположенные на Тибре, а не в Треверы, как в лат. Мученичестве. Воин Нерона — Денгон, напал на Н. в г. Обредун, где тот строил ораторий. Женищина-христианка, которой Н. передал К. в Медиолане, названа Фортунной. После того как Анулиан изгнал Н. из Медиолана, он посетил Африку, где обратился в христианство своего деда со стороны отца. В Риме Н. увидел отца, живущего благочестиво, и сестер-вдов Ромилиану и Несторию, которых укрепил в вере. В Медиолане казнь мучеников произошла в субботу 14 окт., в месте, называемом Тримали (Τριμάλιοι; в греч. редакции BHL, N 1323d указано — ἐς τοὺς τρεῖς μύλους, т. е. «у трех мельниц», ср. лат.: tres muros или toros, т. е. «три стены» или «три тутовых дерева»), К. тогда было 9 лет и 7 месяцев. Христианин, похоронивший тела мучеников, назван Кесалием.

**Почитание** мучеников получило широкое распространение на Западе вскоре после обретения их мощей свт. Амвросием.

Нек-рые исследователи видели в образе Г. и П. отражение античных Диоскуров (*Harris. 1903. P. 42–51*), однако И. Делез, к-рый также заметил в повествовании об обретении мощей Г. и П. присутствие языческих мотивов, не поддержал эту точку зрения (*Ibid. P. 73–75; Idem. Castor et Pollux dans les Légendes hagiographiques // AnBoll. 1904. Vol. 23. P. 427–432*).

В третью годовщину обретения мощей Г. и П. (389 г.) свт. Амвросий произнес проповедь-изъяснение 118-го псалма. Ссылаясь на отрывок из Евангелия от Матфея (Мф 10. 16), читаемый в этот день во время мессы, он уподобил Г. и П. двум «добрым змеям» (*boni serpentes*) (*Ambros. Meriol. Expl. ps. 118 // CSEL. 62. P. 116*). Сохранился гимн «Grates tibi, Iesu, novas» в честь Г. и П., положенный на ноты, авторство к-рого приписывалось свт. Амвросию, однако совр. исследователи ставят под сомнение данную атрибуцию (*Rimoldi A. Gervais et Protasius // DHGE. T. 20. Col. 1073*).

Св. Эпифаний, еп. Тицинский (Павийский) († 521), посвятил Н. поэму (*Ennod. Tic. Carm. I 18*), в к-рой использовал сведения о святом из Мученичества (BHL, N 6039); только в этих 2 произведениях Н. сравнивается с земледельцем (стихи 23–25 поэмы; BHL, N 6039: *Mombritius B. Sanctuarium seu Vitae sanctorum. P., 1910<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 329*), что, по мнению Дзанетти, является доказательством древности Мученичества. В то же время Эпифаний не упоминает К., Г. и П.; согласно данному тексту, именно Н. открыл свт. Амвросию место, где покоятся его мощи, тогда как во всех Мученичествах говорится, что святитель узнал об останках святых благодаря божественному откровению (*Zanetti. 1979. P. 71*).

**В Италии.** В Милане день памяти святых отмечался в разных местах (базилика св. Амвросия (Сант-Амброджо) — Г. и П., базилика св. Апостолов — Н., пригородный сад Милана — К.). Ок. 835 г., во время капитальных ремонтных работ в Сант-Амброджо, киворий (алтарная сень) над могилами свт. Амвросия, Г. и П. был украшен позолоченным алтарем работы Вольвиния; архисп. Ангильберт II переложил останки свт. Амвросия, Г. и П. в порфиновую урну, поставленную на 2 пустых саркофага, в которых раньше покоились их мощи. 13 янв. 1864 г. урна и саркофаги были вновь обретены во время зондирования вокруг и под главным алтарем. Урну вскрыли только в 1871 г. по приказу архисп. Луизжи Назариди Калабиана; она была заполнена на  $\frac{2}{3}$  прозрачной водой, и в ней находились 3 мужских скелета, размерами 163 (Амвросий), 180 и 181 см (Г. и П.). После известия о нахождении мощей 5 других городов Италии заявили, что и у них с давнего



времени хранятся останки Г. и П. 14 мая 1874 г. мощи Амвросия, Г. и П. были положены в драгоценную урну (отреставрирована в 1974).

В базилике св. Апостолов, куда перенесли мощи Н., сохранилась посвященная ему надпись, авторство к-рой приписывается свт. Амвросию (ICUR. Vol. 2. P. 161–162; *Delehaye*. Origines. P. 79–80). Среди ис-



Рака с мощами мучеников  
Гервасия и Протасия  
в базилике Сант-Абрджо  
в Милане

следователей нет единого мнения, были ли мощи К. также перенесены в базилику св. Апостолов. Крестообразная базилика, освященная в 386 г. в честь св. Апостолов, затем получила имя Н., к-рое в XI в. стало официальным (*Amore A. Nazario e Celso* // *BiblSS*. T. 9. Col. 780). Возможно, мощи К. покоились в др. базилике, построенной в его честь, рядом с к-рой в X в. Ландульф, архиеп. Медиоланский, основал мон-рь, посвященный этому святому, где впол. был похоронен и сам (*Arnulfus Mediolanensis*. *Gesta archiepiscoporum Mediolanensium*. I 10 // *MGH. SS*. T. 8. P. 9, 104).

Св. Гауденций, еп. Бриксии, возвел ок. 400–402 гг. базилику в этом городе, названную Собором святых (*Concilium sanctorum*), т. к. там были положены многочисленные мощи, в т. ч. и останки Г. и П. (*Gaud.* Tract. 17 // *PL*. 20. Col. 963). Папа Иннокентий I († 417) освятил в Риме базилику Г. и П. (совр. базилика Сан-Витале), построенную на средства благочестивой матроны Вестины (*PL*. 1. P. 220). Частица мощей Н. находилась в Верчелли, о чем свидетельствует надгробная надпись священника этого города, погребенного рядом с мучениками Н. и Виктором (*CIL*. T. 5. M. 39. N 6739).

**Во Франции.** Согласно Григорию Турскому, в VI в. Г. и П. широко почитали не только в Италии, но и в Галлии, куда были перенесены частицы мощей этих святых. Свт. Григорий также передал устное предание, которое гласило, что, когда мощи Г. и П. переносили в базилику Амвросия в Медиолане (во время торжественного богослужения), со свода упала плита и ударила о го-

ловы мучеников, откуда обильно потекла кровь. Ее собрали в ткани, и впол. распространили как святыню по всей Италии и Галлии (*Greg. Turon.* *Glor. martyr.* 46 // *MGH. Scr. Mer.* T. 1. Tl. 2. P. 69). Свт. *Евстохий Турский* († 461) построил базилику Г. и П. в Туронах (ныне Тур), куда поместил реликвии этих святых, полученные свт. Мартином из Италии. Еще одну базилику в этом городе, освящен-

ную на частицах мощей Г. и П., возвел еп. Омматий (522–526) (*Greg. Turon.* *Hist. Franc.* X 31 // *MGH. Scr. Mer.* T. 1. Tl. 1. P. 529, 532). Григорий Турский также свидетельствует о существовании церкви Н. в некоем поселке, недалеко от г. Наметы (ныне Нант, Франция), где находились мощи святого (*Greg. Turon.* *Glor. martyr.* 60 // *MGH. Scr. Mer.* T. 1. Tl. 2. P. 79). Свт. *Виктриций*, еп. Ротомаский (кон. IV — нач. V в.), получил частицы мощей Г. и П. (*Vict. Rothom.* *De laude sanctorum*. 6 // *PL*. 20. Col. 448). Св. *Иннокентий* († 559/60), еп. г. Ценоманы (ныне Ле-Ман, Франция), построил в этом городе новый кафедральный собор в честь Г. и П.



Мученики Назарий и Келсий.  
Роспись  
часовни святых Назария и Келсия  
в Вероне. XII–XIII вв.  
(Музей фресок, Верона)

на месте старого храма, куда, согласно преданию, св. Викторий — предшественник Иннокентия на епископской кафедре, перенес частицы мощей этих святых по повелению свт.

Мартина Турского (*Actus pontificum cenomanensis in urbe degentium* / *Ed. G. Bussan, A. Ledru*. Le Mans, 1901. P. 54–55). В 832 г. св. Альдрик, еп. Ценоманский, начал строительство капитула для своих каноников, в котором возвел церковь с 6 алтарями, освященными в т. ч. и в честь Г. и П. (*Ibid.* P. 301–302). Роберт, еп. Ценоман (857–883), получил от папы реликварий из слоновой кости с частицами мощей Г. и П., свт. Амвросия Медиоланского и многих др. святых (*Ibid.* P. 338).

Во Франции более 40 церквей посвящены Г., П. и Н. В базилике Г. и П. во Вьенне сохранилась надпись над могилой некой Фоедулы — «sanctis quae sociata iacet», возможно, свидетельствующая о наличии там мощей этих святых (*Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIII<sup>e</sup> siècle* / *Ed. E.-F. Le Blant*. P., 1865. Vol. 2. P. 62–63); в Иеронимовом Маттирологе указан день освящения базилики Н. в Августодуне (ныне Отён, Франция) (*Mart. Hieron.* P. 406); одна из самых древних церквей Г. и П. (2-я пол. IX в.) расположена в Бреле; в Париже ц. Сен-Жерве-Сен-Проте была возведена на фундаменте древней базилики IV в.; строительство совр. здания начато в 1494 г. и продолжалось почти полтора столетия.

**В других странах.** В 765 г. Хродегард, еп. Меца, перенес в Лорин (Германия) частицу мощей Н., к-рый особо почитался в этом городе. По просьбе еп. Хродегарда, в аббатство Лорш из Рима было доставлено Мученичество Н. и К. (*Chronicon Laureshamense*. 134b / *Ed. K. Glöckner* // *Codex Laureshamensis*. Darmstadt, 1929. Bd. 1. S. 405). В Испании имена Н., Г. и П. упоминаются в надписях церквей, где хранились частицы мощей этих святых (*Inscriptiones Hispaniae Christianae* / *Ed. A. Hübnér*. B., 1871. N 57, 175). О почитании мучеников в Африке свидетельствует блж. Августин, еп. Гиппонский, произнесенный неск. проповедей в день памяти Г. и П., из которых очевидно, что частицы мощей святых пребывали в то время в Гиппоне Регии (*Aug. Sermon.* 186 // *PL*. 38. Col. 1299; *Idem*. *Sermon.* 64 / *Ed. C. Lambot* // *RBen*. 1939. Vol. 51. P. 10–14; *Idem*. *Sermo Mai XX* / *Ed. G. Morin* // *Miscellanea Agostiniana*. R., 1930. Vol. 1. P. 310–312).

Р. Жанен сообщает о существовании в К-поле базилики в честь Н.,



пострадавшего, по мнению исследователя, вместе с П., Г. и К. при имп. Диоклетиане (284–305). Византийский имп. Василий I Македонянин (867–886) перестроил и пышно украсил церковь во имя Н., которая не только была разрушена, но и практически полностью уничтожена. В визант. синаксарях эта церковь не упоминается, однако говорится, что служба в день памяти Н., П., Г. и К. совершалась в монастыре Кроника близ ц. св. Феодора в квартале Скафидион (Paris. gr. 1594, XII в. см.: SynCr. Col. 137–138). Возможно, кафоликон монастыря был освящен в честь Н. (*Janin. Églises et monastères*. P. 359).

**Дни церковной памяти.** В зап. церковных календарях мученики поминаются под разными датами. Так, в Иеронимовом мученичестве «основной» день памяти Н. и К. — 28 июля (MartHieron. P. 399), Г. и П. — 19 июня (MartHieron. P. 325). Однако в бернской рукописи Мученичества (кон. VIII в.) и рукописи (между 756 и 772 гг.), хранившейся в аббатстве Вайсенбург, под этими датами содержатся имена всех 4 мучеников (MartHieron. Comment. P. 326, 400); под 30 окт. также обозначены имена Н., П., Г. и К. (MartHieron. P. 577; MartHieron. Comment. P. 578). В некоторых списках Иеронимова мученичества память Г. и П. дополнительно отмечена под 20 мая (MartHieron. P. 264). Под 8 июня в Иеронимовом мученичестве содержится запись: «В Риме на Аврелиевой дороге Набора и Назария» (Roma via Aurelia Naboris et Nazarii). По мнению Делеза, эта память была ошибочно перенесена сюда с 12 июня (MartHieron. P. 309; MartHieron. Comment. P. 310, 316). В *Карфагенском календаре* (1-я пол. VI в.) отмечена память только Г. и П. под 19 июня, Н. и К. не упоминаются (ActaSS. Nov. T. 2. Pars. 1. P. LXXI). В 1-м зап. «историческом» Мученичестве Беды Достопочтенного († 735) память Г. и П. содержится под 19 июня, в краткой заметке упоминаются обретение их мощей свт. Амвросием после божественного откровения и исцеление слепого во время перенесения св. останков в Медиолан (см.: *Quentin*. 1908. P. 101; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 110). В Мученичестве Флора Лионского под 12 июня обозначена память Н. и К. с кратким рассказом



XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский мученичествник память и краткую заметку о Н. и К. под

Мч. Гervasий.  
Мозаика  
базилики Сан-Витале  
в Равенне. 546–548 гг.

28 июля, память Г. и П., также со сказанием, — под 19 июня (MartRom. P. 245, 309; MartRom. Comment. P. 310); под 10 мая отме-

чен день обретения и перенесения мощей Н. и К. в базилику св. Апостолов; под 28 июля обозначено «торжество» (festivitas) в честь Н. и К. в Медиолане (см.: *Quentin*. 1908. P. 252, 337; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 105, 137). Дата 12 июня была ошибочно заимствована Флором из бернской рукописи (кон. VIII в.) Иеронимова мученичества, т. к. в данном случае речь идет о рим. мучениках Василиде, Наборе и Назарии (см.: *Quentin*. 1908. P. 376). В Мученичестве Адона Вьеннского память мучеников находится под 3 числами: под 12 июня содержится память Н. и К. и обозначен день обретения и перенесения их мощей в Медиолан. В краткой заметке (BHL, N 6046), составленной Адонам на основе Мученичества BHL, N 6039 или 6040, под этим числом говорится, что Н. был наставлен в веру и крещен св. Климентом. 28 июля в Мученичестве Адона указана мученическая кончина Н. и К., а 19 июля — день памяти Г. и П., вместе с к-рыми, как отметил составитель, Н. и К. также поминаются благочестивыми христианами (*Dubois J., Renaud G.* Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P., 1984. P. 192–193, 199, 237). В Мученичестве Узуарда под 12 июня отмечена память Н. и К., под 19 июля — память Г. и П.; краткие заметки о мучениках, содержащиеся под этими числами, составлены на основе сведений из Мученичества Адона (MartUsuard. 1965. P. 245, 250). В Медиоланском календаре амвросианского обряда под 28 июля указана память Н. и К., под 19 июня — Г. и П.; 10 мая обозначен день перенесения мощей Н. (Maiale Ambrosianum. Ex codice saec. XI / Ed. M. Magistretti. Mediolani, 1905. Vol. 1. P. 186, 188, 190). В 80-х гг.

член день обретения и перенесения мощей Н. и К. в базилику св. Апостолов (MartRom. P. 182). В современной редакции Римского мученичествника под 19 июня обозначена память Г. и П., под 28 июля — память Н. и К. (MartRom. (Vat.). P. 325, 397).

В рим. литургических книгах VII–X вв. содержатся вигилии и проприи мессы на день памяти Г. и П. под 19 июня (The Gelasian Sacramentary / Ed. H. A. Wilson. Oxf., 1894. P. 176–177; Sacramentarium Gregorianum / Hrsg. H. Lietzmann. Münster, 1958<sup>2</sup>. S. 75–76; Sacramentarium Triplex (Zürich. Zentralbibl. C. 43. Fol. 160v — 161r)).

В визант. церковных календарях Н., П., Г. и К. имеют общий день памяти — 14 окт. В Синаксаре К-польской ц. под этим числом содержатся память мучеников и сказание о них. В отличие от текста Мученичества BHL, N 1323, на основе которого была составлена синаксарная заметка, в ней говорится, что оба родителя Н., а не только мать, были римлянами, обращенными в христианство ап. Петром. Из-за пропуска в начале текста город, где Н. встретил Г. и П., ошибочно назван Плаценцией, однако далее сообщается, что мученики вновь увиделись и были казнены в Медиолане; имя правителя Анулина соответствует лат. традиции (SynCr. Col. 137–138). В Мученичестве имп. Василия II (1-я четв. XI в.) под 14 окт. содержится аналогичное более краткое сказание о свя-тых, в к-ром правитель Италии не назван по имени, город, где Н. в первый раз встретил П. и Г., не указан (PG. 117. Col. 108–109). Прп. *Никодим Святгорец* датировал мученическую кончину Н., П., Г. и К. 57 г. В составленном им сказании, так же как в визант. синаксарях, говорится, что Н. встретил П. и Г. в Плаценции, где эти святые были заключены



в темницу Анулием; своего деда Н. обратил к вере в Риме, а не в Африке (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 346–347).

Впосл. день памяти Н., П., Г. и К. под 14 окт. закрепился в Греч. Правосл. Церкви и в календаре РПЦ. Ист.: BHL. N 3513–3522, 6039–6050; CPL. N 2195; BHG. N 1323–1323d–e; ActaSS. Feb. T. 6. P. 503–534; Ibid. Iun. T. 3. P. 817–846; *Savio F.* Due lettere falsamente attribuite a S. Ambrogio // *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*. R., 1897. Vol. 3. P. 153–178; PL. 17. Col. 743–747; RG. 116. Col. 895–908 [Житие, составленное Симеоном Метафрастом]; MartHieron. P. 264, 325–326, 399–401, 577–578; MartRom. P. 245; ЖСв. Окт. С. 331–342; *Marcora C.* Il santorale ambrosiano: Ricerche sulla formazione dagli inizi al secolo IX. Mil., 1953. P. 70–72; *Aubineau M.* Jean Damascène et l'épistula de inventione Gervasii et Protasii attribuite a Ambroise // *AnBoll.* 1972. Vol. 90. P. 1–14; *Zanetti U.* Les passions grecques de S. Nazaire // Ibid. 1987. T. 105. P. 303–384; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: пером. Макарий Симопетрский. М., 2011. Т. 1: Сент. — Окт. С. 664–666.

Лит.: *Biraghi L.* I tre sepolcri santambrosiani: Scoperti nel gennajo 1864. Mil., 1864; Acta apud S. Sedem super indicio de identitate sacrorum corporum Ambrosii episc. doct. Mediolanensis antistitis et inclitorum Gervasii et Protasii: invent. Mediol. die 8 Aug. MDCCCLXXI. R., 1873; *Savio F.* La leggenda dei SS. Nazario e Celso. Mil., 1897. (Ambrosiana: 7); *Серафим (Синаксарий)*. Месяцеслов. 1901<sup>2</sup>. Т. 2. С. 318; Т. 3. С. 425–427; *Harris J. R.* The Dioscuri in the Christian Legends. L., 1903. P. 42–51; *Delehaye H.* Castor et Pollux dans les Légendes hagiographiques // *AnBoll.* 1904. Vol. 23. P. 427–432; *idem.* Quelques dates du Martyrologe hiéronymien // Ibid. 1931. Vol. 49. P. 22–51; *Quentin H.* Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 101, 252, 337, 376, 542; *Morey C. R.* The Silver Casket of S. Nazario in Milan // *AJA.* 1919. Vol. 23. N 2. P. 101–125; *Capitani D'Arzago A., Reggiero F.* Antichi tessuti della basilica ambrosiana. Mil., 1941; *Doignon J.* Perspectives ambrosiennes: SS. Gervais et Protas, génies de Milan // *REAug.* 1956. T. 2. P. 313–324; *Franchi de' Cavalieri P.* I SS. Gervasio e Protasio sono una imitazione di Castore e Polluce? // *Nuovo bullettino di archeologia cristiana: ufficiale per i resoconti della Commissione di Archeologia Sacra sugli Scavi e su le Scoperte nelle Catacombe Romane*. R., 1903. Vol. 3. P. 109–126; *Orselli A. M.* L'idea e il culto e del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana. Bologna, 1965; *Rimoldi A., Raggi A. M.* Gervasio e Protasio // *BiblSS.* 1965. Vol. 6. Col. 298–304; *Amore A., Raggi A. M.* Nazario e Celso // Ibid. 1967. Vol. 9. Col. 780–785; *Gaggero A. G.* Nazario e Celso antesignani della fede in Liguria: La loro opera, il loro culto in Liguria. Genova, 1967; *Cagiano de Azevedo M.* Appunti sulla relazione di S. Ambrogio circa le scavo del sepolcro dei SS. Gervasio e Protasio // *Notizie del Chiostro del Monastero Maggiore*. Rassegna di studi del Civico museo archeologico e del Civico gabinetto numismatico di Milano. Mil., 1968. Vol. 1. N 2. P. 1–10; La Basilica degli Apostoli e Nazario martire nel culto e nell'arte. Mil., 1969; *Cattaneo E.* Santi milanesi ad Aquileia e santi aquileiesi a Milano // *Aquileia e Milano*. Udine, 1973. P. 235–248; *Dassmann E.* Ambrosius und die Märtyrer // *JAC.* 1975. Bd. 18.

S. 49–68; *Palestra A.* I cimiteri paleocristiani milanesi // *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*. Mil., 1975. Vol. 5. P. 23–47; *Bastiaensen A. A. R.* Paulin de Milan et le culte des martyrs chez saint Ambroise // *Ambrosius episcopus*. Mil., 1976. Vol. 2. P. 143–150; *Zanetti U.* Les passions des SS. Nazaire, Gervais, Protas et Celse // *AnBoll.* 1979. Vol. 97. P. 69–88; *Biffi I.* I santi della Basilica ambrosiana. Mil., 1979. P. 1–24; *Rimoldi A.* Gervais et Protas // *DHGE.* 1984. T. 20. Col. 1073–1076; *Jullien M.-H.* Les sources de la tradition ancienne des quatorze Hymnes attribués à S. Ambroise de Milan // *RHT.* 1990. T. 19. P. 57–189; *Privati B., Bonnet Ch.* Les origines de Saint-Gervais à Genève // *CRAI.* 1990. T. 134. N 3. P. 747–764; *McLynn N. B.* Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital. Berkeley, 1994; *Bonetti C.* S. Nazario: La basilica apostolorum: L'edificio // *La Città e la sua memoria: Milano e la tradizione di sant'Ambrogio* / Ed. S. Lusuardi Siena et al. Mil., 1997. P. 70–73; *Chiesa G. S., Slavazzi F.* La capsella argentea di S. Nazario: Primi risultati di una nuova indagine // *Antiquité Tardive*. P., 1999. Vol. 7. P. 187–204; *Duval N.* L'église V (des Saints-Gervais-Protas-et-Tryphon) à Sbeitla (Sufetula), Tunisie // *MEFR.* A. 1999. T. 111. N 2. P. 927–989; *Spieser J.-M.* Les fondations d'Ambroise à Milan et la question des martyria // *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*. Αθήνα, 1998. T. 20. Σ. 29–34; *Tischler M. M.* Die Miracula S. Nazarii Laurensiensis und andere Nazarius-Texte aus dem Kloster Lorsch // *Scripturus vitam: Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart* / Ed. D. Waltz. Hdlb., 2002. S. 207–230; *Браун П.* Культ святых: Его становление и роль в лат. христианстве. М., 2004; *Blaauw S. L., de.* Il culto di Sant'Ambrogio e l'altare della Basilica Ambrosiana a Milano // *I luoghi del sacro: Il sacro e la città fra Medioevo ed Età Moderna*. Firenze, 2008. P. 43–62; *Lanéry C.* Ambroise de Milan: Hagiographe P., 2008; *eadem.* Le dossier des saints Nazaire, Celse, Gervais et Protas: Édition de la Passion BHL 6043 (= 3516) // *AnBoll.* 2010. Vol. 128. P. 241–280; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 343.

А. Н. Крюкова

**Славянская агиографическая традиция** представлена пространным переводом греч. Мученичества Н., Г., П. и К. (BHG. N 1323d), а также краткими сказаниями в составе обычного и стихного Прологов под 14 окт.

Один из наиболее ранних древнерус. списков пространного Мученичества — Миней-Четья из Волоколамского собрания (РГБ. Вол. № 591. Л. 108 об. — 120), датированная кон. XV в.; персвод был создан не позднее XII в. Тот же текст воспроизводится в ВМЧ (Окт. Дни 4–18. С. 961–976). Мученичество содержит многочисленные легендарные детали и логические несоответствия; повествование начинается с рассказа о рождении Н. и его детских годах: Н. был «от страны Афрон», однако жил в Риме (вероятно, эта ошибка восходит к греч. оригиналу); ниже говорится, что отец Н. — Африкан, имел африканское происхождение.



Мч. Назарий.

Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны. Окт. 1350 г.

Получив крещение от св. еп. Лина, Н. в 20 лет покинул Рим и странствовал по итальянским и галльским городам, проповедуя Христа. В Медиолане он напел П. и Г., заключенных в темнице; в галльском г. Мелля (вероятно, искаженная форма от Цемелия) к нему присоединился



Мученичество святых Назария, Гervasия, Протасия и Келсия.

Роспись ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны. 1335–1350 гг.

3-летний К. После ряда злоключений Н. и К. отвели к Нерону и посадили в тюрьму, а затем бросили в море, где Н. «силой Святого Духа» был обращен в «морскую свинью» (в дельфина; см.: Словарь древнерус. языка XI–XIV вв. М., 2008. Т. 10. С. 608) и плыл вслед за кораблем.



К. погиб в море, но Н., выйдя на берег, воскресил его. Затем Н. снова пришел в Медиолан, правитель которого, привязав мученика к «жесточкой колеснице», отправил в Африку и в Рим (К. остался в Медиолане у некой женщины). Н. посетил отца и возвратился в Медиолан, где правитель подверг казни всех 4 мучеников. После кончины святые явились христианину Кератиону с просьбой скрыть их тела в глубоком рву, что тот и сделал, при этом произошло исцеление его парализованной дочери. Некий философ написал книгу о Н., Г., П. и К.; ему явились святые и повелели отдать книгу Кератиону, чтобы тот положил ее рядом с их останками. Скончались святые в Медиолане, в месте, называемом «У трех жерновов» 14 окт. Во времена имп. Феодосия свт. Амвросию было открыто свыше, где покоятся мощи мучеников: он нашел 3 гроба, в к-рых лежали Н., Г., П. и ребенок К. и перенес их в Медиолан.

В кратком сказании, переведенном в составе Пролога (Синаксаря) в XI или XII в. с греч. оригинала, близкого к Минологии имп. Василия II, сообщается, что Н. был сыном Африкана и Перпетуи, к-рых крестил ап. Петр, сам же Н. был крещен рим. патриархом Лином; в некоем городе Н. нашел в темнице П. и Г., в др. городе — К.; по приходе в Медиолан был схвачен, затем отправлен в Рим; по возвращении в Медиолан казнен вместе с 3 др. мучениками; К. в то время было 9 лет и 7 месяцев (слав. и греч. текст см.: Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сент.—февр. / Изд. подгот. Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1: Текст и комментарии. С. 208–210).

В пространной редакции Пролога, составленной на Руси в кон. XII в., сказание о Н., Г., П. и К. было несколько переработано или искажено: имя еп. Лина передано как Ливан или Сильван (возможно, это связано с тем, что далее в Синаксаре следует сказание о спмч. Сильване, еп. Газском); вместо «отпущен в Рим» сказано «отпущен с миром» (древнейший список этой редакции датирован нач. XIV в.—РГАДА. Тип. № 164. Л. 40а–в; то же: ВМЧ Окт. Дни 4–18. С. 957–958).

Сказание о Н., Г., П. и К. в стихном Прологе, созданном в Болгарии в XIV в., основывается на тексте из

греч. служебной Минеи, к-рый близок к заметке из Синаксаря К-польской ц. (SynCP. Col. 137–138; см.: Петков Г., Спасова М. Търновската редакция на Стишния Пролог. Пловдив, 2009. Т. 2. С. 44; то же ВМЧ Окт. Дни 4–18. С. 1043). Из-за пропуска в конце славянского текста местом казни мучеников назван Рим. Это сказание повторено и в печатном Прологе XVII в. под той же датой — 14 окт.

Сказание о Н., Г., П. и К. в Минеях-Четых свт. Димитрия, митр. Ростовского, основано на греческих источниках, переведенных на латынь Л. Сурием, а также на оригинальных лат. текстах ([Димитрий] *Типтало*), свт. Ростовский]. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 215–218). Так, рассказ о Н. и К. вплоть до их мученической кончины изложен согласно греч. редакции Мученичества, составленной Симсоном Метафрастом (в рус. переработке отец Н. назван свреем, а не ливийцем, как в метафрастовой версии); сведения о смерти Г. и П. и об обретении их мощей заимствованы из письма Псевдо-Амвросия; рассказ об обретении мощей Н. и К.— из «Жития Амвросия»; о чудесах, происшедших от мощей мучеников, сообщается на основе письма свт. Амвросия сестре Марцеллине (Державин А. М., *прот.* Радуют верных сердца: Прилож. к соч. «Четии-Минеи Димитрия, митр. Ростовского, как церковноист. и лит. памятник». М., 2012. С. 117–119).

Л. В. Прокопенко

**Гимнография.** В *Типиконе Великой церкви*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память Н., Г. и П. отмечается 14 окт. без богослужебного последования (Mateos. Turisop. T. 1. P. 68).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, Н., Г. и П. не упоминаются, но в слав. рукописных Минеях студийской традиции — напр., ГИМ. Сип. № 160, XII в.— 14 окт. содержится богослужебное последование Н., Г. и П., состоящее из 2 канонов, 2 циклов стихир-подобнов, 2 седальнов (см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 19; подробнее см.: Ягич. Служебные минеи. С. 101–111) — вероятно, такое последование появилось в результате объединения 2 разных служб Н., Г. и П., включающих минимальный набор песнопений: по 1 канону, циклу стихир и седальну.

Согласно *Евергетийскому Типикону* 2-й пол. XI в., в день памяти Н., Г. и П.

14 окт., совершается служба с пением на утрене «Аллилуия»; богослужебное последование состоит из 1 канона, 1 цикла стихир-подобнов и 1 седальна (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 294). В афонском *Георгия Мтацминдели Типиконе* сер. XI в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 237) и южноитал. *Мессинском Типиконе* 1131 г. (Aranz. Turisop. P. 39) особенностей службы Н., Г. и П. 14 окт. не отмечено.

В одной из древнейших редакций *Иерусалимского устава* — Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— в день памяти Н., Г. и П. 14 окт. предполагается совершение служ-



Мученики  
Назарий, Гervasий и Протасий.  
Фрагмент иконы «Минея годовая».  
1-я пол. XVI в.  
(Музей икон, Реклингхаузен)

бы с «Бог Господь» и тропарем, для чего святым указан общий отпустительный тропарь мученикам 4-го гласа *Oi martures sou. Korie: (Мичны твои, гди.)* (Lossky. Turisop. P. 177). В более поздних редакциях Иерусалимского устава, напр. Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 в. (Миркович. Типикон. Л. 52а) и первопечатном греч. Типиконе 1545 г., 14 окт. кроме Н., Г. и П. «под числом» также стала указываться память прп. *Космы Маюмского*, т. о., на богослужении в этот день назначались песнопения Октоиха и святых; состав последования Н., Г. и П. существенно не изменился, добавились





Р. 169–177); анонимный канон без акростиха 8-го гласа, ирмос: Колесницегонителя

*Мученичество святых Назария, Гervasия, Протасия. Роспись нартекса кафоликона Печерской Патриархии. Ок. 1337 г.*

фаравна; нач.: Поепъшьство вавъшию камъ, въседовани, блго дѣтъ дховънюю, цикл стихи-

хир-подобнов (Ягич. Служебные минеи. С. 102, 107–111); стихиры (самогласны и подобны), седальны и светильны (Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμείον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φόρος. 1938. Т. 37. Σ. 251–252).

**Е. Е. Макаров**

**Иконография.** Первые изображения мучеников Г. и П. могли появиться уже вскоре после обретения и перенесения их мощей в 386 г. в гробницу в базилике Сант-Амброджо в Милане. В мозаичной декорации канеллы Сан-Витторре-ин-Чель-д'Оро (2-я пол. V в.), включенной в пространство базилики Сант-Амброджо (перестроена после пожаров 70-х гг. XI в.), сохранились самые ранние изображения Г. и П. Кружные, монументальные образы святых представлены

жит закрытый свиток, левая скрыта под плащом; П. — седовласый муж с короткой округлой бородой, правая рука в молении, левая также скрыта. Рядом с Г. и П., в центральном простенке, — образ свт. Амвросия Медиоланского, способствовавшего прославлению мучеников и в посл. погребенного рядом с ними. Раннее по времени появление почитания Г. и П. в Равенне отражено в мозаичных ансамблях 2 храмов: базилики Сант-Аполлинаре-Нуово (561–569) и ц. Сан-Витале (546–547). В базилике Сант-Аполлинаре-Нуово мученики представлены в торжественном шествии к престолу Спасителя с венцами в руках. Они молодые, полнолицые, поскольку Г. темповолос, у него хорошо видна тонкая полоска бороды, очерчивающей абрис нижней части лица, у светловолосого П. золотистая линия бородки просматривается значительно хуже; у обоих на голове тонзура. В ц. Сан-Витале оба мученика изображены юными, темноволосыми и похожими друг на друга. Данная иконография святых могла опираться на раннее (между 415 и 450), возможно, созданное в Равенне Мученичество Г. и П., в к-ром мученики названы близнецами.

В восточнохрист. традиции средневи-зант. периода иконографии Г. и П., П. и К., следуя за агнографическими произведениями того времени, объединяются. Для ряда памятников преимущественным стало изображение мученичества святых. В лицевых месяцесловах сцена ускорения глав Н., Г. П. и К. представлена: на миниатюрах рукописей, напр. в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. Р. 114, 1-я четв. XI в.), в Минологии из ГИМ. (Греч. 175. Л. 85г, посл. четв. XI в.), в Минологии деспота Феσσα-лоники Димитрия Палеолога (Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 44v, 1322–1340 гг.); в росписи храмов, напр., в нартексе ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320), в притворе ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1350). Нередко в минейные циклы включаются полно-ростовые или полуфигурные изображения всех 4 святых с соответствующими атрибутами их мученического подвига — крестами: на миниатюрах — напр., в Минологии из Венской нац. б-ки (Vindob. Hist. gr. 6. Fol. 103r, 2-я пол. XI в.), в Минологии из ГИМ. (Греч. 175. Л. 79v, посл. четв. XI в.), в месяцеслове Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 248v, кон. XI в.); в настенных росписях храмов, напр. в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317/1318).

В греч. иконописном подлиннике — Ерминии ирсом. Дионисия Фурноа-графита (ок. 1730–1733) — в разд. «Как изображаются страдания мучеников каждого месяца всего года» под 14 окт. говорится: «Святой Гervasий, Назарий, Протасий и Келсий. Назарий с проседью,

лишь 1 самогласная стихира и кондак 1-го гласа Μαρτύρων τοῦ Χριστοῦ (Мучеников Христовых...).

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 14 окт. не отмечено к.-л. знаком (см. ст. Знаки праздников месяцеслова); служба Н., Г. и П. поется вместе с рядовой службой Октоиха; особенностью является кондак Н., Г. и П. 2-го гласа **Свѣтѣльницы свѣтѣли**. Такие же указания помещены под 14 окт. и в последующих изданиях рус. Типикона, в т. ч. в современном (см.: Типикон. Ч. 1. Л. 103).

Последование Н., Г. и П., содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа **Οἱ μάρτυρές σου, Κύριε (Мъцы твоѣ, гди)**; кондак 1-го гласа **Μαρτύρων τοῦ Χριστοῦ (Мучеников Христовых...)** с икосом (Μηνάιον. Ὀκτώβριος. Σ. 144–145); кондак 2-го гласа **Свѣтѣльницы свѣтѣли**: с икосом (Минея (МП). Октябрь. С. 364; греч. оригинал этого кондака известен по рукописям — см.: Амфилохий. Кондакарий. С. 207); канон авторства **Ιωσифа Πεσнопισца** с акростихом **Πιστῶς ἀνυμνῶ μάρτυρας στεφηφόρους. Ἰωσήφ (Верно воспою мученики венценосныя. Иосифово) 4-го гласа, ирмос: Ἀνοιξὼ τὸ στόμα μου (Отверзъ уста мои); нач.: Πιστῶς ἐναθλήσαντες καὶ ἀγωνά τελέσαντες (Верно пострадавшие и подвиг скончавшие); цикл стихир-подобнов, самогласная стихира; седален, светилен (отличаются в греч. и рус. Минейях).**

По рукописям известны песнопения Н., Г. и П., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 2-го гласа **Τοὺς εὐσεβεῖς καὶ ἀθλοφόρους μάρτυρας (Благочестивые и победительные мученики...)** с икосами (Амфилохий. Кондакарий. С. 65, 164); дополнительные икосы (Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμείον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φόρος. 1938. Т. 37. Σ. 252); анонимный канон без акростиха «тяжкого» (т. е. 7-го) гласа, ирмос: **Τῷ συνεργήσαντι θεῷ (Поепъшьствовавшемъ богу)**; нач.: **Τοῦ ὁρατοῦ Φαραῶ (Невидимого фараона) (АНГ. Т. 2. Р. 161–168), канон авторства **Γεωργία**, еп. Никомидийского с акростихом **Ἐχθροῦ καθέϊλε Ναζάριος τὴν πλάνην (Врага разрушил Назарий лесь)** 2-го гласа, ирмос: **Δεῦτε, λαοί (Грядите людѣ)**; нач.: **Ἐν τῇ φαιδρῇ ἀπαντες μνήμη (В светлый все день памяти) (Ibid.****



*Мученики Гervasий и Протасий. Мозаика базилики Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне. 561–569 гг.*

парно в крайних простенках окон на сев. стене канеллы; оба — в рост, облачены в светлые туники с клавмами и плащи, на ногах сапданы. Г. — темноволосый безбородый юноша, в правой руке дер-



Келсий дитя, другие два юны» (Ерминия ДФ. С. 202). В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) отмечается отсутствие четкого представления об облике К.: «Келсий млад отрок, возрастом их меньше, риза киноварь червленна, в руке крест; нещипы плещут: Келсий 9 лет 7 месяцев; инде шипет: брада аки Козмина, власы с ушей свились, риза киноварь, испод лазорь, в правой руке крест, а левая проста (так, напр., в сводном «Подлиннике иконописном» С. Т. Большакова, см.: *Большаков. Подлинник иконописный*. С. 38). Но сие несправедливо, а святой Келсий млад отрок, как о нем в мишей четвы повествуют»; в общем же о святых сказано: «Назарий подобием сед, власы с ушей свились, брада аки Николы, риза празелень, препоясан ширинкою киноварь с белил, с левого плеча под правую руку, испод лазорь. Гервасий подобием аки Георгий, риза дикая, пробел лазорев, исподняя риза киноварь, ногавицы багор, пробелены лазорью (в сводном подлиннике Большакова воинское достоинство Г. подчеркивается также наличием щита, меча и колчана, см.: Там же). Протасий подобием аки Димитрий Селунский, риза празелень, средняя лазорь, испод киноварь» (*Филимонов. Иконописный подлинник*. С. 172).

В рус. иконописных мишеях память о мучениках, изображаемых под 14 окт., устойчива: напр., 3 фигуры святых представлены на Минее годовой (1-я пол. XVI в. Музей икон Реклингхаузен; *Бенчев И. Иконы св. покровителей*. М., 2007. С. 332), фигура Н., заменяющего образы всех мучеников, представлена в Минее годовой нач. XIX в. (УКМ; *Возрожденные шедевры Рус. Севера*. М., 1998. Кат. 140. С. 64).

В западноевроп. церковном искусстве изображения Н., Г., П. и К. широко распространены и представлены в монументальной живописи, мозаике, скульптуре, на миниатюрах из рукописей, витражах. Как правило, образы святых составляют 2 устойчивые пары: Г. и П., Н. и К., что связано с их раздельным почитанием. Одним из главных мест почитания мучеников оставалась базилика Сант-Амброджо в Милане. В конхе ее апсиды была выполнена мозаичная композиция, где Г. и П. (XIII в.) предстоит Спасителю на престоле. На стукковом рельефе XV в. на юж. стороне алтарного кивория в базилике работы мастера Вольфиния Г. и П. изображены справа и слева от свт. Амвросия Медноланского; скульптуры XIV в. Г., П. и свт. Амвросия помещены на портале храма. Ранние примеры изображения святых (напр., Г. и П. на миниатюре из Молитвослова Арнульфа, архиеп. Милана — Lond. Brit. Lib. Egerton. 3763. Fol. 113v, между 998 и 1018) также связаны с местами их почитания. Однако с ростом популярности «Золотой

легенды» Иакова из Варацце, где было помещено Сказание о святых, появились многочисленные сцены их жития и мученичества (напр., на миниатюрах из франц. рукописей — Paris. fr. 185, XIV в.; Paris. fr. 241, 1348 г.). Святых могли изображать с орудиями страстей — бичом и мечом (напр., Г. и П. на миниатюре L из Миссала Филиппа Люксембургского — Le Mans. Bibl. Municip. 254. Fol. 44v, 1459–1503 гг.) или с пальмовыми ветвями как с символами мученичества (напр., Г. и П., П. и К. на 2 миниатюрах из Бревиария Марии Савойской — Cambray. Bibl. Municip. 4. Fol 502, 546, ок. 1430). Н. изображали на коне, как на фреске 1480 г. Дж. Мерли (?) в церкви аббатства Н. и К. в Сан-Наццаро-Сезия, Италия, или в воинском облачении, как на левой панели алтаря для ц. Н. и К. в Брешии, Италия, худож. Тициана (т. н. Полиптих Авенрольди, 1520–1522), где Н. и К. изображены с коленопреклоненным донаторм. Житийные сюжеты с 4 мучениками распространены в религ. живописи: картины «Благословляющий св. Амвросий с Гервасием и Протасием» (худож. С. Петерцано, 1592–1594), «Гервасий и Протасий являющие св. Амвросию в сопровождении ап. Павла» (худож. Ф. де Шампань, 1658, Лувр, Париж; картина точно следует тексту «Золотой легенды» Иакова из Варацце, где Г. и П. описаны как юноши в белых одеждах), «Гервасия и Протасия приводят к Астасию после отказа совершить жертвоприношение» (худож. Э. Лесюэр. 1652, Лувр, Париж), «Мученичество Назария и Келсия» (худож. К. Прокаччи, 1606, Епархиальный музей, Милан).

Э. В. Ш., А. А. К.

**НАЗАРІЙ** (Лежава), **ГЕРМАН** Джаджанидзе, **ИЕРОФЕЙ** Николадзе, **СИМЕОН** Мchedлидзе, **ВИССАРИОН** Кухианидзе, священномученики Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), расстрелянные 2 сент. 1924 г. в окрестностях Кутаиса (цар. груз. 14 авг.). Прославлены в лике святых 18–19 сент. 1995 г. на заседании Собора ГПЦ, состоявшемся в патриаршем соборе Све-

тицховели (Цкаро (Источник). 1996. № 29/30. С. 55).

**Священномученик Назарий** (Лежава Нестор Андреевич) [груз. ნესტორ ლეჟავა], митр. Кутаисско-Гаенатский, род. 4 янв. 1870 г. в с. Джиханши Кутаисского у. и губ. в семье свящ. Андрея Лежавы и Евфимии Григорьевны Чхенкели. Неск. поколений его предков были священнослужителями. Таинство Крещения совершили его дед, свящ. Николай Маркозович Лежава, и псаломщик Лука Бибиленшвили. Крестным отцом был житель Джиханши дворянин Е. И. Гогоберидзе (*Гвенетадзе*. 2015. С. 95). В 1886 г. окончил Кутаисское ДУ, в 1892 г. — Тифлисскую ДС (ДВГЭ. 1892. № 12. С. 10). Воспоминания, проведенные в уч-ще, сп. Назарий писал: «С младенчества я был воспитан в вере в Бога и желании служить ему. Мне было 8 лет, когда я по своим наклонностям вместо обычной школы попал в духовную школу, где в течение 12 лет учился богословию и осваивал идеи служения. Летние каникулы я проводил в прекрасном, как Эдем, месте, в Гелатском монастыре. В этом кругу под руководством моего незабвенного дяди иеромонаха Ясона я пропитался духом и традициями «ангельской жизни», которая привлекала меня с детства» (Сакартвело. 1918. № 225. С. 3).

По окончании ДС Нестор повенчался с Александрой Ивлиановной (фам. неизв.). 13 февр. 1893 г. еп. Имеретинский свт. *Гавриил* (Кикодзе) рукоположил его во диакона. 21 февр. о. Нестор был рукоположен во иерея и определен на служение в Спасскую ц. с. Хопи. 14 дек. 1894 г. награжден набедренником. 1 сент. 1897 г. назначен зав. хонской церковноприходской школой и учителем богословия. 13 июня 1897 г. награжден бронзовой медалью «За труды по первой Всеобщей переписи населения». Получил также памятную медаль имп. Александра III. 14 февр. 1899 г. на заседании Име-

Игумен  
сщмч. Назарий (Лежава)  
с семьей.  
Фотография. Ок. 1909 г.



ретинской епархии избран депутатом от духовенства благочинического округа. В 1900 г.



награжден скуфьей (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 65141. Л. 71). В 1900 г. о. Нестор потерял жену, в скором времени скончались двое его детей. Потеря семьи тяжело отразилась на молодом священнике. По благословению своего духовника он решил отправиться на учебу в Россию (*Чичинадзе*. 1916. С. 307).

В 1901 г. поступил в КДА. Избрал для углубленного изучения историческую группу предметов. 6 авг. 1904 г. обратился к ректору КДА еп. *Платону (Рождественскому)* с просьбой о монашеском постриге. 24 авг. 1904 г. наместник КПЛ архим. Антоний (Петрушевский) с согласия Киевского митр. *Флавиана (Городецкого)* совершил постриг о. Нестора с наречением ему имени Назарий в Никольской ц. лаврского Болыничного мон-ря (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 65141. Л. 72). В 1905 г. иером. Назарий подал в Совет КДА канд. дис. «Грузинская Церковь от ее происхождения до установления в ней автокефалии» (рукопись сохранилась в ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1861), которая получила положительные отзывы проф. прот. Ф. И. *Титова* и проф. А. В. *Розова* (Извлечение из журналов... 1905. С. 383–387). Груз. писатель А. Гацерелия в б-ке Тбилисского гос. ун-та изучал соч. иером. Назария «Каппадокийская богословская школа» (ныне утрачено), к-рое считал его дипломной работой (*Асатиани*. 1995. С. 6). 3 июня 1905 г. определением Совета КДА (утверждено резолюцией Киевского митр. *Флавиана (Городецкого)* от 15 июня 1905 г.) получил степень кандидата богословия с правом получения степени магистра без новых испытаний (Извлечение из журналов... 1905. С. 501–504). Определением Синода от 19 окт. — 5 нояб. 1905 г. назначен преподавателем гомилетики и соединенных с ней предметов в Волынской ДС (находилась в Житомире) (ЦВед. 1905. № 47. С. 513). С 3 окт. 1907 г. — смотритель Клеванского ДУ (в мест. Клевань, ныне поселок Ровенского р-на и обл., Украина) (ЦВед. 1907. № 42. С. 379). 6 мая 1908 г. награжден наперсным золотым крестом. 10 мая 1910 г. возведен в сан игумена (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 65141. Л. 72).

17 нояб. 1911 г. уволен от духовно-учебной службы и был переведен на служение на родину, в *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви*: его назначили настоятелем муж.

мон-ря *Натлисмцемели* во имя св. Иоанна Предтечи в пуст. *Гареджи* (ЦВед. 1911. № 48. С. 389). 1 дек. 1911 г. возведен в сан архимандрита (ДВГЭ. 1911. Вып. 24. С. 8). Груз. общественный деятель З. Чичинадзе отзывался о нем как о человеке, отличающемся «любовью к своей стране, народу и к своей службе», «резко оглядываемом на наше прошлое, нашу нацию, нашу историю и литературу». Чичинадзе также писал, что архим. Назарий сблизился с К. С. *Кекелидзе*, состоявшим в то время в сане протоиерея, и занялся изданием его труда «Иерусалимский канонарь», вышедшего в Тифлисе в 1912 г. (*Чичинадзе*. 1916. С. 307). 12 мая 1912 г. архим. Назарий избран благочинным мон-рей Вост. Грузии. 30 мая того же года избран членом Церковного музея, 28 авг. — членом миссионерского об-ва (очевидно, *Общества восстановления православного христианства на Кавказе*). 15 мая 1913 г. награжден орденом св. Анны 3-й степени. 5 июня 1913 г. по заданию Церковного музея назначен смотрителем восстановительных работ мцхетского храма *Джвари*. 6 мая 1914 г. награжден орденом св. Анны 2-й степени. 9 окт. 1914 г. в связи с военным положением избран членом созданного при Экзархате Комитета по сбору средств в помощь военным. 2 мая 1915 г. избран на должность сотрудника Экзархата, занимавшегося приемом приезжавших в правление Экзархата духовных лиц. 6 мая 1916 г. награжден орденом св. Владимира 4-й степени (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57648. Л. 39).

19 апр. 1916 г. архим. Назарий назначен членом *Грузино-Имеретинской синодальной конторы* (ДВГЭ. 1916. Вып. 10/11. С. 312). 5 мая 1917 г. по ходатайству братии поставлен настоятелем мон-ря *Гелати* (НА Грузии. Ф. 1699. Оп. 1. Д. 108. С. 4–5), однако в Зап. Грузию не поехал и остался в Тифлисе, где 4 июля, согласно выбору представителей груз. мон-рей, был утвержден на должность делегата от монашествующих Вост. Грузии во Временном церковном правлении Грузии (Сакартвело. 1917. № 149. С. 3). 8–17 сент. 1917 г. как член Временного церковного правления Грузии присутствовал на 1-м Соборе ГПЦ, на котором была провозглашена автокефалия Грузинской Церкви. В февр. 1918 г. приглашен в Тифлискую ДС читать

курс канонического права (Там же. 1918. № 40. С. 2).

18 сент. 1918 г. скончался митр. Кутаисско-Гаенатский *Антоний (Горгадзе)*. На овдовевшую кафедру было 3 претендента: еп. Урбнисский Давид (Качахидзе), архим. Николай (Наморадзе) и архим. Назарий. Священноначалие проголосовало за архим. Назария. 16 нояб. 1918 г. в кафедральном соборе Тифлисский Сиони состоялось его наречение во архиерея, 17 нояб. в мцхетском кафедральном соборе Светицховели митр. Тифлиским *Леонидом (Окропиридзе; католикос-патриарх всей Грузии в 1918–1921)*, митр. Чкондидским исп. *Амвросием (Хелаей; католикос-патриарх всей Грузии в 1921–1927)*, еп. Цилканским Георгием (Аладашвили) и еп. Алавердским *Пирром (Окропиридзе)* был хиротонисан во епископа Кутаисско-Гаенатского и в тот же день возведен в сан митрополита (*Асатиани*. 1995. С. 7).

В 1919 г. митр. Назарий вместе с причтом кутаисского кафедрального собора во имя св. кн. Александра Невского совершил архиастырскую поездку по *Кутаисско-Гаенатской епархии*: 1 окт. 1919 г. побывал в Окрибском благочинническом округе, 1 нояб. — в Свирском, 11 нояб. — в Чунешском округах. Митрополит читал много проповедей, выслушивал людей, часто ему приходилось поздним вечером посещать церкви и народ с зажженными свечами ждал его и не расходился, желая получить благословение владыки. 7 дек. 1919 г. на епархиальном собрании в Кутансе, открытом митр. Назарием, был основан Кругок любителей грузинского церковного пения (Чвени кванка (Наша страна). 1919. № 175. С. 4; № 200. С. 4; № 224. С. 3). 1–7 сент. 1921 г. митр. Назарий участвовал в 3-м Церковном Соборе ГПЦ, прошедшем в Гелати, на к-ром рассматривалась его кандидатура и кандидатура Сухумско-Абхазского митр. исп. *Амвросия (Хелаи)* на престол католикоса-патриарха. В Соборе участвовали 108 чел., по результатам тайного голосования исп. *Амвросий* собрал 67 голосов за и 41 против, а митр. Назарий — 54 за и 54 против (Архив Груз. Патриархии. Оп. 1. Д. 6478. Л. 51).

24 окт. 1921 г. митр. Назарий под предлогом отсутствия у него документов, удостоверяющих личность, был задержан гражданскими влас-



тями на железнодорожной станции в Кутаисе. Его допросили и освободили, однако с этого времени начались гонения на него со стороны властей. 10 июня 1922 г. он был вновь задержан вместе с протоиереем Квирильского благочиннического окр. Иаковом Гвелесиани, протоиереем кутаисского кафедрального собора во имя св. Александра Невского Василием Долаберидзе, прот. Мелитоном Келенджеридзе и управляющим канцелярией Кутаисско-Гаенатской епархии Э. Тутберидзе, когда они намеревались выехать в Свирский и Сачхерский округа (Журналы заседаний. 2016. С. 348). 25 февр. 1921 г. в Тифлис вошла Красная Армия, Грузинская Демократическая Республика прекратила свое существование, страна была интегрирована в состав Советского гос-ва. Католикосский совет принял постановление, согласно которому святыни и древности Тифлисского Сиона и Светицховели во избежание секуляризации их правительством нужно было вывезти в Кутаис. Это было поручено светицховельскому архим. Павлу (Джапаридзе). Ценности вначале были спрятаны в кутаисском кафедральном соборе. Через неск. дней в Кутаис приехал католикос-патриарх исп. Амвросий (Хелая), принявший решение укрыть сокровищницу возле храма Баграта, под балконом дома митр. Назария, накрыв ее каменной плитой. 24 апр. 1923 г. представитель Кутаисского политбюро Цирекидзе допросил архим. Павла и кутаисского прот. Платона Цкитишвили. Архим. Павел заявил, что, приехав в Кутаис, все 4 ящика и мешок оставил на железнодорожной станции и ничего не знает об их дальнейшей судьбе, а прот. Платон дал показания, что вместе с архим. Павлом видел эти 4 ящика в кутаисском кафедральном соборе и что их отнесли в дом митр. Назария. Из-за несоответствия показаний их обоих арестовали. 25 апр. специальная комиссия обнаружила ценности в указанном месте (Гаммахария. 2006. С. 167–168).

12 янв. 1923 г. представители советской власти арестовали членов Католикосского совета, католикос-патриарх исп. Амвросий (Хелая) был посажен под домашний арест. Также работники ЧК собирали агентурную информацию и показания «свидетелей» об антисоветской деятель-



Сщмч. Назарий (Лежава),  
митр. Кутаисско-Гаенатский.  
Фотография. 1924 г.

ности митр. Назария. ЧК интересовала и роль митрополита в деле о ценностях мон-рей Гелати и Джручи, к-рые по распоряжению Г. Цинцадзе, личного секретаря председателя Грузинской Демократической Республики Н. Жордании, от 23/24 нояб. 1920 г. были перенесены в Кутаис и затем переправлены в Европу. 4 февр. 1923 г. митр. Назария допросил поверенный Кутаисского политбюро Кикалеишвили. Митр. Назарий отрицал свое участие в антисоветской деятельности, но 10 февр. по этому же обвинению его и кутаисского прот. Гавриила Цагареишвили арестовал др. представитель Кутаисского политбюро — Каландаришвили (Гаммахария. 2006. С. 165–166). Ему вменяли в вину сокрытие церковных ценностей и участие в меморандуме, к-рый 7 февр. 1922 г. католикос-патриарх исп. Амвросий направил Генуэзской конференции и в к-ром описал положение Грузии в условиях ее советизации. 11 марта 1923 г. митр. Назарий обратился к председателю ЧК Грузии с просьбой разрешить ввиду Великого поста духовенству, находящемуся в заключении, исповедоваться и причаститься «в одном из ближайших к тюрьме храмов» (НА Грузии. Ф. 516. Оп. 1. Д. 1. Л. 196). 19 марта 1924 г. в 8 ч. вечера, «после 25-часового заседания», суд вынес приговор, по к-рому в силу амнистии ЦК Грузии митр. Назарий после 14-месячного ареста был освобожден как невиновный. 29 марта 1924 г. измученный и больной архиерей вернулся в епархию (Комунисты (Коммунист). 1924. № 147. С. 5).

1 авг. 1924 г. митр. Назарий вместе с кутаисским причтом по просьбе паствы поехал в с. Родинаули (Шорапанский р-н), чтобы освятить церковь. После вечернего богослужения они зашли в дом к одному из верующих. В час ночи местные власти арестовали их (9 чел.) «за попытку организации мятежа» и перевезли в Свирский районный исполком. По словам митр. Назария, его «вывели на улицу в нижнем белье, положили на арбу, как бандита, связали руки и повезли в Свири». Председатель Свирского исполкома Мамджгаладзе перевез арестованных в Кутаис. Митр. Назарий был обвинен в «проведении с контрреволюционной целью антиправительственного нелегального собрания и неповиновении местным властям». Его положение усугубило наличие судимости. Митр. Назарий заболел дизентерией и 14 авг. был переведен в больницу (Амколадзе. 1998. С. 126–128).

После месячного заключения, 2 сент. 1924 г., митр. Назария, протоиереев Германа Джаджанидзе и Иерофея Николадзе, иерея Симеона Мchedлидзе и протоиак. Виссариона Кухианидзе на рассвете вывели из тюрьмы и расстреляли в лесу в окрестностях Кутаиса (точное место неизв.). О событиях того утра написал в воспоминаниях прот. Василий Долаберидзе, арестованный вместе с митр. Назарием в числе 9 чел. и находившийся в одной камере с ним и с остальными. Он вспоминал, как пришли охранники и потребовали разбудить 5 чел., как он помогал собирать вещи митр. Назария. Когда он спросил владыку, которая из ложек — его, священномученик ответил: «Которая меньше всех». Все думали, что их переводят в тюрьму Метехи в Тифлисе. Однако прот. Герман перед выходом попросил прот. Василия позаботиться о его детях, а митр. Назарий «вернулся, надел рясу, попросился с нами, всех расцеловал и сказал нам: «Не бойтесь, держитесь, смерть одна», — и пошел с ними. Тогда мы не поняли значение этих слов» (Василий Долаберидзе, прот. Из моей жизни // Семейный архив Долаберидзе. Т. 4. С. 37).

Определением Синода УПЦ от 20 июня 2012 г. (журнал № 52) имя сщмч. Назария внесено в состав Собора Волинских святых, а 9 нояб. 2012 г. по благословению



Предстоятеля УПЦ митр. *Владимира (Сабодана)* — в состав Собора святых КДА.

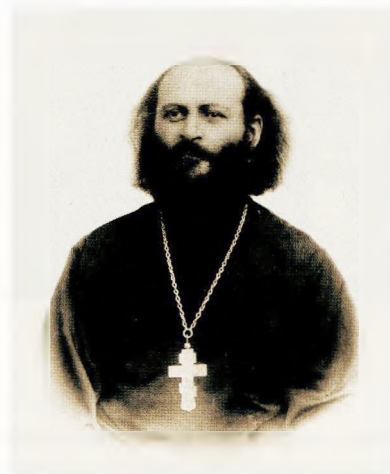
Арх.: ИР ИБУВ. Ф. 175. Д. 1667; ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 1. Д. 9320. Л. 1–4.

Ист.: Извлечение из журналов Совета КДА за 1904–1905 учебный год. К., 1905; Журналы заседаний Временного правления Грузинской Православной Церкви, 13 марта — 14 сент. 1917 г. / Сост., предисл., коммент., биогр. справки: Н. Шнолашвили, И. Арабидзе. Тб., 2016 (на груз. яз.).

Лит.: *Чичинадзе З.* Грузинские типографии 1627–1916 гг. Тифлис, 1916 (на груз. яз.); *Асатиани Г.* Митр. Назарий (Лежава). Тб., 1995 (на груз. яз.); *Амколадзе Т.* Последние дни митр. Назария // Цискари (Зара). Тб., 1998. № 11. С. 116–129 (на груз. яз.); *Гамсахария Д.* Святой исповедник Амвросий (Хелая) и Абхазия. Тб., 2006 (на груз. яз.); *Бурега В. В.* Собор святых Киевской Духовной Академии: Установление празднования и иконография // ТКДА. 2013. Вып. 18. С. 225–226; он же. Назарий (Лежава Нестор Андрійович) // Київська Духовна Академія в іменах: 1819–1924: Енциклопедія / Упоряд. і наук. ред.: М. Л. Ткачук; відп. ред.: В. С. Брюховецький. К., 2016. Т. 2. Л. — Я. С. 242–244; *Гвенетадзе Е.* Из истории церкви Диди-Джиганши: св. Назарий (Лежава). Тб., 2015 (на груз. яз.).

**Священномученик Герман Виссарионович Джаджанидзе** [груз. ვისსარაიონოვიჩი დჯაჯანიძე], протоиерей, род. в 1868 г. в семье крестьянина Виссариона Джаджанидзе и Тинатин. В 1885 г. окончил Кутаисское ДУ, в 1891 г. — Тифлисскую ДС. С 1891 г. смотритель, в 1898–1903 гг. классный наставник Кутаисского ДУ. В 1903 г. был рукоположен во иерея и назначен капелланом 1-го Кубанского пластуна батальона. С 1904 г. настоятель полковой церкви № 1 Ейского полка Кубанского казачьего войска, расквартированного в с. Кагызман Карсской обл. (ныне в Турции). 31 янв. 1907 г. награжден скуфьей. 27 окт. 1907 г., в день рождения известного груз. писателя и общественного деятеля прав. *Илии Чавчавадзе*, убитого 12 сент. того же года, сммч. Герман отслужил по повопрежнему панихиду, после к-рой объявил о создании фонда им. прав. Илии. Сразу было собрано 15 р. 63 к., груз. солдаты решили каждый месяц удерживать из жалованья определенный процент, эти средства направлялись в фонд Илии Чавчавадзе. В нач. 1912 г. сммч. Герман был переведен на должность капеллана 3-го Кавказского стрелкового полка. 6 мая 1912 г. награжден камилавкой. С кон. 1912 г. капеллан 1-го Запорожского полка Кубанского казачьего войска, с 1913 г. — 202-го пехотного Горийского полка. 4 июня 1915 г. награжден орденом св. Владимира 4-й сте-

пени, 17 дек. — золотым наперсным крестом, 1 июля 1916 г. — золотым крестом вмч. Георгия с лентой. К кон. 1917 г. его определили настоятелем 51-й пехотной дивизии 2-го Кавказского армейского корпуса, в том же

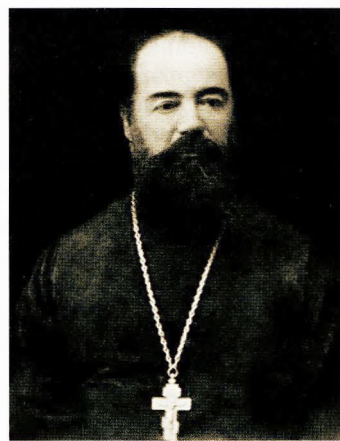


Сммч. Герман Джаджанидзе.  
Фотография. 1900 г.

году возведен в сан протоиерея. В 1918 г. вернулся на родину и служил в храме 158-го пехотного Кутаисского полка. Затем состоял в причте кутаисского кафедрального собора. Был женат на Наро (Агати) Луковне Микадзе (1880 — 13 февр. 1924), имел четверых детей: Михаила, Веру (Венеру), Евгению, Елизавету.

Ист.: ДВГЭ. 1891. № 8. С. 11; Исари (Стрела). 1907. № 267. С. 4; Сакартвело (Грузия). 1917. № 27. С. 3; Халхис мегобарн (Друг народа). 1918. № 340. С. 1; Комунисти (Коммунист). 1924. № 38. С. 4.

**Священномученик Иерофей Андреевич Николадзе** [груз. იეროფეი ანდრეიშვილი ნიკოლაძე], протоиерей, род. 23 февр. 1863 г. в семье священника. 30 мая 1885 г. окончил 5 классов Кутаисской классической гимназии. 1 сент. 1888 г. назначен учителем церковноприходской школы при кутаисском храме во имя Архангелов на кладбище Дзелквиани. 7 мая 1889 г. еп. Имеретинский свт. Гавриил (Кикодзе) рукоположил его во диакона и оставил в причте того же храма. 2 марта 1893 г. был рукоположен во иерея и определен в ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в с. Инапури. 1 сент. 1893 г. на свои средства открыл при храме церковноприходскую школу. С 15 апр. 1899 до 1 сент. 1902 г. был заведующим 2-классной церковноприходской школы в с. Амаглеба и педагогом Свящ. Писания в ней. В 1902 г. награжден набедренником, в 1905 г. —



Сммч. Иерофей Николадзе.  
Фотография. Нач. XX в.

скуфьей. 12 июля 1907 г. был назначен помощником благочинного Ванского благочиннического окр. В том же году назначен председателем Комиссии призывников со стороны духовенства Ванской обл. 20 марта 1909 г. временно вновь был назначен в школу с. Амаглеба. 18 апр. 1911 г. определен 2-м священником кутаисского храма во имя Архангелов (кладбище Дзелквиани). В газ. «Колхида» были описаны эти события: 27 марта состоялось приходское собрание с целью выбрать 2-го священника, «до 17 духовных отцов изъявили желание занять это место, но ящик поставили только пятерым: Ткешелашвили, Парцхаве, Цкитишвили, Цагареишвили и Николадзе». Из 87 голосов сммч. Иерофей получил 54 голоса за и 33 против (Колхида. 1911. № 3. С. 3). 16 сент. 1911 г. назначен заведующим церковноприходской школы ц. св. Архангелов и учителем Закона Божия в ней. 6 мая 1914 г. награжден камилавкой. К кон. 10-х гг. XX в. был возведен в сан протоиерея. Был женат на Екатерине Теймуразовне (род. в 1864, фам. неизв.), брак был бездетным.

Арх.: ИА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57633; ДВГЭ. 1914. № 10. С. 122.

Лит.: *Кезевадзе М.* Имеретинские церкви и священники времен Экзархата. Кутаиси, 2008. С. 76, 133 (на груз. яз.).

**Священномученик Симеон Михайлович Мчедлидзе** [груз. სიმეონ მჩედლიძე], иерей, род. 15 февр. 1865 г. в с. Свири Шорапанского у. Кутаисской губ. в семье протоиерея. Учился в Кутаисском ДУ, в 1888 г. окончил Ставропольскую ДС. В 1889–1891 гг. был учителем дворянской гимназии в Сенаки. В 1891–1894 гг. в Кутансе с разрешения руководства гимназии открыл свой пансион для мальчиков



младшего возраста. 7 мая 1894 г. еп. Имеретинский свт. Гавриил (Кикодзе) рукоположил его во диакона, 23 мая — во иерея и назначил настоятелем свирской ц. в честь Фомина воскресенья (Квирацховлоба). Сщмч. Симеон вел активную педагогическую и общественную деятельность. В 1894–1905 гг. был избран депутатом со стороны духовенства благочиннического округа. В 1896–1905 гг. был членом Учебного комитета губ. отд-ния Шорапанского у. 20 мая 1897 г. награжден набедренником. С 1898 до 20 сент. 1906 г. смотритель приходских школ Шорапанского у. В 1900, 1901 и 1903 гг. был делегатом собрания 40-го, 41-го и 43-го съездов духовенства Имеретинской епархии. В 1901 г. назначен смотрителем местных педагогических курсов церковноприходских школ Имеретинской епархии. 30 апр. 1901 г. награжден скуфьей. В 1902 г. назначен смотрителем педагогических курсов образцовых школ Имеретинской и Гурийско-Мингрельской епархий. 28 янв. 1903 г. переведен



Сщмч. Симеон Мчедлидзе.  
Фотография. 1898–1899 гг.

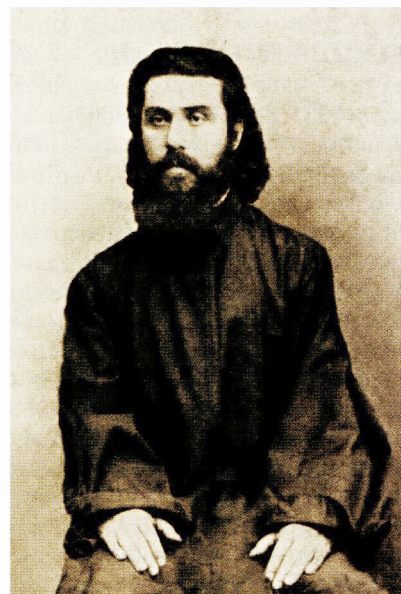
в свирскую ц. во имя вмч. Георгия. Со 2 мая 1905 до 1908 г. управляющий делами Имеретинского епархиального совета. 6 мая 1905 г. награжден камилавкой. С 27 июня 1905 г. временно состоял в клире кутаисского кафедрального собора во имя св. блгв. кн. Александра Невского. 15 сент. 1905 г. избран членом епархиального совета. С 1908 г. преподаватель Свящ. Писания в одной из частных школ Кутаиса. 1 сент. 1912 г. назначен 4-м священником кутаисского кафедрального собора. 6 мая 1914 г. получил золотой наперсный

крест. В с. Лаше построил школу, в к-рой обучали вначале 2 года, затем 4, затем 8 лет (в 1958 получила статус средней школы, действует до сих пор). На свои средства основал в Кутаисе типографию религиозно-просветительского братства, целью к-рой было издание духовных книг. Известный общественный деятель того времени З. Чичинадзе, описывая типографскую деятельность сщмч. Симеона, вспоминал: «Еще при жизни протоиерея Д. Гамбашидзе отличился священник С. Мчедлидзе... Он мечтает об умственном развитии грузинского народа. Он уже показал плоды своей деятельности, большое уважение к грузинскому народу и желание о возрождении нации» (*Чичинадзе З. Грузинские типографии в 1627–1916 гг. Тифлис, 1916. С. 239–240*). В типографии сщмч. Симеона была заложена основа для создания груз. учебников по Закону Божию и литургике, вышли в свет «Божья история Ветхого и Нового Заветов» и «О богослужении» (1914). В 1908–1916 гг. сщмч. Симеон издавал религ. нравственно-общественный ж. «Шинаури сакмееби» (Домашние дела), был основателем ежемесячного богословско-философского, политического и лит. сб. «Гантиади» (Рассвет) (1913–1915). В «Шинаури сакмееби» печатались письма, посвященные как высокодуховным темам, так и злободневным вопросам видных духовных лиц того времени: еп. сщмч. Кириона (Садзаглишвили; католикос-патриарх всей Грузии Кирион III (II) в 1917–1918), еп. Леонида (Окропиридзе), еп. *Калистрата* (Цинцадзе; католикос-патриарх всей Грузии в 1932–1952), архим. Нестора (Кубанеишвили), иером. прп. Алексия (Шупанин; о нем см. в ст. *Менджи мон-рь*) и др. Сщмч. Симеон печатал в газете под псевдонимом также и свои публикации. Он выступал за восстановление автокефалии Грузинской Церкви, за обретение Грузией независимости, за отмену платного обучения, за преподавание в духовных учебных заведениях на груз. языке, призывал духовных лиц к благотворительности. Он писал: «Церкви требуется духовенство, соответствующее времени». Примечательно, что 2 авг., на следующий день после ареста, митр. Назарий должен был возвести сщмч. Симеона в храм в Родинаули в сан протоиерея. Сщмч. Симеон был женат на Екатерине Вис-

сарионовне Гдгебуадзе (род. в 1866), имел шестерых детей: Виссариона (род. в 1893), Варвару (род. в 1895), Бидзину (род. в 1903), Димитрия (род. в 1904), Анастасию (род. в 1907), Нину (род. в 1910).

Арх.: НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57663. Ист.: Журналы заседаний Временного правления Грузинской Православной Церкви, 13 марта — 14 сент. 1917 г. / Сост., предисл., коммент., биогр. справки: Н. Шиолашвили, И. Арабидзе. Тб., 2016. С. 361–363 (на груз. яз.).

**Священномученик Виссарион** Софронович Кухианидзе [груз. ვისსარეონ სოფრონის ძე კუხიანიძე], протоиакон, род. в 1870 г. в семье псаломщика. Окончил Кутаисское ДУ и поступил



Сщмч. Виссарион Кухианидзе.  
Фотография. 1898–1899 гг.

в Тифлисскую ДС. 3 февр. 1893 г., находясь на 3-м курсе, бросил обучение и 20 мая был назначен псаломщиком кутаисского кафедрального собора во имя св. блгв. кн. Александра Невского. 21 дек. 1893 г. назначен младшим пономарем; 18 авг. 1895 г. — старшим пономарем. 20 мая 1896 г. еп. Алавердский Виссарион (Дадияни), который в то время управлял также Имеретинской епархией, рукоположил его во диакона и оставил в штате собора как пономаря. 5 июля 1897 г. переведен на должность псаломщика. 2 июля 1898 г. назначен временно исполняющим обязанности протоиакона, 23 апр. 1899 г. утвержден протоиакон. 15 марта 1900 г. избран членом Комитета помощи детям, лишенным родительской заботы, духовных лиц Имеретинской епархии, 30 нояб. 1912 г. стал казначеем этого комитета. Был женат на Элшиде (род. в 1873),



дочери свящ. Тарасия Ткешелашвили, которая скончалась в молодом возрасте. У протодиака Виссариона было пятеро детей: Ксения (род. в 1896, окончила Имеретинское епархиальное училище), Михаил (род. в 1898, окончил Кутаисскую дворянскую гимназию), Кетеван (род. в 1900, окончила Имеретинское епархиальное уч-ще), Мариам (род. в 1904), Тамара (род. в 1905).  
Арх.: ИА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 53115, 57663.

Г. Мачуришвили

**НАЗОРЕЕВ ЕВАНГЕЛИЕ** — см. *Евангелия апокрифические.*

**НАЗОРЕИ** [от евр. *nāzîr*, от корня *-nzt-* — отделять (ср.: *Salmanowitsch*. 1931. S. 3; *Mayer*. 1986)], в ветхозаветном иудаизме люди, давшие определенные обеты Богу: не стричь волос, воздерживаться от употребления вина и не касаться мертвых. В рамках этих представлений волосы обладали особым значением: их постоянный рост считался знаком жизненных сил, они олицетворяли человеческую жертву (по принципу части вместо целого) (*Kötting*. 1984. Sp. 177–178; *Idem*. 1976. Sp. 1063). Отказ от вина как опьяняющего напитка, возможно, воспринимался Н. как проявление аскетизма, а запретом на прикосновение к трупам определено их стремлением избежать осквернения и сохранить ритуальную чистоту.

**Ветхий Завет.** В благословениях *Иакова* (Быт 49. 26) и *Иосифа* (Втор 33. 16) слово *nāzîr* обозначает того, кто избирается для чего-то особенного. В пророчестве *Амоса* (Ам 2. 11–12) сказано, что пророки и Н. призываются на служение Богом. Предписания для Н. как посвященных Богу людей содержатся в Числ 6. 1–21 (стихи 1–4: отказ от вина и сикера (опьяняющего напитка — *Boertien*. 1964. S. 17); стихи 6–7: запрет на приближение к трупам; ст. 8: о святости назорея, стихи 9–12: предписания Н., как поступать в случае неожиданного осквернения).

Н. принесли обет быть святыми перед Богом, что предполагало не оскверняться прикосновением к трупам. Этот запрет абсолютен и распространялся даже на трупы ближайших родственников (Числ 6. 7). В случае нарушения обета и навлечения нечистоты предусматривалась процедура очищения и возобновления

назорейства: оскверненный Н. 7 дней спустя после нарушения обета (ср.: Числ 19. 11–13) должен срезать волосы и принести жертвы: 2 голубей или горлиц как жертву за грех, а также жертву *всесожжения* и годовалую овцу как жертву повинности (о жертвах см. в статьях *Ветхозаветное богослужение*, *Жертва*). Предполагалось, что назорейство завершается также определенным ритуалом. Назорей должен быть приведен ко входу в *Скинию*, принести в жертву животных без изъяна: годовалого ягненка-самца во всесожжение, годовалую самку в жертву за грех, барана в жертву примирения (она же «мирная жертва» — неясный термин для жертвоприношения, для к-рого



*Битва Самсона  
с филистимлянами.  
Роспись катакомб  
на Виа-Латина в Риме. IV в.*

обязательно сожжение жирных частей жертвенного животного), хлебные жертвы и возлияния. Также необходимо было срезать волосы и сжечь их пучок вместе с мирной жертвой. Часть жертвы оставалась священнику, а бывш. Н. освобождался от обета (*Boertien*. 1964. S. 22; *Salmanowitsch*. 1931. S. 77–78).

В ВЗ признаки назорейства очевидны у *Самсона* (Суд 13. 5; 16. 17) и *Самуила* (1 Цар 1. 11; в Сир 46. 13 (в евр. тексте) и в 4QSam<sup>a</sup> Самуил также назван Н. (*Tsevat*. 1992; *Catastini*. 1987)). Принято считать, что особый статус Самсона объясняется его положением посвященного Богу воина (ср.: Суд 5. 2–31; Втор 32. 42; Пс 67. 22; *Boertien*. 1964. S. 18–21). Самуил обладал этим статусом по обету его матери.

Представление о посвященном Богу воине (Суд 13. 5, 7) исчезло в период плена; на 1-й план вышла идея отделенности Н. для Бога Израиля, поэтому *nāzîr* в раввинистическом контексте понимается как *pāraš* — отделяться (Сифре Числ 23 на Числ 6. 3). Принятие запрета не прикасаться к трупам и отказ от

вина сближают Н. со священниками (Лев 10. 8–11; ср.: 21. 10–11).

В период Второго храма назорейство, судя по всему, получило широкое распространение. В 1 Макк 3. 49 жертва Н. перечисляется наряду с «первородными и десятинами». О большом числе Н. говорит и Берешит рабба 91. 3 (Мидраш на Быт 42. 4): 300 Н. времени законоучителя Шимона бен Шетаха (кон. II – 1-я пол. I в. до Р. Х.) хотели принести предписанные 900 жертв, половина из Н. имела возможность снять с себя обет; деньги для др. 150 Н. Шимон попросил у *Александра Янная* (103–76 гг. до Р. Х.). Эта история подтверждает, что назорейство было популярно, но из-за необходимости часто приносить жертвы очень многие не могли себе этого позволить. Иосиф Флавий (*Ios.*

*Flav. Antiq.* XIX 293–294) упоминает существовавший обычай возмещать стоимость жертв бедных Н. Так, царь Ирод

Агриппа I (41–44 гг. по Р. Х.) оплатил стоимость жертв Н. во время посещения Иерусалима. Флавий упоминает назорейство Вереники, сестры Агриппы II, которая в 66 г. по Р. Х. пришла в Иерусалим принести предписанные жертвы. Обет назорейства, согласно Флавию, принесли люди в случае тяжелой болезни или во время несчастья, вероятно, в надежде на то, что после принятия обетов Бог избавит их от болезней и неприятностей. Флавий приводит пример обычая, отличающегося от предписанных в Библии: Н. просто отдавали священникам свои обрезанные волосы, к-рые, согласно Книге Чисел, должны были сжигаться (*Ibid.* IV 72).

*Филон Александрийский* видел в назорействе самопосвящение Богу (*Philo. De spec. leg.* I 247–254). С этим связано его понимание сожжения волос Н. как символа человеческой жертвы. В *Кумранской общине* назорейство не засвидетельствовано.

В раввинистической литературе различаются следующие виды назорейства: а) временный обет, как правило, ограничивавшийся 30 днями



(Назир 1. 3; 3. 1–4); б) последовательность неск. обетов, ограниченных во времени (Назир 1. 3); в) постоянное назорейство, начинающееся с принесения обета и продолжавшееся всю жизнь; при этом волосы стриглись каждые 30 дней (Назир 1. 4; Тосефта Назир 1. 3); г) «назорейство Самсона» пожизненное, в этом случае волосы не стриглись никогда (Назир 1. 2; Вавилонский Талмуд. Назир 4б); д) назорейство на время больше 30 дней (во время путешествия или на один год; Назир 1. 6–7).

Раввины обсуждают 3 основных элемента обета Н. Если существует предписание стричь волосы, как, напр., при излечении проказы, то обязанность, налагаемая обетом, рассматривается приоритетной (1 Назир 7. 3; 8. 2). Если нужно похоронить мертвого, то обету Н. отдается предпочтение по сравнению с этим обычаем (Назир 7. 1). Разрешено употребление вина на Песах или в Шаббат (Сифрей Зута к Числ 6. 5; против этого: Сифрей Числ 24 на Числ 6. 4; Назир 4. 3; 6. 1; Тосефта Назир 4. 1). Согласно традиции, описанной в Сифрей Зута, обет Н. может быть действителен только на территории Израиля. Это решение обосновывается случаем, описанным в школе *Гиллеля*: Елена, парича Адиабены (*Boertien*. 1964. S. 95), после исполнения 7-летнего обета на родине должна была повторить его в Израиле (Назир 3. 6).

Язык формулировки обета Н. в *Мишне* содержит черты разговорной речи (Назир 1. 1; 4. 1). Согласно этой формуле, обет Н. приносили те, кто не знали евр. языка (Назир 1. 1: «кто скажет *ewhe* — «я буду хорошим», тот назорей»). В *Мишне* обсуждается также принесение обета Н. спонтанной клятвой (Назир 2. 1).

Если в описанной в Библии ситуации принесения обетов Н. присутствуют только лицо, принимающее назорейство, а также священник, получающий жертвенные приношения и готовящий саму жертву, то в Назир 5. 3 предполагается право раввина подтвердить обеты Н. или снять их. Принесение жертв назорейства после разрушения Иерусалимского храма в 70 г. по Р. Х. стало невозможным, поэтому действительными остались только предписания о пожизненном обете.

**В Новом Завете.** Описание благоговения о рождении Иоанна Предтечи (Лк 1. 13–15) имеет очевидные

параллели с ветхозаветными историями рождения Самсона и Самуила. Отцу Иоанна Захарии дано обетование, что его сын также не будет пить ни вина, ни сикера и исполнит Св. Духа. *Епифаний Кипрский* называет Иоанна Н. (*Epiph. Adv. haer. [Panarion] 24. 5*). *Egesippus* описывает брата Господня *Иакова* посвященным Богу от утробы матери, тем, кто никогда не пил вина, не ел мяса, не стриг волос, не помазывался маслом и не мылся (*Euseb. Hist. eccl. II 23. 4–7*) (*Zuckschwerdt*. 1977). Стремление избежать контакта с трупом (принципиально важный признак назорейства) при этом не упоминается. Отказ от мясной пищи и от мытья показывает, что Иаков был аскетом, его воздержание — признак благочестивой жизни (*Strathmann*. 1950. Sp. 752). Согласно Деян 18. 18, ап. Павел постриг волосы по причине обета Н. (*Koet*. 1996; *Haenchen*. 1956. S. 484–519; *Lüdemann*. 1987. S. 212). Свидетельство Деян 21. 15–27 о том, что Павел принял обет Н. и оплатил стоимость жертв еще четверых Н., остается предметом научных дискуссий (*Ibid.* S. 240): назорейство длилось по меньшей мере 30 дней, а не 7, как пишет Лука (согласно *Haenchen*. 1987. S. 485, евангелист не имел точного представления о назорействе). Но если Лука подразумевал названные уже в Деян 18. 18 обеты, то ап. Павел принял назорейство ранее, и срок обетов в Иерусалиме должен был закончиться (*Tomes*. 1995. P. 187–197; *Chepey*. 2005. P. 159–174; *Horn*. 1997). Согласно Г. Людemanу, Деян 21 содержит достоверную традицию, подчеркивающую хорошее отношение Павла к иерусалимской общине и ее лидеру Иакову, а также верность ап. Павла закону (*Lüdemann*. 1987. P. 23). Э. Хенхен оспаривает возможность того, что на основании свидетельства в Деян 21 можно делать вывод о назорействе ап. Павла. Апостол заплатил за четверых бедных Н., время действия обетов которых уже прошло. Но т. к. Павел пришел издалека и по законам левитов был нечист, он должен был прежде, на 3-й или 7-й день, совершить омовение в храме, т. к. присутствовать на церемонии жертвоприношения четверых Н. он мог только чистым согласно предписаниям левитов (*Haenchen*. 1956. S. 548).

Обозначение Иисуса *Ναζαρενός* или *Ναζωραῖος* (Деян 22. 8; и во

мн. ч. — христиан, Деян 24. 5), учитывая пророчества Ис 11. 1 и аллюзии на *Назарет*, имеет отношение к месту, где Иисус провел детство, а не к назорейству (*Schaefer*. 1942; *Zuckschwerdt*. 1975; *Seidensticker*. 1958). Е. Швейцер (*Schweizer*. 1960. S. 93) допускает возможность того, что Иисус назван «назорей» с аллюзией на выражение «назорей Божий» из Суд 16. 17.

**В древней Церкви.** В *катенах* сохранилось приписываемое Аммионию Александрийскому толкование, согласно которому пострижение волос ап. Павлом свидетельствует о его обете, предполагавшем богоугодную жизнь (*Ammon. Alex. Fragm. in Act. 18, 18* // PG. 85. Col. 1569–1572). Блж. *Феодорит Кипрский* связывает Деян 21. 23 непосредственно с Числ 6. 1–21 (*Theodoret. Quaest. in Num. 11* // PG. 80. Col. 361–365; ср.: *Procop. Gaz. In Num. 6. 21* // PG. 87. Col. 805–808). Св. Икумений Трикийский (IV или X в.) указывает на то, что обычай обета стричь голову нудейский (*Oecum. Thessal. In Act. 18, 18* // PG. 118. Col. 243). Блж. *Феофилакт Болгарский* (XI–XII вв.) объясняет обрезание волос Н. как знак преходящести человеческого бытия (*Theoph. Bulg. Exp. ad Act. 21, 24* // PG. 125. Col. 787).

Слово *nāzîr*, к-рое уже в лат. переводе Числ 6. 1–3 в Вульгате передается как *consecratio* и связывается с «освящением», согласно М. Буртину, в более позднее время приобретает значение «монах». Соотнесение слов «назорей» и «монах» происходит либо по причине длинных волос у монахов в Вост. Церкви, либо из-за практики пострижения монахами волос на голове и подчеркнуто аскетической жизни в Зап. Церкви (*Boertien*. 1964. S. 16). Б. Кёттинг рассматривает назорейство как «более раннюю ступень по отношению к раннехристианским длительным обетам» (*Kötting*. 1976. Sp. 1063) на том основании, что греч. отцы связывали свое добровольное воздержание с текстом Числ 6. 1–21 (ср. уже LXX, где *nāzîr* передается греч. словом *ἀγνεῖα*, и уже *Ориген* рассматривал назорейство как посвящение человека Богу, реализованное в обете целомудрия — *Orig. In Num. 24; Kötting*. 1976. Sp. 1087) (см. в статьях *Аскетизм, Воздержание, Монашество*).

Лит.: *Gray G. B.* The Nazirite // JThSt. 1900. Vol. 1. P. 201–211; *Salmanowitsch H.* Das Nazirät nach Bibel und Talmud. Giessen; Wilna,



1931; *Schaeder H. H.* Ναζαρηὶὸς, Ναζωραῖος // ThWNT. 1942. Bd. 4. S. 879–884; *Strathmann H.* Askese I // RAC. 1950. Bd. 1. Sp. 749–758; *Haenchen E.* Die Apostelgeschichte. Gött., 1956; *Seidensticker P.* Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche // LA. 1958/1959. Vol. 9. P. 94–198; *idem.* Prophetensöhne, Rechabiter, Nasiräer // LA. 1959/1960. Vol. 10. P. 65–119; *Schweizer E.* «Er wird Nazoräer heißen» // Judentum, Urchristentum, Kirche / Hrsg. W. Eltester. B., 1960. S. 90–93; *Boertien M.* Der Mischnatraktat Nazir: Einleitung, Text, Übersetzung und Erklärung. Amst., 1964; *Weisman Z.* The biblical Nazirite, Its Types and Roots // Tarbiz. Jerus., 1967. Vol. 36. P. 207–220 (на евр. яз.); *Avigad N.* The Burial-Vault of a Nazirite Family on Mount Scopus // IEJ. 1971. Vol. 21. P. 185–200; *Zuckschwerdt E.* Ναζωραῖος in Mt. 2, 23 // ThZ. 1975. Bd. 31. N 2. S. 65–77; *idem.* Das Naziräat des Herrenbruders Jakobus nach Hegesipp // ZNW. 1977. Bd. 68. S. 276–287; *Kötting B.* Gelübde // RAC. 1976. Bd. 9. Sp. 1055–1099; *idem.* Haar // Ibid. 1984. Bd. 13. Sp. 177–203; *Wenning R., Zenger E.* Der siebenlockige Held Simson // BN. 1982. Bd. 17. S. 43–55; *Wojciechowski M.* Le naziréat et la Passion // Biblica. R., 1984. Vol. 65. P. 94–96; *Mayer G. nzt* // ThWAT. 1986. Bd. 5. S. 329–334; *Catastini A.* 4QSam<sup>a</sup> 1: Samuele il «nazireo» // Henoch. Torino, 1987. Vol. 9. P. 161–195; *Lüdemann G.* Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Gött., 1987; *Cartledge T.* Were Nazirite Vows Unconditional? // CBQ. 1989. Vol. 51. P. 409–422; *Tzevat M.* Was Samuel a Nazirite? // Sha'arai Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East / Ed. M. A. Fishbane, S. Talmon. Winona Lake (Ind.), 1992. P. 199–204; *Stipp H.-J.* Simson, der Nasiräer // VT. 1995. Vol. 45. N 3. P. 337–369; *Tomes R.* Why did Paul Get His Hair Cut? // Luke's Literary Achievement: Coll. essays. Sheffield, 1995. P. 187–197; *Berger K.* Jesus als Nasiräer/Nasiräer // NTIQ. 1996. Vol. 38. P. 323–335; *Berlinerblau J.* The Vow and the «Popular Religious Groups» of Ancient Israel. Sheffield, 1996; *Koet B. J.* Why did Paul shave his Hair [Acts 18, 18] // Centrality of Jerusalem / Ed. M. Poorthuis, Ch. Safrai. Kampen, 1996. P. 186–242; *Horn F. W.* Paulus, das Nasiräat und die Nasiräer // NTIQ. 1997. Vol. 39. N 2. P. 117–137; *Chepey S.* Nazirites in late Second Temple Judaism. Leiden, 2005; *Neusner J.* How the Halakhah unfolds. Lanham, 2006–2007. 3 vol. in 5 pt.; *Le-mardel C.* Être «nazir» // RHR. 2007. Vol. 224. N 3. P. 275–288; *Lewine B. A.* Scripture's Account: The Nazirite // *Neusner J., Chilton B., Levine B. A.* Torah Revealed, Torah Fulfilled: Scriptural Laws in Formative Judaism and Earliest Christianity. N. Y., 2008. P. 45–55; *Neusner J.* Rabbinic Reading: The Nazirite // Ibid. P. 56–62; *Chilton B. D.* The NT Interpretation: The Nazirite Vow and the Brother of Jesus // Ibid. P. 63–73; *Gudme H., de, Katrine A.* How Should We Read Hebrew Bible Ritual Texts?: A Ritualistic Reading of The Law of the Nazirite (Num 6, 1–21) // Scandinavian J. of the OT. 2009. Vol. 23. N 1. P. 64–84; *Börner-Klein D.* Nasiräer // RAC. 2013. Bd. 64. Sp. 795–804.

В. В. Минаева, К. В. Неклюдов

**НАКИПАРИ** [груз. ნაკიპარი], ц. во имя вмч. Георгия (сван.— Джггар) Местийской и Земо-Сванетской епархии Грузинской Православной Церкви. Расположена в од-



Церковь Накипари во имя вмч. Георгия.  
X в.

ноименном селе (муниципалитет Местиа, груз. историческая пров. Земо-Сванети (В. Сванети)) в общине Иптари, на плато (высота 1510 м) над р. Ингури. Памятник груз. церковной средневеков. архитектуры (X в.) и живописи (1130, худож. Тевдоре).

**Архитектура.** Ансамбль Н. составляет небольшая колокольня (к северо-востоку от церкви), возле храма находятся кладбище и неск. жилых домов. Церковь зального типа возведена горизонтальными рядами из квадров травертина желтоватого цвета. План прямоугольной формы, на вост. стороне с круглой в плане апсидой. С 3 сторон (кроме восточной) церковь имела пристройки, сохранились южная и западная, северная допла фрагментарно. Входы расположены в южных и западных пристройках, через к-рые можно попасть в главное пространство церкви. Окна прорезаны в центральной части апсиды, на юж. и зап. стенах, в вост. стене юж. пристройки и юж. стене зап. пристройки. Свод полуцилиндрической формы. Подпружная арка вместо пилястр опирается на подвесные консоли, что позволяет воспринимать зал церкви как еди-

ное нерасчлененное пространство. Алтарь возвышается на одну ступень и отделен от зала каменным иконостасом. В апсиде 2 ниши. Весь периметр главного пространства интерьера опоясывает каменная скамья.

В отличие от небольших и простых в основной своей массе церквей Земо-Сванети, Н. сравнительно больше по размерам (6,24×3,83 м) и отличается оригинальным художественным решением фасадов, украшенных рельефными изображениями животных (окно зап. фасада: обобщенные фигуры птиц с изображением креста в центре) и живописью. На вост. фасаде Н. представлена рельефная 3-арочная композиция, которая создана пилястрами, подвешенными на консолях. Две крайние арки одинаковые, средняя — узкая. В средней арке, над окном алтаря, помещено изображение головы оленя, над ним — поясное изображение Христа Эммануила с крещатым нимбом. В левой арке внизу — горельефное изображение головы быка, наверху — плоская фигура льва. В правой арке внизу представлена голова овна, наверху — головы серны и медведя (*Паташური*. 2009. С. 51).

Колокольня представляет собой квадратное в плане строение, открытое с 4 сторон полукруглыми арками, расположенными в верхней части корпуса колокольни. Выстроена из хорошо тесанного камня и покрыта штукатуркой (местами штукатурка утрачена, хорошо видна кладка).

**Роспись** церкви принадлежит царскому худож. Тевдоре, его имя сохранилось в 2-строчной фресковой надписи, выполненной асметавури на архитраве алтарной преграды: «Именем Божиим расписан и украшен храм сей святого Георгия в возвеличение и моление душ всех азнауров этого ущелья. Святой Георгий великомученик, помилуй и возвеличь. Аминь. Расписан и [украшен храм сей] в короникон... [ру-

Декор фасада  
церкви Накипари



кою] Тевдоре царского художника». Роспись датируется 1130 г. на основании прочтения надписи Ш. Амирашавили в 1938 г.; в 1948 г., во вре-



мья экспедиции Ин-та искусств Грузии, это место было уже повреждено и дата больше не читалась (*Аладашвили и др.* 1983. С. 32).

От более древней живописи (иконостас расписан сразу после завершения строительства церкви, не позднее X в.) сохранились фрагменты на антаблементе иконостаса между 2 центральными столбами. Под осыпавшимся слоем росписи Тевдоре читаются изображения, выполненные на белом фоне красной краской: лук и стрела и поверх — ряд связанных кругов и маленьких арок. Мотив стрелы и лука связан с местными традициями — военным ритуалом, охотой. Их размещение на иконостасе церкви указывает на то, что данные элементы с просвещением местных жителей приобрели в христианстве новый смысл. Аналогичные орнаментальные мотивы встречаются и в образцах народного творчества — резьбе по дереву и чеканке. Упрощенный рисунок, графическая манера выполнения и звучный колорит создают ясное представление о раннем этапе живописи в Сванети (Там же. С. 12).

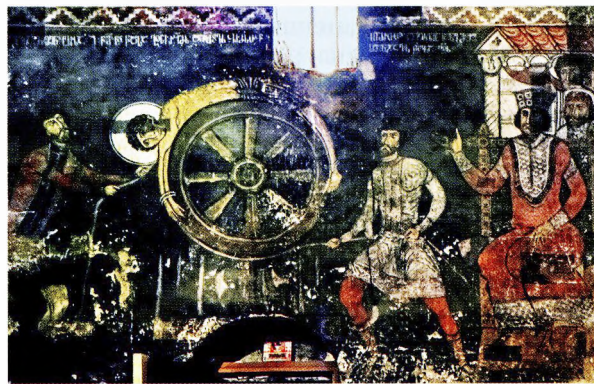
Роспись остальной части церкви также принадлежит Тевдоре. В росписи интерьера доминирует композиция в конхе. Представленная здесь сцена объединяет изображения «Дейсус» и «Спас в Силах» («Христос во Славе»), в нее также включены элементы композиций «Видения пророков» и «Страшный Суд». Монументальную фигуру благословляющего Христа, восседающего на богато убранном троне, фланкируют полноростовые фигуры Пресв. Богородицы и св. Иоанна Предтечи. Позади них расположены архангелы в имп. одеяниях и чин ангелов. Слева от Христа находится изображение тетраморфа, справа — шестикрылого серафима, под ним — престолов в виде огненных колес. Подобное сочетание композиций в росписи конхи встречается позже в программе росписи конх церквей Земо-Сванети. Предположительно данная версия алтарной композиции принадлежит Тевдоре, что говорит не только о его творческой самостоятельности живописца, но и о глубоких познаниях в области богословия (*Алибегашвили.* 1983. С. 89).

На стенах апсид, по обе стороны окна, представлены 6 фигур: 2 святителей, изображенных анфас, фланкируют фигуры 2 евангелистов и 2 апо-

столов, обращенных к центру. Изображения сопровождают надписи (не все сохр.): слева представлен свт. Василий Великий, далее — ап. Матфей, затем, очевидно, ап. Павел, потом — ап. Петр, ап. Иоанн и свт. Николай Мирликийский. На иконостасе, под 2-строчной надписью, изображены погрудные фигуры 4 святых. У левой сохранилась подпись: «Св. Димитрий». Справа, по всей видимо-



сти, находилась фигура мч. Кириака. Оставшиеся две — фигуры столпников. Роспись церкви на стенах и конхе поделена на 2 регистра. Верхний регистр росписи занимает свод и часть стены, нижний — плоскость на стенах, начиная с 1,23 м от уровня пола. На своде помещены 4 евангельские сцены (с юга на север): «Рож-



дство Христово», «Распятие Господне», «Крещение Господне» и «Сошествие во ад» (Там же. С. 79).

На зап. стене представлены сцены мученичества вмч. Георгия: «Сокрушение идолов» (верхний регистр) и «Колесование вмч. Георгия» (нижний). Цикл в нижнем регистре юж. стены представлен последовательно, без разделительных линий, сценами: «Мучение в известковой яме», «Мучение скребницами», «Усекновение главы вмч. Георгия». К востоку от окна у иконостаса изображен

первомч. архидиака. Стефан в белом стихаре и с кадилыницей и дарохранительницей в руках. Нижний регистр сев. стены занимает монументальная симметричная композиция св. воинов-всадников: они обращены лицом друг к другу, вмч. Георгий прощает имп. Диоклетиана, вмч. Феодор Стратилат — змия.

Ведущее место в колорите росписи Н. занимают градации коричневого цвета (от красного до светло-розового), серого и охры. Серый использован в качестве фона,

*Спас в Силах  
(Христос во Славе).  
Фреска конхи апсиды  
церкви Накипари. 1130 г.  
Мастер Тевдоре*

а в комбинации с коричневым — на одежде. Зеленый разных оттенков был применен для изображения земли и одежды.

коричневым и охрой показаны горки, детали трона и одеяния. Как по общему решению (принципу распределения сцен, структуре композиций, монументальности), так и по цветовой гамме роспись Н. близка к др. работам Тевдоре — росписи церкви *Иптари* во имя св. Архангелов (1096) и церкви *Лагурка* во имя святых Кирика и Иупитты (1112). Пластичность фигур наряду с энергичным рисунком повыша-

*Колесование вмч. Георгия.  
Фреска церкви Накипари.  
1130 г.  
Мастер Тевдоре*

ет ее изобразительность. Характерная для Тевдоре манера «лепки» лиц четкими мазками белил уси-

ливает экспрессию ликов. Орнамент росписи Н. подчиняется ее композиционной структуре и находится в полном соответствии с архитектурой внутреннего пространства. Орнаментальные линии выделяют регистры и подчеркивают ритм распределения композиций на стенах и своде (Там же. С. 84–86).

Роспись иконостаса и живопись вост. фасада церкви выполнены в один и тот же период. Это самый ранний образец фасадной сюжетной живописи в Сванети (*Аладашвили*



и др. 1983. С. 12). Внешняя роспись Н. сохранилась фрагментарно — в виде прориси и отдельных цветочных пятен. В боковых арках вост. фасада находились живописные изображения святых. На фронтопе была представлена живописная композиция «Сопостовление Св. Духа на апостолах». Живопись отличается звучным



Вмч. Феодор Стратилат.  
Фреска церкви Накипари.  
1130 г.

Мастер Тевдоре

колоритом: чередованием золотистой охры, красно-коричневатого, серого и изумрудно-зеленого тонов, по стилистическим признакам она тесно связана с груз. искусством IX—X вв. (Там же. С. 13).

**Святые.** В Н. хранились живописные и чеканные иконы (большая часть хранится в *Сванети этнографии и истории музея*): «Апостол Павел» (X в., серебро, позолота, 15×5 см), «Великомученик Георгий с Деисусом» (XI в., дерево, позолоченное серебро; в нижней части иконы изображен вмч. Георгий, поражающий имп. Диоклетиана, в верхней — 3-частная композиция Деисуса), «Богоматерь с Младенцем и святая Варвара» (XI—XII вв., дерево, темпера, 55×45,5 см), «Великомученик Георгий» (XI—XII вв., дерево, позолоченное серебро, 56×43 см), «Великомученики Георгий и Феодор» (XII в., холст, темпера, 56×43 см), «Великомученик Георгий» (XII—XIII вв., дерево, темпера, 80×59 см), «Спас Вседержитель» (XII в., дерево, серебро, 50×44 см), «Великомученики Георгий и Феодор» (XII—XIII вв., дерево, холст, темпера, 104×25 см); «Три святых воина» (вмч. Георгий, вмч. Димитрий и неизв. святой; XIII в., дерево, холст, левкас, темпера, 124×74,5 см). В церкви хранится икона вмч. Георгия, поражающего Диоклетиана (XI в., дерево, серебро, 50×41 см) (*Бурчуладзе*. 2016. С. 36, 78, 146, 150, 152, 157, 160, 165, 166, 180—181).

Лит.: *Амирашвили III*. История груз. искусства. Тб., 1961. С. 268—272 (на груз. яз.); *Шмерлинг Р.* Малые формы в архитектуре средневеков. Грузии. Тб., 1962. С. 247; *Алашвили Н. А., Алибегашидзе Г. В., Вольская А. И.* Живописная школа Сванетии. Тб., 1983; *Алибегашидзе Г. В.* Роспись ц. св. Георгия в Накипари // Там же. С. 77—101; *Шевякова Т.* Монументальная живопись раннего средневековья Грузии. Тб., 1983. Ил. 86—89; *Паташвили Г.* Типология церк. архитектуры Верхней Сванетии // Леван Рчеулишвили, 100: Сб. тр. науч. конф. Тб., 2009. С. 43—55 (на груз. яз.); *Kenia M.* Upper Svaneti, Medieval Mural Painting. Tbilisi, 2010. P. 6—8, 28—31 (на груз., англ. языках); *Бурчуладзе Н.* Грузинские иконы. Тб., 2016 (на груз. яз.).

И. Долидзе

**НАКСИЯ**, архиепископия на Родосе — см. ст. *Родосская митрополия*.

**НАКШБАНДИЯ**, самое крупное суфийское братство (араб.— тарикат), получившее в кон. XIV в. название по имени основателя Мухаммада Бахауддина Накшбанда аль-Бухари (1318, с. Касри-Хиндуван близ Бухары, совр. Узбекистан — 1389, там же). Накшбанд возродил и дополнил мистическое учение Абдулхалика аль-Гиждувани (ум. не позднее 1220, Гиждуван, совр. Узбекистан), а также заложил основы организационной структуры братства. Цепь духовной преемственности тариката (араб.— силсила) восходит к халифам Абу Бакру ас-Сиддику и Али ибн Абу Талибу.

**История возникновения и распространения Н.** Считается, что Накшбанд является по отцовской линии прямым потомком Сайида Али Акбара — 2-го сына шиитского имама Хасана аль-Аскари (ум. в 874), по линии матери — халифа Абу Бакра (ок. 572—634). Биография Накшбанда практически неизвестна, он запретил ученикам записывать его деяния, и большинство сочинений, связанных с его именем, появились после его кончины. Прозвище Накшбанд означает «чеканщик». Первым его учителем был шейх Мухаммад Баба Самаси. Духовную инициацию (персид.— руханийя) Накшбанд получил от Абдулхалика Гиждувани, к-рого он увидел во сне и к-рый направил его к суфийскому учителю Кулалу, жившему в с. Сухар недалеко от Бухары. На протяжении 7 месяцев Накшбанд учился практике тихого (молчаливого) зикра (сверхдолжной молитвы) у Ариффа Диггарани, неск. месяцев провел в Нахшбане у шейха Касима из суфийского братства Ясавия, а затем 12 лет —

у ясавийского шейха Халила-ата. Завершив духовную учебу, Накшбанд вернулся в Касри-Хиндуван, где основал собственное суфийское братство.

Накшбанд отвергал практику громких зикров, уединений (хальва), странствий дервишей, публичных собраний с музыкой и песнями (сама). По его мнению, приближение к Богу возможно посредством тихих зикров, в т. ч. коллективных. Он считал, что благодать (барака) даруется суфию Богом. Накшбанд проповедовал идеи добровольной бедности и отказа от накопления материальных благ. Он придавал особое значение состоянию духовной близости (мистической связи, араб.— рабита) ученика (мюрида) и учителя (шейха).

Мавзолей Бахауддина Накшбанда находится в пригородной зоне Бухары. Он состоит из медресе, 2 мечетей и минарета. После обретения Узбекистаном гос. независимости в 1993 г. в честь 675-летия Бахауддина Накшбанда мемориальный комплекс был отреставрирован, в 2003 г. по инициативе Президента Узбекистана И. А. Каримова благоустроен: появилось входное помещение с высоким куполом, воссозданы богато декорированные террасы (айваны), большой сад соединил гробницу Накшбанда и место погребения его матери.

Основу учения Н. составляют 11 принципов. Считается, что первые 3 принципа сформулированы Накшбандом, остальные — Абдулхаликом аль-Гиждувани: остановка времени (персид.— вукуф-и замани) — необходимость дорожить временем и рассчитывать каждый миг; ведение исчисления (вукуф-и адади) — сосредоточенность на смысле зикра; главное не количество произнесенных зикров, а понимание (осознание) их смысла; неподвижность сердца (вукуф-и кальби) — сконцентрированность сердца на произнесении зикра, не оставляющая места ни для чего другого; ум в дыхании (хуш дар-дам) — ощущение близости Аллаха; взгляд на шаг (назар дар-кадам) — обращение взгляда на кончики пальцев ноги, чтобы не смотреть на запретное; путешествие по родине (сафар дар-ватан) — отдаление от людей и приближение к Богу; уединение в обществе (халват дар-анджуман) — занятие мирскими делами с обращенным к Богу



сердцем; непрерывное поминание (яд-кард) Аллаха словесно и в сердце; возвращение (баз-гапт) — чтение зикра с мыслями исключительно об Аллахе; сохранение (нигах-дашт) — защита сердца от вторжения посторонних чувств; вспоминание (яд-дашт) — внутреннее осознание Божественной глубины и необходимости возврата к Божественному началу.

Основным в духовной практике Н. был молчаливый зикр в отличие от громкого зикра, сопровождавшегося музыкой и привлекавшего этим массы в др. суфийские братства. Большое значение имели доверительные беседы наставника и ученика, а также их тесная связь, осуществлявшаяся путем концентрации мысли на образах друг друга.

Накшбанд принадлежал к центральноазиат. традиции в исламе, основоположником к-рой был Юсеф аль-Хамадани (1048–1140), шейх тариката Ясавия. Одним из наиболее способных учеников аль-Хамадани был Абдулхалик аль-Гиждувани, ставший духовным руководителем Накшбанда. Деятельность Накшбанда была связана прежде всего с Бухарой, св. покровителем которой он был признан после кончины. Братство Н. поддерживало прочные связи с купеческим сословием и постепенно становилось все более влиятельным в обществе. Даже в наши дни продавцы дикой руты в Афганистане говорят, что ее надо жечь против глаза, призывая на помощь шаха (персид. — шейх) Накшбанда. Со временем последователи Н. смогли взять под контроль тимуридский двор, но только при шейхе Ходже Ахраре (1409–1490) братство превратилось в доминирующую силу в Ср. Азии. Связи Ходжи Ахрара с тимуридским царевичем Абу Саидом (1451–1469) и с Шейбанидами (узбек. правящая династия в Бухарском ханстве) играли решающую роль в развитии среднеазиат. политики сер. XV в. Когда Абу Саид обосновался в Герате (ныне Афганистан), большая часть территорий к северу и востоку от его владений находилась под влиянием Ходжи Ахрара, к-рый имел мюридов даже в Монголии. Ходжа Ахрар был убежден, что для внедрения божественного закона во все сферы жизни необходимо обладать политической властью. При нем Н. достигло наибольшего политического и экономического влияния в Центр. Азии.

Опираясь на поддержку торговцев и землевладельцев, Ходжа Ахрар вмешивался в междоусобицы Тимуридов и в течение 40 лет был фактическим правителем всего региона.

Среди последователей Н. при гератском дворе были такие известные люди, как великий персид. поэт Нуриддин Абдурахман ибн Ахмад Джами (1414–1492), посвятивший одну из поэм, «Дар свободного» (персид. Тухфат аль-ахрар), Ходже Ахрару. В 1456 г. Джами стал главой Н. в Герате. В 1469 г. к власти в Герате пришел султан Хусейн Байкара (1438–1506), покровительствовавший Джами. Вазиром (везиром) султана был знаменитый поэт и меценат Алишер Навои (Низаматдин Мир Алишер, 1441–1501), также активный последователь Н.

В 1500 г., после захвата Шейбанидами власти в Мавераннахре, закончилось могущество семьи Ходжи Ахрара. Дело Ахрара продолжили Ахмад Касани и его преемники — джуйбарские шейхи (сер. XVI — кон. XVII в.), обладавшие политической властью при Шейбанидах и Аштарханидах (Джанидах), узбек. династии бухарских ханов (1599–1735/85), пришедшей на смену династии Шейбанидов.

Первая община Н. в Индии была основана в сер. XVI в. шейхом Баба Вали в Кашмире. Большое влияние на дальнейшее развитие братства оказал Ахмад Сирхинди, известный как Имам Раббани (1564–1624). Будучи крупным богословом, Сирхинди выдвинул концепцию «единства свидетельства» (араб. — вахдат аш-шухуд), к-рая широко распространилась по мусульм. миру среди суфиев. Сирхинди решительно выступил против ересей: в частности, он отвергал религ. синкретизм тимурида Акбара I (1556–1605) и прошиитские настроения Джахангира (1605–1627), 4-го падишаха империи Великих Моголов. Благодаря деятельности Сирхинди обновленные накшбандийские воззрения (Н.-муджаллидия) стали актуальными среди индийских мусульман. Более 2 веков Н.-муджаллидия являлась одним из ведущих суфийских течений, глубоко проникнув в духовную, социальную и политическую жизнь мусульм. общества Индии.

В Османскую империю Н. попал благодаря мулле Абдуллаху Симави (ум. в 1491). Завершив обучение в стамбульском медресе, он прибыл

в Самарканд к Ходже Ахрару и провел у него в ученичестве год. Удостоившись духовной инициации шейха Накшбанда в Бухаре, он вернулся на родину, где основал 1-ю общину Н.

Ок. 1630 г. Н.-муджаллидия проникает в Йемен и Хиджаз, откуда тарикат в обновленной форме попадает в Египет. Вторая волна миграции инд. ветви братства связана гл. обр. с деятельностью ученика Ходжи Мухаммад-Масума (ум. в 1669) Мухаммад-Мурада аль-Бухари (ум. в 1729), распространявшего идеи тариката в Хиджазе, Египте, Сирии и Турции. Усилиями Хусайн-Баба Зукича эта ветвь стала известна в Боснии. Из Сирии преемники Мухаммад-Мурада распространили влияние тариката на Палестину и основали там неск. завий (араб. — угол, келья, суфийская обитель): так, иерусалимская завия-узбакция (узбек. — завия) действовала до 1973 г.

Братство Н. сыграло важную роль в истории Крыма и Крымского ханства. Крымское ответвление Н., основанное Ахмедом-эфенди из Колеча (кон. XVI — 1-я пол. XVII в.), превратилось в самое крупное объединение суфиев в Крымском ханстве. В труде Сейида Мухаммеда Ризы аль-Кырыми (ум. в 1756) «Семь планет истории царей татарских» оно называется stolном гос. престола Крымского ханства. Османский путешественник Эвлия Челеби (1611–1682), побывавший в Крыму в 1666–1667 гг., описал дер. Колеч (араб. Коледж), к-рая «расположена недалеко от крепости Кефе (так турки называли Каффу, ныне это Феодосия. — *Ред.*). Там двести татарских домов, соборная мечеть с высоким куполом и каменный минаретом, баня и строения, крытые свинцом... Здесь жил шейх — святой Ахмед-эфенди из Коледжа, предсказатель и великий султан. Теперь у него сорок тысяч мюридов с бритыми усами, он их предводитель на [мистическом] Пути. Сорок тысяч мюридов из рода носящих рубище живут в Крыму, это верные влюбленные [в Аллаха]» (*Эвлия Челеби*. Книга путешествий. Крым и сопредельные области: Извлеч. из соч. турецкого путешественника XVII в. / Пер. Е. В. Бахревского. Симферополь, 2008; [vostlit.info/Texts/rus8/Celebi7/text5.phtml](http://vostlit.info/Texts/rus8/Celebi7/text5.phtml)). В XIX в. последователи братства проживали в текке (суфийская обитель) рядом с мечетью Ени-джами в Симферополе.



Там дервиши-молчалиники в тишине молились в отдельных кельях. В 60-х гг. XIX в. братство пересело в Бахчисарай.

Благодаря усилиям шейхов Абдуллаха Дехлеви и Халида Багдади (1779–1826) Н. распространяется в Ираке, Сирии и Курдистане и становится самым востребованным тарикатом в ислам. мире. Халид Багдади организовал в Османской империи особую ветвь — Н.-халидия. На протяжении нек. десятилетий XIX в. братство пользовалось поддержкой османских султанов. Однако в отдельных случаях халидия выступала за национальную независимость курдов (1880–1882), а также боролась против буржуазных реформ в Турции. Через Хиджаз эта ветвь тариката распространилась на Нидерландскую Индию (совр. Индонезия) (1840), Малайю (совр. Малайзия), о-в Цейлон (совр. Шри-Ланка), архипелаг Сулу (острова, ныне входящие в состав Филиппин) и Мозамбик.

Через Сев. Турцию Н.-халидия проникла на Кавказ, где тарикат вдохновлял горцев Дагестана и Чечни на борьбу против царской России и содействовал образованию гос-ва Имамат, к-рое возглавили ученики 1-го шейха Дагестана Магомеда Ярагского (Мухаммада аль-Яраги (ок. 1771–1838) — Гази-Магомед (1794 или 1795–1832) и Шамиль (1797–1871). Духовным наставником Шамиля был шейх Джамалуддин Казикумухский (1788 или 1792–1866). По нек-рым данным, Шамиль имел титул «халиф» (заместитель шейха), поэтому воинов Имамата называли мюридами, а само горское военное движение при Шамиле стали именовать мюридизмом.

Духовным наследником шейха Джамалуддина стал Абу Ахмад (Абдурахман) Согратлинский (1792 или 1793–1882), отец 4-го имама Дагестана Мухаммеда (1839–1877). Далее духовные полномочия переходят к Абу Мухаммаду аль-Мадаини, от него — к шейху Шарафуддину Дагестанскому и от последнего — к Абдаллаху Дагестани (1891–1973), к-рый большую часть жизни провел в Сирии. Усыпальница шейха Абдаллаха находится в Дамаске. Преемником Шейха Абдаллаха стал шейх Мухаммед (Мехмет) Назим Киприотский (1922–2014). За годы своей деятельности он создал самостоятельную ветвь Н. — Хакканию,

с многочисленными последователями в Европе, США, Канаде, Аргентине, Турции, Ливане и в др. странах. Духовным наследником шейха Назима стал его старший сын Мехмет Адиль, т. е. Мехмет Справедливый (род. в 1957 в Дамаске), а главными помощниками продолжают оставаться зятья покойного шейха ливанцы Аднан Каббани и Хишам Каббани, которого шейх Назим в 1990 г. отправил в США распространять Хакканию. Хишам Каббани возглавляет Высший мусульманский совет Америки, регулярно выступающий с миротворческими инициативами и призывающий к межрелигиозному диалогу. Московскую группу мюридов Хаккании возглавляет вакиль (араб. доверенный) шейх Мурад (Марат Сафин, род. в 1977).

В 20-х гг. XX в. шейху Шарафуддину еще удавалось поддерживать нерегулярные контакты с дагестанцами. Он передал изну (иджазу) Маккашарифу из Иргали и Талхату из Хаджалмахи (провел 20 лет в тюрьме и 5 лет в ссылке и ум. в 1970), к-рые в свою очередь передали иджазу Мухаммеду бен Ахмеду из Хабици, от него иджазу получили внук Абдулвахид (Абдуллаев) и кумык Мухажир из Доргели. Летом 1997 г. Абдулвахид стал халифой (наместником) шейха Мухаммеда Назима по Дагестану. Т. о., классическая линия передачи власти дагестан. шейхами, с одной стороны, развивалась через шейха Шарафуддина и его мазунов, т. е. тех, кто получили право на распространение тариката, а с другой, в кон. 90-х гг. XX в. возвратилась в Дагестан через шейха Мухаммеда Назима.

Самыми известными накшбандийскими шейхами Дагестана в 90-х гг. XX в. — нач. 2000-х гг. были Саид-эфенди Чиркейский (1937–2012), Тажуддин Ашалинский (1912–2001), Сиражудин Табасаранский или Хурикий (1954–2011), Мухаммед Мухтар Кяхулайский (1954–2015). Из ныне действующих в Дагестане накшбандийских шейхов стоит выделить Абдулвахидом и Идриса-хаджи Эчединского, имама старой центральной мечети на ул. Малыгина в Махачкале, а также Абдулжалил-эфенди Буйнакского (род. в 1943), к-рого считают главным преемником Саида-эфенди Чиркейского.

Ист.: Sipahsalar Faridun Ahmad. Risala dar ahwal-i Maulana Jalaluddin Rumi / Ed. Sa'id Nafisi. Tehran. 1325/1946; Haydari E. F. Al-Majid

al-talef fi manaqeb al-sheikh Khalid. Istanbul. 1874.

Лит.: Algar H. The Naqshbandi Order // Studia Islamica. Leiden, 1976. N 44. P. 123–152; Haq M. M. Some Aspects of the Princip Sufi Orders in India. Dhaka, 1985; Albayrak S. Mesrutiyetten Cumhuriyete Mesihat seriat Tarikat Kavga. Istanbul, 1994. T. 1; Gammer M. Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan. L., 1994; Bennett J. G. The Masters of Wisdom. N. Y., 1996; Zelkina A. Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus. L., 2000; Роцин М. Ю. Шейх Мухаммед Назим Киприотский и его дагестан. последователи: к вопросу о возрождении суфизма в Дагестане // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Ср. Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 306–325; он же. Дагестан // Религиозно-общественная жизнь рос. регионов / Сост.: С. Б. Филатов. М., 2014. Т. 1. С. 520–548; Шихалиев Ш. III. Из истории появления в Дагестане последователей накшбандийского и шазиллийского тарикатов // Гос-во и религия: Информ.-аналит. бюл. Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2003. № 1(4); Kabani M. II. Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition. Wash., 2004; Weismann I. The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition. L., 2009; Цибенко (Иванова) В. В. Накшбандийский тарикат хакканийи (раббанийи) и неосоманский проект шейха Назима Киприотского // Исламоведение. Махачкала, 2014. № 4. С. 94–104.

М. Ю. Роцин

#### Н. среди ингушей и чеченцев.

Первым шейхом, к-рый был предположительно связан с братством Н., был Мансур (Ушурма, Учерман) (ок. 1760 — ок. 1794). Он был родом из чеченского тейпа (патронимии) Элистанжхой и род. в сел. Алды. Предполагают, что он учился в Дагестане. Однако имя его учителя до сих пор неизвестно. По словам самого шейха Мансура, он получил право на проповедь и стал шейхом в 1783 г. Его отличали величественный облик, ораторский дар, строгий аскетизм, соблюдение суфийской практики уединения. Постепенно шейх превратился в религиозно-политического лидера, пользовавшегося большим влиянием не только в Чечне, но и на всей территории Сев. Кавказа. В июле 1787 г., потерпев ряд военных поражений, шейх Мансур сначала перебрался за р. Кубань, а позднее в сопровождении 4 спутников — в Анапу, в то время тур. крепость. 6 июля 1791 г. он был взят в плен и привезен в С.-Петербург. По одной версии, его отправили в Соловецкий мон-рь, по другой — поместили в Шлиссельбургскую крепость «на безысходное пребывание», где в февр. 1794 г. он заболел, а в апр. умер (Роцин М., Месхидзе Дж. Ислам в Чечне // Caucasia: Тр. Ин-та



полит. и соц. исслед. Черноморско-Каспийского региона. М., 2011. Т. 1. С.194).

Во 2-й пол. XIX в. в Чечне получили известность ряд накшбандийских шейхов. Наиболее прославленными были Солса-хаджи Яндаров (1845–1929) и Дени Арсанов (1851–1917), происходивший из тейна Энгеной. После Февральской революции 1917 г. в России Арсанов стал комиссаром Чеченского национального комитета Грозненского окр. и в апр. того же года вместе с др. чеченскими деятелями организовал съезд чеченского народа в Грозном, куда прибыли до 10 тыс. чел. Он поддерживал политику примирения чеченцев и ингушей и решал спорные вопросы, возникавшие между ними. Арсанов был активным сторонником свержения российской монархии и выступал за сохранение Сев. Кавказа в составе России. 27 дек. 1917 г. Арсанов в сопровождении мюридов отправился к казачьим руководителям в ст-цу Грозненскую. Прибыв туда, шейх начал переговоры, а затем в сопровождении грозненских казаков и своих мюридов отправился в казачье правление ст-цы Грозненской. На пути следования его окружили казаки белогвардейского атамана Зайцева. От шейха и его мюридов потребовали разоружиться. На это Арсанов ответил, что чеченцы никогда не складывали оружия перед врагами. Начался бой, в котором погибли шейх и ок. 30 его учеников. Впосл. тело шейха было выдано братству Н.

После гибели шейха и его старшего сына, бывш. офицера царской армии Якуба, в 1920 г. возник вопрос, кто станет наследником традиции братства. Шейх Сугаип-Мулла Гайсумов в присутствии накшбандийских духовных авторитетов Чечни провозгласил др. сына Арсанова — Бахауддина (1892–1962) — шейхом и главой братства. В 30–40-х гг. XX в. Бахауддин Арсанов приобрел влияние прежде всего на население Сев. Чечни и соседней Ингушетии. Считается, что возглавляемое им братство стало одной из главных опор советской власти в этих краях. Власти Чечено-Ингушетии неоднократно обращались к нему с просьбой успокоить движение абреков в Пригерье.

В 1942 г. Бахауддин Арсанов объявил священную войну (газават) нем. захватчикам, прорвавшимся к Тере-

ку, воодушевлив ингушей и чеченцев на борьбу с ними. Когда была потеряна надежда удержать оборону на Тереке и по личному приказу И. В. Сталина шла подготовка к подрыву грозненского завода «Красный молот», чтобы он не достался немцам, шейх Арсанов заверил советских руководителей в том, что немцам не удастся прорваться вглубь Чечни. Об этом сообщили Сталину (ПМА. Интервью с последователем братства Дени Арсанова А. Хамхоевым. Март 2010 г.). Несмотря на лояльность к властям и патриотизм, шейх Арсанов и его ученики в 1944 г. были, так же как и др. чеченцы и ингуши, депортированы в Казахстан и Киргизию. Арсанов, находясь в Алма-Ате, не только продолжал руководить духовной жизнью своих учеников, но и разрешал споры и конфликты внутри вайнахского сообщества. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 16 июля 1956 г. ингуши, чеченцы и карачаевцы вместе с семьями были сняты с учета спецпоселений и освобождены из-под адм. надзора органов МВД СССР. Арсанов покойтся на кладбище с. Гехи Урус-Мартановского р-на Чечни, где в 1918 г. был похоронен его отец — Дени Арсанов. Над могилами обоих шейхов стоят махары (зияраты), сооруженные потомками и мюридами братства. Рядом с братом шейхом Бахаудином в его махаре похоронен и др. сын Дени — Ильяс (1906–2002), бывший после Бахаудина духовным руководителем братства. В 1991–1994 гг. накшбандийская ветвь (вирд) Арсановых была главной идейной опорой антидудаевской оппозиции. Ее оплотом стали те районы Чечни, где было сконцентрировано большинство сторонников Н. С нояб. 1995 по авг. 1996 г. мэром Грозного при российской администрации являлся брат Ильяса — Якуб Дениев. В ходе событий осени 1991 г. Ильяс выступил против отделения Чечни от Ингушетии, а также против независимости Чечни. Сепаратисты напрямую ему угрожали. В результате после захвата боевиками Грозного в авг. 1996 г. Ильяс был взят в заложники, ок. 30 защитников дома шейха были казнены или умерли от пыток; ровно столько же учеников было убито вместе с Дени Арсановым в 1917 г. Благодаря усилиям Президента Ингушетии Р. Аушева шейх Ильяс был освобожден и переехал с семьей в Ингушетию. В наст.

время число последователей вирда Арсановых в Ингушетии продолжает расти.

Лит.: Ахмадов Ш. Б. Имам Мансур: народно-освободительное движение в Чечне и на Северном Кавказе в конце XVIII в. Грозный, 1991; Роцин М., Месхидзе Дж. Ислам в Чечне // Caucasica: Тр. Ин-та полит. и соц. исслед. Черноморско-Каспийского региона. М., 2011. Т. 1. С. 194–208; Албогачиев Р. Ш. Шейхи Дени и Багауддин Арсановы. 2013 [электр. ресурс]; Акаев В., Солтамурадов М. О жизни и деятельности Солса-Хаджи Яндарова // Вайнах. Грозный, 2014. № 4.

Т. С. Чабиева

**НАМА́З** — см. *Салат*.

**НАМЕ́СТНИК**, должностное лицо в России в разные периоды ее истории, в Великомо княжестве Литовском и нек-рых др. гос-вах, а также в РПЦ. В Др. Руси Н. назначали князья в качестве правителей городов и уездов вместо прежних посадников. В Российской империи звание Н. имели в разное время генерал-губернаторы Царства Польского, Кавказа, а также в нач. XIX в. — Бессарабии. С 1903 по 1906 г. существовала должность Н. Дальн. Востока, упраздненная ввиду потери Россией Порт-Артура и Квантунского п-ова вслед. поражения в войне с Японией. Н. обладали более высоким рангом, чем др. генерал-губернаторы. На эту должность назначались самые высокопоставленные особы, в отдельных случаях — члены имп. фамилии: напр., вел. кн. Константин Павлович при императорах *Александр I Павловиче* и Николае I был наместником Царства Польского.

В Др. Руси в разные времена епископы назначали Н. для управления отдельными частями епархий: в частности, это делали Новгородские владыки в пору относительной независимости Новгородской земли. В период до учреждения Патриаршества митрополиты, возглавлявшие Русскую Церковь, вначале Киевские, потом Московские, также назначали Н. в крупные города и уезды своей митрополичьей области. Позже так же поступали Московские патриархи, ставя Н. в важные города Патриаршей обл.

В новейший период митрополит Крутицкий и Коломенский исполняет обязанности Н. Святейшего Патриарха по управлению Московской епархией. Ныне действующий Устав РПЦ следующим образом определяет его статус: «Патриарху Московскому и всея Руси в управлении



Московской епархией помогает Патриарший Наместник на правах епархиального архиерея с титулом митрополита Крутицкого и Коломенского. Территориальные границы управления, осуществляемого Патриаршим Наместником на правах епархиального архиерея, определяются Патриархом Московским и всея Руси» (Устав РПЦ, 2013. IV 9). В наст. время в прямом ведении Н. Патриарха митрополита Крутицкого и Коломенского состоят приходы и мон-ри, находящиеся на территории Московской обл., за исключением ставропигиальных мон-рей. Такой порядок управления Московской епархией существует с момента принятия «Положения об управлении Русской Православной Церкви» Поместным Собором 1945 г. С тех пор должность Патриарших Н. последовательно занимали митрополиты Крутицкие и Коломенские *Николай (Ярушевич)*, *Питирим (Свиридов)*, *Пимен (Извеков)*; в посл. патриарх, *Серафим (Никитин)* и с 1977 г. и по наст. время — митр. *Ювеналий (Поярков)*.

Н. назначаются также для управления мон-рями. В синодальный период Н. управляли теми мон-рями, настоятелями (священноархимандритами) к-рых являлись правящие и викарные архиереи. Н. назначались и в такие мон-ри, настоятели к-рых, имея сан архимандрита, были лишены возможности исполнять текущие адм. обязанности в своих мон-рях, поскольку имели также др. ответственную должность; часто это были ректоры духовных семинарий. Н. являлись заместителями настоятеля с широкими полномочиями и высоким уровнем самостоятельности и ответственности.

Ныне Н. назначаются как в ставропигиальные мон-ри, священноархимандритом к-рых является Патриарх, так и в епархиальные, состоящие под управлением священноархимандритов в епископском сане. Н., равно как и настоятели мон-рей, возводятся в игумены. В «Типовом уставе мужского (женского) ставропигиального монастыря», утвержденном Свящ. Синодом 30 мая 2011 г., в частности, говорится: «Монастырь находится под руководством назначенного Патриархом Наместника» (I 1. 2 // Собр. док-тов РПЦ. 2013. С. 428). Статус Н. и его обязанности определяются в этом уставе следующим образом: «Наместник... на-

значается на должность (освобождается от должности) указом Патриарха на основании решения Священного Синода... Наместник... сохраняет единство монастыря и его принадлежность к Русской Православной Церкви; несет ответственность за исправное, согласное с церковным уставом совершение богослужений, за церковную проповедь, религиозно-правственное воспитание насельников... за добросовестное исполнение всех богослужебных, пастырских и административных обязанностей, определяемых его должностью... организует катехизаторскую, благотворительную, церковно-общественную, образовательную и просветительскую деятельность монастыря... распоряжается имуществом и денежными средствами монастыря... обеспечивает насельников... проживанием, одеждой, питанием, медикаментами, лечением... утверждает штатное расписание монастыря... предоставляет на рассмотрение и (или) утверждение Патриарха ежегодные отчеты монастыря... отвечает за сохранность и содержание в надлежащем порядке храмовых зданий, других сооружений, строений, помещений и прилегающих территорий, принадлежащих монастырю земельных участков и всего имущества, принадлежащего монастырю на праве собственности, пользования или ином имущественном праве, и обеспечивает его учет. Решения наместника... утверждаемые, согласно настоящему Уставу, Патриархом, вступают в силу и подлежат обязательному исполнению с момента утверждения их Патриархом» (VI 1–4).

Аналогичные полномочия имеет и Н. епархиального мон-ря, состоящего под управлением священноархимандрита-епископа. Н. такого мон-ря утверждается и увольняется, а также возводится в сан игумена решением Патриарха и Свящ. Синода по представлению правящего архиерея-священноархимандрита. Ист.: Собр. док-тов РПЦ. М., 2013. Т. 1: Программные док-ты. С. 79–80, 427–443.

*Прот. Владислав Цыпин*

**НАМИБИЯ** [Республика Намибия; англ. Republic of Namibia], гос-во на юго-западе Африки. С запада омывается Атлантическим океаном, на севере граничит с *Анголой*, на северо-востоке — с *Замбией*, на востоке — с *Ботсваной*, на юге и юго-вос-

токе — с *Южно-Африканской Республикой* (ЮАР). Площадь — 824,3 тыс. кв. км. Столица — Виндхук (325,9 тыс. чел.; перепись 2011 г.). Крупные города — Рунду (63,4 тыс. чел.), Уолфиш-Бей (62,1 тыс. чел.), Свакопмунд (44,7 тыс. чел.). Офиц. язык — английский. Административно-территориальное деление: 14 областей, включающих 121 округ. Н. — член ООН (1990), МВФ (1990), МБРР (1990), АС (1990; до 2002 — ОАЕ), Движения неприсоединения (1990), Содружества (1990), Сообщества развития Юга Африки (САДК; 1992), ВТО (1995). **География.** Природный ландшафт Н. состоит из 3 географических зон: прибрежной пустыни Намиб, Центрального плато и пустыни Калахари. Намиб тянется в зап. части страны вдоль всего атлантического побережья с севера на юг. Это одна из старейших пустынь в мире, представляющая собой галечные равнины и созданные береговыми ветрами дюны (самые высокие в мире), которые уходят вглубь материка на расстояние от 80 до 200 км. На севере, где к морю подступает зап. уступ Центрального плато — плоскогорье Каоко, Намиб сужается. Зона перехода между Намибом и Каоко (ширина 50 км) является самой засушливой областью в Юж. Африке. С востока Намиб ограничен подножиями Б. Уступа, горы которого поднимаются более чем на 2 тыс. м. Рельеф данной области сильно расчлененный, каменистый, на плохо развитых почвах растут саванновые редколесья. В летние месяцы влага атлантических ветров, продуваемых через Б. Уступ, активно выпадает в виде осадков. Б. Уступ служит зап. границей Центрального плато (средняя высота ок. 1500 м), занимающего пространство от р. Оранжевой на юге до границы с Анголой на севере. Долины рек и тектонические впадины разделяют Центральное плато на неск. участков: на севере — плоскогорье Каоко, в центре — плато Дамара (гора Брандберг (2,573 м) — самая высокая точка Н.), на юге — сглаженный плоскогорье Намакваленд. Центральное плато переходит на востоке в обширную пустынную впадину Калахари, в рельефе к-рой чередуются песчаные дюны и междюнные понижения. Природа данного региона местами представляет не пустыню, а саванну с олеустынными степями. Также имеются зеленые зоны и оазисы. Самые крупные реки





страны — Оранжевая, Фиш (Фис), Окаванго. Климат Н. сухой, тропический. Сезонные колебания ярко выражены: влажное лето длится с сент. по март, сухая зима — с апр. по июль. Их чередование наиболее выражено на юго-востоке страны и менее всего — в прибрежной полосе, где годовая сумма осадков составляет 25–100 мм. Воздействие холодных атлантических вод формирует характерные для прибрежного региона густые холодные туманы. Средние температуры самого теплого месяца (января) составляют 18°C на побережье океана и 27°C во внутренних районах, самого холодного месяца (июля) — 12°C на юге и 16°C на севере. На большей части территории Н. осадки выпадают преимущественно летом, достигая максимума на крайнем северо-востоке страны (500–700 мм).

**Население.** По переписи 2011 г. численность населения Н. составляла 2 113 077 чел. (по оценкам ООН на кон. 2016 — 2 542 тыс. чел.). В этно-лингвистическом отношении подавляющее большинство (ок. 70,8%) относится к народам банту: овамбо (племена куамбу, ндонга, нжера и др. — 48,8%), гереро (племена зап. гереро, каоко-химба и мбандиеру — 8,5%), каванго (племена куангали, мбукуши, мбунза и др. — 8,4%), каприви — 4,8%, тсвана — 0,3% и др. Койсанские народы составляют ок. 12,2% населения: нама и дамара — 11,4%, сан (бушмены) — 0,8% и др. На других языках говорят 15,6% населения, в т. ч. на африкаанс — 10,5%,

на английском — 3,5%, на немецком — 0,9%.

6% населения составляют метисы (цветные), в т. ч. бастеры (потомки смешанных браков первых нидерландских поселенцев с местным населением, живущие гл. обр. в районе г. Рехобот). 5% составляют прямые потомки голл., англ., португ., франц. и нем. поселенцев. Большинство белых (потомков европейцев) и почти все цветные в Н. говорят на африкаанс или европейских языках. Белое население проживает гл. обр. в юж. и центр. регионах страны. Количество иностранцев незначительно

(ок. 0,8%), в основном — граждане ЮАР и зап. стран, находящиеся в Н. на работе.

Согласно оценке ООН на 2016 г., средняя ожидаемая продолжительность жизни составляет 63,6 года (мужчины — 62,1, женщины — 65,1). Естественный прирост населения — 1,98%, рождаемость — 27,9 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 8,1 чел. на 1 тыс. жителей. Средний возраст — 21,1 года. Доля детей до 14 лет составляет 34,2%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 61,7, лиц 65 лет и старше — 4,1%. Средняя плотность населения самая низкая на Африканском континенте — 3,1 чел. на кв. км. Уровень урбанизации — 53,1%. Уровень грамотности — 76,5% (2013).

**Государственное устройство.** Согласно Конституции 1990 г., Н. — унитарное гос-во, форма правления — президентская республика. Главой гос-ва и правительства является президент, избираемый всеобщим прямым голосованием сроком на 5 лет с правом занимать пост не более 2 сроков. Президент назначает премьер-министра и членов правительства из числа членов Национальной ассамблеи, чинovníков высшего ранга в судебной, финансовой, силовой сферах.

Законодательная власть принадлежит 2-палатному парламенту, состоящему из Национальной ассамблеи (104 депутата; 96 избираются всеобщим прямым голосованием сроком на 5 лет, 8 назначает президент) и Национального совета (42 представителя назначаются обл. советами

(по 3 от каждой области), избираемыми населением в ходе прямого голосования сроком на 6 лет). Национальная ассамблея может быть распущена президентом по запросу правительства, что влечет за собой проведение досрочных парламентских и президентских выборов.

Исполнительную власть осуществляет правительство (кабинет), в состав которого входят президент, премьер-министр и министры. Члены кабинета полностью подотчетны президенту и парламенту, президент в свою очередь обязан координировать свои действия с кабинетом. Премьер-министр представляет правительство в парламенте, контролирует взаимодействие всех звеньев кабинета. В случае вынесения Национальным собранием решения о недоверии к-л. члену кабинета президент обязан его уволить.

Правовая система Н. представляет смесь римско-голл. и англ. общего права; в нек-рых областях частично продолжает действовать обычное право коренных народов. Судебная система Н. имеет 3 уровня: магистратские суды, Высокий суд и Верховный суд, к-рый выступает также в качестве апелляционного суда и органа конституционного контроля.

В Н. существует многопартийная система. Ведущие политические партии: Народная орг-ция Юго-Западной Африки (СВАПО), Демократический альянс Турнхалле, Объединенный демократический фронт, Конгресс демократов и др.

**Религия.** Подавляющее большинство жителей Н. (ок. 90%) — христиане. 70% населения составляют протестанты, включая приверженцев Независимых африканских церквей (НАЦ) и афрохрист. культов. Большинство христиан (ок. 50% жителей) принадлежат к лютеран. Церквям. Католики составляют ок. 20% населения. Ок. 8% намибийцев остаются приверженцами традиционных племенных культов, 2% исповедуют проч. религии (ислам, иудаизм, новые религ. движения и др.) или не исповедуют ни одной.

**Православие** в Н. представлено общинами в городах Виндхук и Уолфиш-Бей, находящимися в юрисдикции митрополии мыса Доброй Надежды *Александрийской Православной Церкви* с центром в Кейптауне (ЮАР) и состоящими в основном из проживающих в стране русских и греков (ок. 200 чел. — по данным





на 2016). Единственный действующий правосл. храм во имя апостола и евангелиста Марка расположен в Виндхукке.

**Восточные нехалкидонские Церкви.** Коптская Церковь, присутствующая в Н. с 1998 г., имеет 2 прихода — в Виндхукке и Ондангве. Оба храма освящены во имя апостола и евангелиста Марка. Общее количество прихожан в Н. составляет ок. 1 тыс. чел.

**Римско-католическая Церковь** представлена архиеп-ством Виндхук (72 общины, 293,9 тыс. чел.; 2014), к-рому подчинены еп-ство Китмансхуш (11 общин, 41,4 тыс. чел.) и ви-



Католический собор  
Пресв. Девы Марии в Виндхукке.  
Ок. 1903–1931 гг., освящен в 1932 г.

кариат Рунду (10 общин, 109 тыс. чел.). Действует Конференция католических епископов Намибии.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Англиканская Церковь представлена диоцезом Намибия, основанным в 1924 г. как диоцез Дамараленд (с 1978 — совр. название). Он входит в состав Цер-

кви провинции Южной Африки, являющейся членом *Англиканского содружества*. Большинство верующих (77%) принад-

*Православная ц. ап. Марка в Виндхукке.*

*Фотография. 2017 г.*

лежат к этносу овамбо, 18% — белые, 5% — цветные. Диоцез разделен на 6 архидиаконств, насчитывающих 70 приходов.

Общее количество верующих — ок. 30 тыс. чел. В Н. также действуют 7 общин Реформатско-евангелической англиканской церкви Южной Африки (Reformed Evangelical Anglican Church of South Africa), объединившей общины Южноафриканского региона, не пожелавшие стать членами созданной в 1870 г. Церкви провинции Южной Африки и позднее не вошедшие в состав Англиканского содружества.

**Лютеранство** является самой крупной христ. деноминацией в Н.



Евангелическо-лютеранская церковь  
в Людеритце. 1912 г.  
Архит. А. Баузе

В стране действуют 3 основные лютеран. орг-ции. Евангелическо-лютеранская церковь в Республике Намибии (Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia) и Евангелическо-лютеранская церковь в Намибии — Немецкая евангелическо-лютеранская церковь (ЕЛЦН — НЕЛЦ) (Evangelical Lutheran Church in Namibia — German Evangelical Lutheran Church) возникли в результате работы нем. миссионеров-лютеран Рейнского миссионерского об-ва (РМО), прибывших в Н. в 1842 г. Первая из них объединила созданные РМО общины, состоявшие из коренных жи-

телей. В 1957 г. данная орг-ция обрела самостоятельность под названием Евангелическо-лютеранская церковь в Юго-Западной Африке (Рейнская миссия). В 1990 г., после провозглашения независимости Н., она получила совр. название. В 2006 г. насчитывалось 350 тыс. чел. в 54 приходах. ЕЛЦН — НЕЛЦ, созданная в 1960 г. как Немецкая евангелическо-лютеранская церковь в Юго-Западной Африке, объединяет лютеран. общины нем. поселенцев, первая из которых была основана в 1896 г. в Виндхукке. В 2001 г. ЕЛЦН — НЕЛЦ имела 20 церквей, прихожанами которых были 7 тыс. чел. Третья лютеран. орг-ция — Евангелическо-лютеранская церковь в Намибии (Evangelical Lutheran Church in Namibia) — была образована в результате миссии лютеран. проповедников из Финляндии, начавших работу среди этноса овамбо в 1869 г., в 1926 г. — среди народа каванго. Стала самостоятельной в 1957 г. как Евангелическо-лютеранская церковь овамбо-каванго, с 1984 г. носит совр. название. В 2006 г. насчитывалось 609 тыс. прихожан в 123 приходах. В 2007 г. был создан Объединенный совет лютеранских церквей Намибии (United Church Council — Namibia Evangelical Lutheran Churches), членами которого стали 3 перечисленные орг-ции.

В Н. действует ряд независимых лютеран. орг-ций. В 1955 г. в результате отделения от РМО была основана Церковь Орууано (Ooruwano Church), сочетающая черты лютеран. богословия с традиц. религ. обрядами этнической группы гереро. В нач. XXI в. в 60 общинах насчитывалось 9 тыс. чел. От Церкви Орууано в разные годы отделились НАЦ синкретического характера, в большей или меньшей степени сохранявшие черты лютеранства. Так, в 60-х гг. XX в. возникли Церковь протестантского единства (Protestant Unity Church; 210 общин, 26 тыс. чел.), Африканская церковь (African Church; 12 общин, 4 тыс. чел.), Церковь Африки (Church of Africa; 25 общин, 6 тыс. чел.).

В 1959 г. рехоботские бастеры, отвергавшие процессы туземной инкультурации, основали Независимую рейнскую миссию Южной Африки (Independent Rhenish Mission of South Africa), к-рая в нач. XXI в. насчитывала 15 тыс. верующих в 10 приходах. Параллельно возникла Рейнская евангелическо-лютеранская церковь (Rhenish Evangelical



Lutheran Church), объединившая потомков нем. поселенцев, не пожелавших вступать в к.-л. из вышеуказанных орг-ций. В нач. XXI в. эта церковь насчитывала 4 тыс. верующих в 25 общинах.

Кальвинизм представлен в Н. рядом церквей. Самой многочисленной кальвинист. орг-цией в стране является Объединяющая реформатская церковь Южной Африки (Uniting Reformed Church of Southern Africa), возникшая в 1994 г. в результате слияния 2 «дочерних» церквей Нидерландской реформатской церкви — Нидерландской реформатской церкви в Африке (Dutch Reformed Church in Africa) и Нидерландской реформатской миссионерской церкви в Южной Африке (Dutch Reformed Mission Church in South Africa). В Н. действуют ок. 88 общин (ок. 44 тыс. чел.), которые объединены в один из 7 региональных синодов этой церкви.

Нидерландская реформатская церковь в Намибии (Dutch Reformed Church in Namibia) возникла в 1898 г. (основание 1-го прихода) благодаря переселению буров из Трансвааля (с 80-х гг. XIX в.), до 1957 г. называлась Нидерландская реформатская церковь в Юго-Западной Африке. Является 10-м синодом Нидерландской реформатской церкви в Южной Африке. В нач. XXI в. объединяла 22,5 тыс. чел. в 44 приходах.

Реформатская церковь в Намибии (Reformed Church in Namibia) возникла в 30-х гг. XX в. в результате переселения буров из Анголы



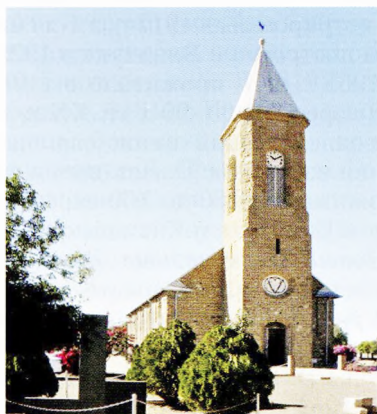
Реформатская церковь  
в Очиваронго. 1929 г.

в Н. (1928–1929) и последующего присоединения к ним новых поселенцев из Трансвааля. В 1930 г. в стране образованы 3 первые общины. С 1969 г. эта церковь начала активную миссионерскую деятельность среди сап.

В наст. время насчитывается 14 общин (2,8 тыс. чел., гл. обр. африканеры).

В Н. есть ок. 2 тыс. прихожан Протестантской церкви африкаансговорящих (Afrikaans Protestant Church), созданной в 1987 г. белыми прихожанами, несогласными с общим курсом Нидерландской реформатской церкви в Южной Африке.

Христианская реформатская церковь (Christian Reformed Church), являющаяся дочерней орг-цией Нидерландской реформатской церкви



Реформатская церковь  
в Мариентале. 1920 г.

в Африке, насчитывает в Н. 4 общины (1,5 тыс. чел., гл. обр. африканеры).

Объединяющая пресвитерианская церковь Южной Африки (Uniting Presbyterian Church of Southern Africa) со штаб-квартирой в Йоханнесбурге имеет на территории Н., по данным на нач. XXI в., 3 общины (ок. 1 тыс. чел., гл. обр. белые).

Баптисты представлены в Н. 2 организациями. Первые баптист. общины возникли в Н. в 1961 г. благодаря усилиям южноафрикан. баптистов, к к-рым позднее присоединились амер. миссионеры. Основные центры баптистов располагались в Цумебе, Ошакати и обл. Окаванго (ныне Вост. Каванго и Зап. Каванго). В 1984 г. с одобрения Баптистского союза Южной Африки (Baptist Union of South Africa) была основана Баптистская конвенция Намибии. В наст. время она насчитывает 3,5 тыс. верующих в 49 приходах, а Баптистский союз Южной Африки имеет в крупных городах 4 общины, объединяющие ок. 400 белых прихожан.

Методисты представлены 2 основными орг-циями. Общины Методистской церкви Южной Африки (Methodist Church of South Africa) были основаны в Н. уэслианскими

миссионерами в сер. XIX в. В нач. XXI в. в стране насчитывалось в 12 общинах ок. 3 тыс. прихожан этой орг-ции. Общины Африканской методистской епископальной церкви (African Methodist Episcopal Church) появились на территории Н. в 1946 г. в результате перехода части прихожан РМО (этнических нама и дамара) под управление данной орг-ции. В нач. XXI в. церковь объединяла ок. 10 тыс. чел. в 39 приходах.

Движение святости представлено Церковью Назарянина, миссионеры к-рой прибыли в М. в 1973 г.; в наст. время орг-ция состоит из 50 общин, объединяющих 4 тыс. чел.

Адвентисты седьмого дня (АСД) начали работу в Н. в кон. 30-х гг. XX в. В наст. время их приходы выделены в автономную Конференцию Намибии в составе Конференции Союза Южной Африки, находящейся в подчинении Отд-ния Южной Африки и Индийского океана Генеральной конференции АСД. По данным на 2016 г., в Н. 102 общины АСД объединяют 20 тыс. чел.

Пятидесятники двух и трех кризисов представлены неск. орг-циями: Божией церковью полного Евангелия в Южной Африке (Full Gospel Church of God in Southern Africa; 44 общины, 13 тыс. чел.; основана в нач. XX в. намибийцами, вернувшимися с заработков из ЮАР), Апостольской миссией веры Южной Африки (Apostolic Faith Mission of South Africa; 29 общин, 5 тыс. чел., гл. обр. африканеры; основана в 1919 проповедниками из Южно-Африканского Союза), Ассамблеями Бога (6 общин, 725 чел. (2008); основаны в 1979).

Помимо этого в Н. действуют также пятидесятнические орг-ции, как Христианские ассамблеи (Christian Assemblies; 22 общины, ок. 11 тыс. чел., гл. обр. цветные, основаны в 1950), Ассоциация церквей виноградаря (Association of Vineyard Churches; 5 общин, ок. 1 тыс. чел. (2008); основана ок. 1982 в ЮАР, в Н. — приблизительно с 1990), Евангелическая библейская церковь (Evangelical Bible Church; 25 общин, 7,5 тыс. чел.; основана ок. 1981 ангольскими беженцами).

Новоапостольская церковь с центром в Цюрихе (Швейцария), присутствующая в Н. с 1910 г., в наст. время насчитывает здесь 30 общин и 12 тыс. прихожан.



*Иеговы свидетели*, действующие в Н. с сер. 40-х гг. XX в., насчитывают 4,5 тыс. адептов в 44 собраниях.

*Мормоны*, присутствующие в стране с 1979 г., образовали 4 собрания, объединенные в регион Намибия-Виндхук.

В 50–80-х гг. XX в. появился ряд орг-ций, относившихся к категории т. н. сионских, или апостольских, африкан. церквей, напр. Апостольская миссия веры св. Иоанна в Намибии (St. John's Apostolic Faith Mission in Namibia) и Апостольская миссия исцеления св. Иоила (St. Joel Apostolic Healing Mission Church in Africa). Многие из них возникли благодаря деятельности миссионеров из др. африкан. стран, в первую очередь из ЮАР и Ботсваны.

**Межденоминационные организации.** Совет Церквей в Намибии (Council of Churches in Namibia), основанный в 1978 г. для координации работы христ. конфессий и межконфессиональных орг-ций, в наст. время объединяет 14 христ. Церквей (Римско-католическую Церковь, Англиканскую Церковь, основные лютеранские, кальвинистские и методистские Церкви). В него также входят Коптская Церковь как ассоциированный член и 5 членов-наблюдателей (кальвинистские, пятидесятнические и межденоминационные орг-ции). Нек-рые крайние пятидесятнические орг-ции и НАЦ входят в состав Федерации независимых африканских церквей (Federation of African Independent Churches).

**Ислам** исповедует ок. 1% населения Н. (по данным мусульманских орг-ций — до 3%). Верующие принадлежат к гл. обр. суннитского направления шафитского мазхаба, в меньшей степени — ханафитского или маликитского мазхаба. Большинство мусульман принадлежат к этнической группе нама, среди которой проповедь ислама вел Якуб Салман Дамир, принявший ислам в 1980 г. Первая мечеть в стране, названная Исламским центром Соуэто, основана в 1986 г. в Катутуре. По состоянию на 2009 г. в стране было 12 мечетей, 6 из к-рых находились в Виндхуке. Мусульмане Н. поддерживают контакты с образовательными учреждениями Саудовской Аравии и ЮАР. Исламский судебный совет Намибии базируется в Ондобе (обл. Охангвена).

**Иудаизм** в Н. представлен незначительной евр. диаспорой, история

к-рой восходит к сер. XIX в., когда первые евр. купцы из Юж. Африки прибыли на территорию совр. Н. Установление в кон. XIX в. нем. господства в Н. способствовало оживлению деловой активности евр. предпринимателей в стране. Центром евр. общины в Н. был Свакопмунд. Численность евр. поселения Н. начала увеличиваться после первой мировой войны, когда мандат на управление Н. получила Юж. Африка, в экономике к-рой значительную роль играла евр. диаспора. Первая евр. община в Н. была официально зарегистрирована в 1917 г., а 1-я синагога построена в Виндхуке в 1925 г. К 1965 г. в Н. проживало ок. 400–500 евреев. В 60–90-х гг. XX в. наблюдался резкий отток евр. населения из страны. В наст. время в Н. проживают от 60 до 100 евреев, гл. обр. в Виндхуке и Китмансхупе.

**Новые религиозные движения** представлены последователями *Бахаи религии*, к-рые основали первые общины благодаря усилиям англичанина Э. Карделла, приехавшего в Н. в 1953 г. Он способствовал переводу бахаистских текстов на диалект кваньяма. Вначале адептами бахаизма в стране были европейцы, затем движение начало приобретать сторонников среди коренного населения. В 90-х гг. XX в. наблюдался заметный рост числа приверженцев бахаизма. В наст. время в стране существуют 25 локальных духовных собраний, объединяющих ок. 8 тыс. чел.

**Традиционные африканские верования** распространены преимущественно в сельских районах. Несмотря на влияние христианства, сложная система традиц. верований, ритуалов и практик сохраняет свое место в жизни общества. Для племенных культов характерны анимизм, культ предков, в значительной степени распространено знахарство, использование заговоров, амулетов и т. д. Более 80% сан и койкоинов (готтентотов), обитающих в пустынных частях страны, остаются приверженцами африкан. верований. Племенные культы оказывают воздействие на христианство: в сионских и апостольских НАЦ христ. учение сочетается с элементами африкан. верований. Синкретизм и двоеверие затрудняют точный подсчет числа приверженцев племенных культов, к-рое оценивается по-разному (от 5 до 15% населения). Согласно офиц. переписи населения, количество приверженцев

традиц. племенных культов не превышает 150 тыс. чел.

**Религиозное законодательство.** Н. является светским гос-вом и не предоставляет благоприятствующего режима ни одной религии. В преамбуле Конституции Н. оговорено равенство прав всех граждан независимо от расы, этнического происхождения, пола, религии, социального или экономического статуса. Основной закон, подтверждая равенство всех людей в правах, защищает граждан от дискриминации по признакам расы, этнического происхождения, пола, вероисповедания, социального или экономического статуса (ст. 10). Каждый человек имеет право исповедовать, поддерживать и пропагандировать любую культуру, язык, традицию или религию при условии, что это не противоречит национальным интересам и не затрагивает прав др. граждан (ст. 19). Конституция признает свободу слова, совести и убеждений, право открыто исповедовать любую религию (ст. 21). Гос-во не устанавливает ограничений на формирование религ. общин, к-рые могут получить от него офиц. признание посредством регистрации (не является обязательной). Религ. общины для получения налоговых льгот должны быть зарегистрированы в качестве благотворительных орг-ций в Мин-ве здравоохранения и социальной защиты, для участия в коммерческих проектах — в Мин-ве торговли и промышленности.

**История. С древнейших времен до рубежа XIX и XX вв.** Начало освоения территории Н. древнейшим человеком относится к среднему плейстоцену. В эпоху среднего каменного века Н. населяли охотники и собиратели — предки совр. сан. Они оставили после себя многочисленные петроглифы и ценные образцы наскальной живописи, изображающие людей (танцующих, с луками и копьями), животных (жирафов, гиппопотамов, шакалов, носорогов и проч.), а также мифических существ. В эпоху позднего каменного века здесь расселились скотоводы и торговцы, предки совр. народов дамара и нама. С их появлением связано начало производящего хозяйства и металлургии на территории Н.

В 1485 г. португ. первооткрыватели впервые столкнулись с племенами, проживающими вдоль побережья совр. Н. Вместе с португ. мореплава-



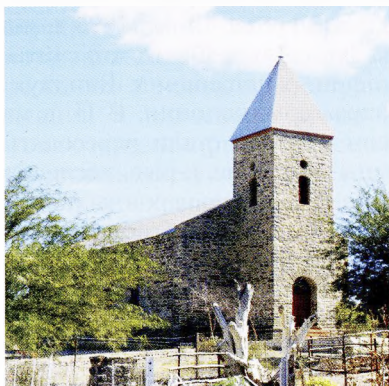


организовали 2 миссионерских стана на юж. берегу р. Оранжевой (совр. ЮАР), а в 1808 г. при помощи Бастиана Тромпа

*Наскальные изображения в долине Твифелфонтейн*

еще один — на сев. берегу, в Вармбаде (на территории совр. Н.), где они проповедовали этническим нама. Сначала Я. Африканер, контролиру-

ющий эту территорию, был благосклонен к миссионерам, но затем их отношения испортились. В 1810 г. умер Эйбрахам, в 1811 г. Кристиан принял решение покинуть миссию, внося разрушенную Я. Африканером. Вскоре последний вновь изменил отношение к христианству: в 1815 г. по его инициативе миссионер ЛМО немец Йоханн Леонхард Эбнер прибыл в Блидевервахт (юго-восток совр. Н.) и начал проповедь среди нама. В июле того же года Ягер и члены его семьи



*Евангелическо-лютеранская церковь в г. Бетаниен. 1859 г.*

были крещены. Позднее Эбнер вернулся в Юж. Африку. В 20-х гг. XIX в. группы орлам, возглавляемые сыном Ягера Йонкером Африканером, пытаясь освоить свободные от контроля европейцев территории, продвинулись севернее и захватили центральные области совр. Н. В течение короткого времени Й. Африканер смог создать сильное территориальное образование, центром которого стало поселение на месте совр. г. Виндхук. В подчинении Йонкера находились 1,5 тыс. нама, 2 тыс. гереро и 2 тыс. дамара.

В 1814 г. миссионер ЛМО Йоханн Хайнрих Шмелен основал миссию в Бетаниене в Намакваленде. В 20-х гг. XIX в. он работал в поселениях на

месте совр. Виндхука и Уолфиш-Бея, в 1828 г. побывал в Окахандье и основал постоянный миссионерский стан в Комаггасе, где он пробыл до своей кончины (1848). Шмелен первым из европейцев приступил к изучению языка нама, к 1831 г. перевел на этот язык и издал 4 Евангелия. ЛМО заложили основу для постоянной работы в стране лютеран. Рейнского миссионерского об-ва (РМО) и миссионеров Уэслианского методистского миссионерского об-ва (УММО). Представители уэслианцев предприняли первые попытки проповеди в Н. еще в 1825 г., но они были убиты племенем сан при продвижении на север страны. В 1832 г. в Н. прибыл уэслианец Эдвард Кук. В 1834 г. ему удалось восстановить миссию в Вармбаде. В 1842 г. миссионеры РМО Ханс Кристиан Кнудсен, Карл Хуго Хан и Франц Генрих Клайншмидт основали и возглавили миссию в Конкордиавилле (на месте совр. Виндхука) и впервые организовали здесь школу. Й. Африканер одобрил основание этой миссии и инициировал постройку каменной церкви, вмещающей 500 чел. Их деятельность заложила основу для образования общины нем. лютеран в Н. В 1844 г. эту миссию возглавили 2 методиста-уэслианца — Ричард Хадди и Джозеф Тиндалл, к-рые проводили просветительскую работу среди племен нама и гереро. Однако войны между этими народами осложнили положение проповедников. К 1850 г. обострились отношения миссии с Й. Африканером, в июле того же года Хадди был вынужден покинуть миссию в Конкордиавилле. После многолетнего запустения в 1867 г. РМО по просьбе уэслианцев приняло руководство миссией в Конкордиавилле.

Работа РМО была весьма успешной: к 1880 г. было крещено 1417 представителей народа гереро, действовали 7 миссионерских школ, работали 11 миссионеров. По инициативе РМО в Н. были привлечены миссионеры-лютеране из Финского миссионерского об-ва (ФМО). В февр. 1869 г. прибыли 5 фин. миссионеров под рук. Клеменса Юхана Габриэля Сирелиуса. В 1871 г. еще одна группа фин. миссионеров приступила к работе в миссии РМО; они находились в Очимбингве в течение года, изучали обычаи, языки и культуру местного населения. Затем отправились в Омадонго (в совр. обл.

телями появились и первые миссионеры Римско-католической Церкви, но их работа в то время не принесла ощутимых результатов. На протяжении XVI в. территория совр. Н. подверглась вторжению народов банту, гл. обр. гереро, тсвана и овамбо, занимавшихся скотоводством и частично земледелием.

В кон. XVIII — нач. XIX в. из Капской колонии на юго-вост. территории совр. Н. началось переселение этноклановой группы орлам (метисированный субэтнос нама, потомки койкоинов, европейцев и рабов из Мадагаскара, Индии и Индонезии), возглавляемой Класом Африканером, а затем его сыном Ягером. На занятых ими территориях междоминационным Лондонским миссионерским об-вом (ЛМО) были созданы первые протестант. миссии. В янв. 1806 г. в юж. регионы совр. Н. при-



*Копия подрана, установленного в 1486 г. португ. мореплавателем Д. Каном на мысе Кросс. 1895 г.*

были посланные ЛМО нем. миссионеры — братья Кристиан и Эйбрахам Албрехт, специально для работы в Африке окончившие миссионерскую школу Йоханнеса Еликке. Они

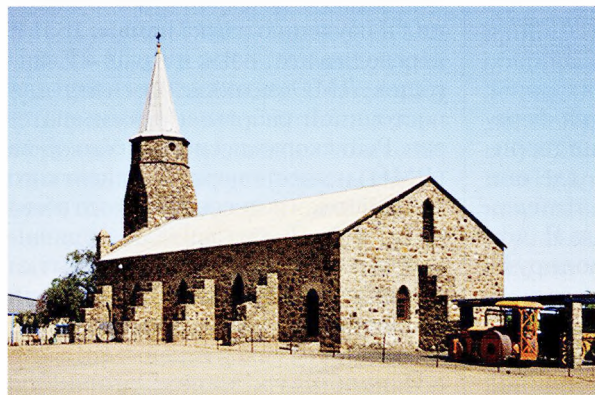


Ошикото) и проповедовали среди племени овамбо. Миссионеры ФМО предприняли попытки создать систему образования местного населения. Кроме того, члены РМО и ФМО

Африке, что в посл. стало богословским обоснованием системы аппарата как в ЮАР, так и в Н.

В посл. четв. XIX в. Великобритания и Германия вели соперничество за обладание территорией совр. Н. В 1876 г. Великобритания первой смогла договориться с вождями гереро о протекторате, закрепившись в страте-

*Церковь Рейнской миссии  
в Китмансхупе. 1895 г.*



стремились примирить конфликтующие племена овамбо и гереро. К нач. XX в. они смогли распространить христианство не только на центральные, но и на сев. территории страны.

В 80-х гг. XIX в. в юж. районах Н. начали оседать белые поселенцы-кальвинисты из Юж. Африки, принадлежавшие гл. обр. к Нидер-

гически важном порте Уолфиш-Бей. В 1884 г. Германия объявила своим протекторатом приобретенную торговцем

А. Людерицем бухту Ангра-Пекена. К 1890 г. вся территория Н. стала протекторатом Германии. Великобритания сохранила за собой Уолфиш-Бей и согласно англо-герм. договору 1890 г. признала господство Германии над остальными территориями, к-рые были объединены в гос. образование Германская Юго-Западная Африка. В окт. 1890 г. заложен форт Альте-Фесте, что считается офиц. основанием г. Виндхук — центра герм. колонии. В Н. в массовом порядке стали переселяться немцы-лютеране, к-рые, последовав примеру африканеров-кальвинистов, жили в религ. отношении обособленно от африкан. общин РМО, хотя их окормляли одни и те же священники.

В 1879 г. в Омаруру представители Конгрегации Св. Духа впервые основали на территории совр. Н. миссию Римско-католической Церкви, но католич. миссионерам не удалось здесь закрепиться. В 1892 г. было принято решение о создании апостолической префектуры Нижняя Цимбесазия с центром в Виндхуке. В 1896 г. на север страны прибыли миссионеры-облаты Непорочной Девы Марии (ОМІ), а 2 годами позже в юж. областях начали работу миссионеры-облаты св. Франциска Сальского (OSFS). Они получили от герм. колониальных властей разрешение на миссионерскую деятельность среди европейцев и африканцев, не вовлеченных в сферу влияния протестант. миссий. С 1905 г. католич. миссионеры проповедовали племенам гереро и дамара. В 1909 г. основана апостолическая префектура Великий Намакваленд с центром

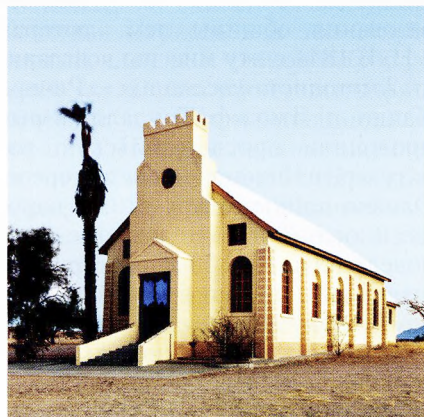
в Китмансхупе. В 1910 г. построен миссионерский стап в Ньянгане, позже (до первой мировой войны) были открыты миссии в Вармбаде, Габисе, Людерице и Гибеоне.

**Срубежа XIX и XX вв. по настоящее время.** С кон. XIX в. колониальная политика Германии выражалась в постепенном захвате территорий африкан. племен. Регулярные выступления местного населения против установившихся порядков в стране жестоко подавлялись. Восстания 1893–1894 и 1904–1907 гг. переросли в полномасштабную войну народов нама и гереро против колониальной администрации. В результате эти племена были вытеснены с лучших земель, к-рые достались европейцам — немцам, африканерам, англичанам. Во время первой мировой войны, в 1915 г., войска Южно-Африканского Союза (ЮАС) нанесли поражение военным силам Герма-



*Евангелическо-лютеранская  
ц. Христа в Виндхуке. 1910 г.  
Архит. Г. Редеккер.  
Фотография. 1910 г.*

нии, а в 1920 г. правительство ЮАС получило мандат Лиги Наций на управление Н. Это способствовало активной работе миссий из Юж. Африки. В 1915 г. в Н. прибыли методисты и англикане. Англикан. свящ. Н. У. Фоугарти основал в Н. англикан. миссию для окормления южноафрикан. войск и гражданских лиц. После первой мировой войны Фоугарти стремился сделать англикан. присутствие в регионе постоянным. В 1924 г. по решению епископов Церкви провинции Южной Африки был создан миссионерский диоцез в Юго-Зап. Африке с центром в Виндхуке, во главе к-рого стал Фоугарти в сане епископа. Англикане сосредоточились на проповеди среди народа кваньяма в Овамбо-



*Реформатская церковь  
в Усакосе.  
1936 г.*

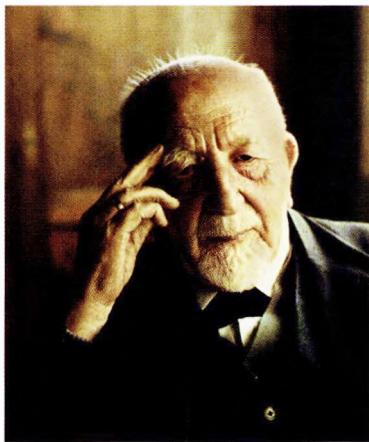
ландской реформатской церкви. Деятельность южноафрикан. кальвинист. церквей была разнонаправленной: нек-рые активно работали среди африкан. племен, в то время как другие окормляли исключительно белых африканеров, не допуская привлечения местного населения к христ. жизни. Частично такой избирательный подход миссионеров к выбору окормляемых был связан с превратной трактовкой кальвинист. тезиса о предопределении, укоренившейся в Нидерландской реформатской церкви в Юж.



ленде (сев. часть совр. Н. и юг совр. Анголы), ранее не затронутого христ. миссиями. Англиканский миссионер Дж. Тобайас организовал в Овамболенде миссию Св. Марии, расположенную в Одибо, на границе с Анголой. Впосл. в Одибо, ставшем англикан. центром, были построены церковь, школа и больница. Затем восточнее были созданы приходы, гл. обр. находившиеся южнее границы совр. Н. и Анголы.

В 1-й четв. XX в. в Н. появились пятидесятнические орг-ции. В нач. века намибийцами, вернувшимися с заработков из ЮАС, была основана Божия церковь полного Евангелия в Южной Африке. В 1910 г. появились представители Новоапостольской церкви. В 1919 г. из ЮАС в Н. прибыли проповедники Апостольской миссии веры Южной Африки.

В 20-х гг. XX в. католич. миссионеры основали миссии в Укуамби, Умбуланту и Окатане. В 1921 г. апостольская префектура Нижняя Цимбебазия была переименована в префектуру Цимбебазия, в 1926 г. ее статус повышен до апостольского викариата Виндхук. В 1930 г. префектура Великий Намакваленд получила статус викариата, к-рый в 1949 г. был переименован в вика-



Г. Феддер.  
Фотография. 1970 г.

цев расширить их права и полномочия в общинной жизни. Толчком к конфликту послужил отказ руководства нем. миссии поддержать просьбу представителей гереро о возвращении в Н. изгнанного лидера восстания 1904–1907 гг. Самуэля Магареро. После его смерти (1923), несмотря на просьбы гереро совместить христ. и африкан. традиции погребения, глава РМО Г. Феддер совершил только христ. обряд, запретив проведение традиц. ритуала гереро. Это привело к обострению ситуации и волнениям среди верующих гереро, к-рые стали массово покидать миссию. В 1923 г. численность прихожан РМО сократилась с 1200 до 240 чел. в Окахандье и с 1750 до 560 чел. в Виндхук. Несмотря на растущий разрыв между РМО и гереро после похорон Магареро, офиц. раскола не произошло, однако в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. разногласия между конфликтующими сторонами завели их отношения в тупик.

На севере Н. влияние РМО было не столь сильным, как в центральной и юж. областях страны. В 1920 г. все миссии РМО в «королевстве» овамбо Укваньяма (в т. ч. и на территориях, отошедших Анголе) были официально переданы в юрисдикцию ФМО. В структуре орг-ции в 20–30-х гг. XX в. зарождались харизматические церковные движения, возглавляемые лидерами из числа мирян-африканцев, их целью было расширение прав местного населения в управлении церковными общинами. Наиболее известными из них были Симсон Шитува и Вильгельм Кафита, к-рые взяли на себя заботу о лютеран. общинах, оставшихся без окормления и организа-

ционного руководства после отъезда из региона рейнских миссионеров. Усиление активности мирянских движений было ответной реакцией на систему апартеида и политику расовой дискриминации. Южноафрикан. администрация жестко ограничивала в правах местное население, используя труд жителей Н. как дешевую рабочую силу в ЮАС на плантациях, рудниках, строительстве дорог. Из-за того, что мн. намибийцы оказались на долгие годы оторванными от родных мест, семей и привычных условий жизни, в стране разрушались традиц. устои и формы жизни, насаждались культура и ценности, чуждые коренному населению. Неизбежной ответной реакцией на политику южноафрикан. администрации стал поиск африканцами новых форм выражения своей религиозности. Однако РМО сопротивлялось религ. поиску африканцев, что было обусловлено в т. ч. и тем, что возглавлявший в межвоенные годы РМО Феддер придерживался консервативных взглядов. РМО отказывалось рукополагать африкан. пасторов и решительно пренебрежало созданию НАЦ. В ЮАС такая позиция поддерживалась. Феддер втайне от прихожан-африканцев попросил Нидерландскую реформатскую церковь в Южной Африке взять на себя управление намибийскими общинами РМО. Тайные попытки Феддера объединить общины РМО с Нидерландской реформатской церковью, о к-рых намибийцы узнали из статьи в южноафрикан. газете в окт. 1945 г., привели к глубокому расколу христ. общины в Н. Прихожане из племен нама и дамара в юж. части Н. решительно протестовали против возможного перехода в юрисдикцию Нидерландской реформатской церкви, выражая возмущение расовой дискриминацией и тем, что РМО продолжало настаивать на доминировании белых в иерархии. Еще больше усугубило их недовольство назначение на вакантную должность руководителя РМО В. Ноймайстера, миссионера-немца, поскольку большинство прихожан считали, что этот пост должен занять лидер из числа коренных народов. В нояб. 1946 г. в знак протеста против этого решения более 4,5 тыс. нама и дамара вышли из состава Рейнской миссии и основали собственную независимую церковную орг-цию, к-рая в янв. 1947 г. присоединилась



Католическая  
ц. апостолов Петра и Павла  
в Людерице. 1958 г.  
Архит. А. Хаббок

риат Китмансхуп. Успеху католичества в Н. способствовала большая просветительская и каритативная работа монашеских орденов.

В период между мировыми войнами возник конфликт РМО с коренным населением, вызванный нежеланием нем. руководства миссии удовлетворить требование африкан-



к Африканской методистской епископальной церкви — амер. орг-ции в Юж. Африке, проводившей политику терпимости по отношению к местному населению.

В 1946 г., после роспуска Лиги Наций, мандат ЮАС на владение территориями Н. потерял силу, однако ЮАС отказался передавать страну под опеку ООН. В 1949 г. в стремлении инкорпорировать Н. в состав ЮАС в Конституцию ЮАС была внесена поправка, согласно к-рой население Н. должно было быть представлено в парламенте ЮАС. В 1950–1951 гг. Международный суд ООН, выступая против принятой поправки, вел с ЮАС переговоры о возможной опеке ООН над Н., но они зашли в тупик. Власти ЮАС проводили жесткую политику дискриминации по отношению к коренному населению Н. Попытки африканцев бороться за свои права привели к зарождению в 50-х гг. XX в. политических орг-ций. В 1957–1958 гг. действовал Конгресс народов Овамбленда, затем в 1958 г. на его основе возникла Орг-ция народа Овамбленда. В 1960 г. борьбу народа Н. за независимость возглавила Народная орг-ция Юго-Западной Африки (СВАПО), лидером которой стал Самьюэл Нуйома, воспитанник миссионерской пачальной школы ФМО в Окахао.

Во 2-й пол. 40-х — нач. 60-х гг. XX в. старые миссионерские церкви в Н. претерпевали структурные изменения и возникали новые христ. орг-ции. С 1952 г. начался процесс перехода управления в руки африканцев в общинах ФМО и было принято решение о создании собственного синода, независимого от Финской евангелическо-лютеранской церкви. В 1957 г. на основе общин ФМО была создана Евангелическо-лютеранская церковь овамбо-каванго, названная так в связи с тем, что большинство прихожан церкви были из этих племен. Ее возглавил африканец Леонард Нанголо Ауала, с 1951 г. секретарь этой Церкви, активный участник борьбы за независимость Н. В 1963 г. он стал 1-м епископом-африканцем в Н.

Во 2-й пол. 50-х гг. XX в. сохранявшийся в РМО внутренний конфликт привел к окончательному расколу. В 1955 г. большая часть прихожан из народности гереро вышла из подчинения РМО и основала независимую Церковь Орууано (на язы-



Конфирмация в церкви Рейнской миссии в Виндхукке.  
Фотография. 1956 г.

ке гереро — братство), которая изначально находилась под сильным влиянием харизматических проповедников из числа народа гереро в



Евангелическо-лютеранская церковь в Свакопмунде. 1912 г.  
Архит. О. Эртль

Бечуаналенде (ныне Ботсвана). В Церкви Орууано черты лютеран. верования сочетались с традиц. религ. обрядами гереро. Синкретический харизматический характер Церкви



Орууано повлиял на облик ряда религ. групп, вполн. отколовшихся от данной организации. В 1957 г. оставшиеся в подчинении РМО общины африканцев объединились в Еванге-

лическо-лютеранскую церковь в Юго-Западной Африке (Рейнская миссия). В 1959 г., отвергнув необходимость приспособления к африкан. формам религиозной жизни, рехоботские бастеры создали Независимую рейнскую миссию Южной Африки. В 1960 г. аналогичным образом поступили немецкоговорящие общины РМО, объединившись в Немецкую евангелическо-лютеранскую церковь в Юго-Западной Африке.

В 50–60-х гг. XX в. усилили работу и кальвинист. орг-ции. Благодаря этому существенно увеличилось количество верующих африканцев. В 1957 г. Нидерландская реформатская церковь в Юго-Западной Африке стала самоуправляемой и получила название Нидерландская реформатская церковь в Намибии, сохранив при этом связь с Нидерландской реформатской церковью в Южной Африке. Характерной чертой послевоенной эпохи стала активизация пятидесятнических орг-ций: в 1942 г. в Н. прибыли миссионеры из США, к-рые инициировали процесс обретения самостоятельности Апостольской миссии веры. В 1952 г. Божия церковь полного Евангелия также обрела самостоятельность.

В послевоенный период африканцы, недовольные европ. и амер. миссионерскими церквями и увлеченные идеями харизматических проповедников из разных племен, покидали свои общины и основывали НАЦ. С кон. 50-х по кон. 70-х гг. XX в. в Н. было создано не менее 20 НАЦ преимущественно неопятидесятнического харизматического толка. Наиболее известные из них — Целительская церковь св. Филиппа (St. Philip's Faith Healing Church; 1957), Апостольская миссия веры св. Иоанна Богослова (St. John's Apostolic Faith Mission; 1960), Церковь Аф-

Форт Альте-Фесте в Виндхукке.  
Фотография. 1990 г.

рики (Church of Africa; 1964), Церковь духовного исцеления (Spiritual Healing Church; 1966), Церковь Йорууано (Jorujano Church; 1968), Евангелическая церковь протестантского религиозного единства (Evangelical Religious Protestant Unity Church; 1972), Апостольская миссия св. Стефана



(St. Stephan's Apostolic Mission; 1972), Апостольская церковь св. Иакова (St. Jacob's Apostolic Church; 1977).

В 60-х гг. XX в. националисты овамбо, поддержанные представителями южноафрикан. правительства и воодушевленные англикан. диак. Питером Калангулой, пытались выйти из англикан. Церкви с целью сформировать независимую Англиканскую церковь Овамболенда. Однако англикане-овамбо, составлявшие большинство прихожан англиканской Церкви, не поддержали эту идею и остались верны еп. Колину Уинтеру, рукоположенному в 1968 г.

В годы второй мировой войны католич. Церковь распространила влияние на территории Каприви, в Стамфире, Виткрассе, Ароабе и Мариентале. После войны власти ЮАС не поддерживали католич. Церковь ввиду ее несогласия с политикой апартеида и расовой сегрегации. В отличие от большинства протестант. орг-ций внутри католич. Церкви, открытой для инкультурации и ведущей борьбу за гражданское равноправие коренного населения, предпосылки для расколов не было.

На протяжении 60–70-х гг. XX в. продолжались попытки создать независимое государство на юго-западе Африки. В 1966 г. Генеральная Ассамблея ООН отменила мандат ЮАР на управление этой территорией, и СВАПО перешла к вооруженной борьбе против оккупационного режима ЮАР (ООН подтвердила законность вооруженной борьбы за независимость и в 1973 признала СВАПО единственным представителем народа Н.). В 1967 г. был создан Совет ООН по юго-западу Африки, к-рый должен был подготовить страну к независимости. В 1968 г. ООН переименовала Юго-Зап. Африку в Н. Правительство ЮАР не признавало данных решений.

В 1971 г. Международный суд ООН объявил контроль ЮАР над данной территорией незаконным и передал Н. под опеку ООН. Правительство ЮАР в очередной раз не признало это решение и, пытаясь заручиться поддержкой религ. орг-ций, попросило лютеран. Церкви публично высказать несогласие с решениями ООН. Однако лютеран. лидеры обвинили правительство ЮАР в нарушении прав человека и незаконной оккупации страны. Такой ответ стал неожиданностью для южноафрикан. властей, поскольку они воспринимали

лютеран как союзников и не подвергали их такой критике, как членов католической и англиканской Церквей. Англикан. еп. Уинтер и католич. епископы поддерживали позицию лютеран. Церквей. В 1972 г. Уинтер был выдворен властями из страны, викарным епископом был избран Ричард Вуд, однако и он был депор-



*Католическая ц. св. Варвары в Цумбе. 1913 г., освящена в 1914 г.*

тирован в 1975 г. Эдвард Морроу, спешно рукоположенный после него, также получил приказ о депортации в 1978 г. После этого викарным епископом был избран Джеймс Каулума, покинувший Н. 12 годами ранее и обучавшийся за границей. Поскольку он род. в Н., то по закону он не мог быть депортирован. В 1978 г. создан самостоятельный англикан. диоцез Намибия в составе Церкви провинции Южной Африки. После смерти Уинтера в 1981 г. Каулума был избран правящим епископом диоцеза и стал 1-м англикан. епископом-африканцем. В 1978 г. организован Совет Церквей Намибии, объединивший основные христ. конфессии, за исключением тех орг-ций, члены к-рых говорили на африкаанс и поддерживали политику апартеида.

Южноафрикан. власти удерживали власть в Н. при помощи местных сторонников апартеида, напр. созданной в 1977 г. партии Демократический альянс Турнхалле. В 1977 г. стратегически важный порт Уолфиш-Бей был включен в состав Капской пров. ЮАР. В 1978 г. в соответствии с резолюцией № 435 Совета Безопасности ООН был составлен план действий по предоставлению Н. независимости, изначально одобренный ЮАР и др. соседними гос-вами, а также СВАПО. Однако на практи-

ке ЮАР противилась исполнению решений ООН. В дек. 1978 г. власти ЮАР провели в Н. выборы в Учредительную ассамблею, подавляя национально-освободительное движение, они стремились сохранить управление страной в руках белого меньшинства. Это вызвало протесты африканцев. СВАПО, ООН и ОАЕ не признали результаты выборов. В 1979 г. Учредительная ассамблея была переименована в Национальную, а в 1983 г. распущена. Власть вновь перешла к генеральному администратору ЮАР. В 1985 г. создано переходное правительство национального единства под контролем ЮАР.

Большую роль в продвижении мирного процесса сыграли представители христ. конфессий. Всемирная лютеранская федерация, Ватикан и Англиканское сообщество неоднократно организовывали совместные молитвы, встречи и консультации в разных городах (Ганновер, Лондон, Рим) с участием лютеран, англикан и католиков из Н. с целью найти точки соприкосновения и сближения сторон. В дек. 1988 г. в ходе переговоров в Нью-Йорке между всеми вовлеченными сторонами были подписаны договоры о поэтапном предоставлении Н. независимости. В соответствии с достигнутыми соглашениями переходное правительство передало власть генеральному администратору ЮАР, к-рый в течение 11 месяцев действовал под контролем представителя Генерального секретаря ООН. В 1989 г. при содействии ООН ЮАР вывела свои войска из Н. В нояб. того же года прошли выборы в Учредительное собрание, большинство мест в к-ром получила СВАПО. 9 февр. 1990 г. Учредительное собрание приняло Конституцию Н. и избрало лидера СВАПО Нуйому 1-м президентом страны. 21 марта 1990 г. была официально провозглашена независимая Республика Намибия.

В расчете на помощь религ. организаций СВАПО стремилась установить хорошие отношения со всеми христ. конфессиями, особенно с теми, к-рые поддерживали национально-освободительное движение. В 1990 г. был создан Союз пятидесятнических церквей Намибии. Католич. миссия, поддержанная правительством независимой Н., успешно продолжала работу и создала церковную иерархию. В марте 1994 г. апостольский викариат Виндхук был





XX — нач. XXI в. наблюдался приток пятидесяти- и шестидесятилетних и неохаризматов.

Встреча митр. Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева); ныне Патриарх Московский и всея Руси) с Президентом Намибии Х. Л. Похамбой в Виндхукке. Фотография. 2008 г.

тических миссионеров из др. африканских стран, но доля сторонников данных конфессий существенно не увеличивалась.

Большую роль христ. организации и Церкви играют в развитии образования в Н. В стране работают такие центры, как лютеран. «Паулинум», основанный РМО в 1866 г. и с 1963 г. расположенный в Очимбингве; «Аугустинеум», учрежденный Карлом Хьюго Ханом как семинария в Очимбингве в 1866 г. и с 1968 г. расположенный в Виндхукке; католич. Высшая школа св. Иосифа Дебра начала работу в 1905 г. в Виндхукке.

Лит.: Schlosser K. Eingeborenkirchen in Süd- und Südwestafrika: Ihre Geschichte und Sozialstruktur. Kiel, 1958; Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Юж. Африки. М., 1964; Гальбин А. И. Намибия (Юго-Западная Африка) в планах колонизаторов, 1946–1970 гг. М., 1971; Winter O. C. Namibia. L., 1977; De Vries J. L. Mission and Colonialism in Namibia. Johannesburg, 1978; Уриов А. Ю. Политика ЮАР в Африке. М., 1982; Улановская И. А. Намибия. М., 1983; Горбунов Ю. И., Притворов А. В. Намибия: Проблемы достижения независимости. М., 1983; Шпаженков Г. А. Религии стран Африки: Справ. М., 1988<sup>2</sup>; Church and Liberation in Namibia / Ed. P. H. Kattjavi, P. Frostin, K. Mbuende. L., 1990; Притворов А. В. Намибия: Справ. М., 1991; Балежин А. С., Притворов А. В., Слипченко С. А. История Намибии в новое и новейшее время. М., 1993; Amukugo E. M. Education and Politics in Namibia: Past Trends and Future Prospects. Windhoek, 1993; Nashihanga H. From Mission to Church in Mission: The Ongoing Story of The Evangelical Lutheran Church in Namibia (ELCIN). St. Paul (Minn.). 1993; Hastings A. The Church in Africa: 1450–1950. Oxf., 1994; Isichei E. A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present. Grand Rapids (Mich.). Lawrenceville (N. J.). 1995; Leys C., Saul J. S. Namibia's Liberation Struggle: The Two-Edged Sword. Athens (Ohio), 1995; Hellberg C. J. Mission, Colonialism, and Liberation: The Lutheran Church in Namibia, 1840–1966. Windhoek, 1997; Опанасенко О. В. Намибия: История и современность // УЗ Ин-та Африки РАН. М., 2000. Вып. 20: Африканский Юго-Запад: Опыт миротворчества. С. 32–38; Evangelical Lutheran Church in the Republic of Namibia in the 21<sup>st</sup> Cent. / Ed. P. J. Isaak. Windhoek, 2000; Sundkler B., Steed Ch. A His-

tory of the Church in Africa. Camb., 2000; Kaulich U. Die Geschichte der ehemaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika, 1884–1914: Eine Gesamtdarstellung. Fr./M.; N. Y., 2001; Kinahan J. Pastoral Nomads of the Namib Desert: The People History Forgot. Windhoek, 2001; McKittrick M. To Dwell Secure: Generation, Christianity, and Colonialism in Ovamboland. Oxf., 2002; Buys G. L., Nambala S. History of the Church in Namibia, 1805–1990. Windhoek, 2003; Thornberry C. A Nation is Born: The Inside Story of Namibia's Independence. Windhoek, 2004; Becker B. Speaking out: Namibians Share Their Perspectives on Independence. Windhoek, 2005; Kössler R. In Search of Survival and Dignity: Two Traditional Communities in Southern Namibia under South African Rule. Windhoek, 2005; idem. Namibia and Germany: Negotiating the Past. Windhoek, 2015; Miettinen K. On the Way to Whiteness: Christianization, Conflict and Change in Colonial Ovamboland, 1910–1965. Helsinki, 2005; Salokoski M. How Kings are Made, How Kinship Changes: A Study of Rituals and Ritual Change in Pre-Colonial and Colonial Ovamboland, Namibia. Helsinki, 2006; Dieckmann U. Haiom in the Etosha Region: A History of Colonial Settlement, Ethnicity and Nature Conservation. Basel, 2007; Eberhardt M. Zwischen Nationalsozialismus und Apartheid: Die Deutsche Bevölkerungsgruppe Südwestafrikas, 1915–1965. Münster, 2007; Genocide in German South-West Africa / Ed. J. Zimmer, J. Zeller. [Monmouth], 2008; Kandavazu E. The Origin and History of the Oruano Church in Namibia. Windhoek, 2009; Gockel K. Mission und Apartheid: Heinrich Vedder und Hans Karl Diehl. Köln, 2010; idem. Mission und Apartheid: Hans Georg Scholz und Werner Andreas Wienecke. Köln, 2012; Töttemeyer G. Church and State in Namibia: The Politics of Reconciliation. Freiburg, 2010; Mission — Namibia: Challenges and Opportunities for the Church in the 21<sup>st</sup> Cent. / Ed. T. Prill. Norderstedt, 2012.

Э. Небольсин

**НАМФАМОН** [лат. Namphamo] († 180 (?)), мч. (пам. зап. 4 июля). Возможно, пострадал в г. Мадавра в рим. пров. Африка (ныне Дауруш, Сев.-Вост. Алжир). Упоминание об этом мученике, а также о его возможных спутниках Луците (Lucitas), Мигдоне (Мигтин; Migdon, Migginus) и Саме (Саман; Sama (Samanis)) содержится в переписке блж. Августина Аврелия, еп. Гиппонского, с грамматиком Максимом из Мадавры (Aug. Ep. 16, 17). Никаких определенных сведений о мучениках в этих письмах не приводится, единственная информация — связь Н. с г. Мадавра. Однако неясно, происходил ли он оттуда, пострадал ли в Мадавре или там находилось его захоронение. Также неясно, вместе с Н. пострадали или были казнены в др. время упомянутые Максимом христиане Луцит, Мигдон и Сама. Из послания блж. Августина следует, что все эти мученики были не римского, а пунийского происхождения, на что указывают их семит.

преобразован в архиеп-ство, из него был выделен викариат Рунду, викариат Китмансхуп получил статус еп-ства.

В кон. XX — нач. XXI в. СВАПО удерживала власть. На президентских выборах 1994 и 1999 гг. победу одержал Нуйома, в 2004 и 2009 гг. — Х. Л. Похамба. Правительство Н. стремилось решить земельный вопрос, снизить уровень безработицы, развивать дорожную инфраструктуру и промышленность, создать системы здравоохранения и образования. Основной задачей внешней политики являлось урегулирование отношений с ЮАР и др. соседними странами. 21 марта 1990 г. были установлены дипломатические отношения между Н. и СССР. В 1991 г. Н. признала РФ правопреемницей СССР. В 2007 г. в Виндхукке с офиц. визитом побывал Председатель Правительства РФ М. Е. Фрадков. В нояб. 2008 г. в Виндхукке председатель ОВЦС МП митр. Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев; в наст. время Патриарх Московский и всея Руси) в рамках поездки по странам Юга Африки встретился с президентом Похамбой и представителями Совета Церквей Намибии. В 1998 и 2010 гг. состоялись офиц. визиты президентов Н. в Россию (Нуйомы и Похамбы соответственно). В 2009 г. впервые в истории двусторонних отношений Президент РФ Д. А. Медведев посетил Н.

В наст. время Н. остается страной с наивысшей для Африки долей христиан и единственным африкан. гос-вом с лютеран. большинством. Действующий с 21 марта 2015 г. президент страны Х. Гейнгоб — лютеранин. В 1990 г., когда Н. стала независимой страной, лишь ок. 10% населения были пятидесятниками, неохаризматами и евангелистами. В кон.



имена. Мученики были казнены, вероятно, при проконсуле Африки Публии Вигеллии Сатурнине, к-рый, по свидетельству Тертуллиана, первым начал гонения на христиан в этой провинции ок. 180 г. В Иеронимовом мартирологе память этих мучеников помещается под 5, 17 или 19 дек. Однако кард. Цезарь Бароний внес ее в Римский мартиролог под произвольной датой — 4 июля, сопроводив заметкой, составленной на основании корреспонденции блж. Августина; Иеронимов мартиролог он при этом не учел.

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 6; MartHieron. Comment. P. 625; MartRom. Comment. P. 269.

Лит.: Caraffa F. Namfanione, Miggine, Sanae e Lucitas // BiblSS. Vol. 9. Col. 708–709.

**Д. В. Зайцев**

**НАНА** [груз. ნანა], св. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 23 мая и 1 окт. (с супругом, царем Картли св. равноап. *Мирианом*)), груз. царица (сер. III — сер. IV в.). Основные сведения о Н. содержатся в груз. источниках, посвященных истории проповеди в Грузии св. Нины и Крещения Картли при св. Мириане: сборниках древнегруз. летописей «Мокцсваи Картлисай» (Обращение Картли; V–VII вв.) и «*Картлис Цховреба*» («Жизнь Картли; VII–XI вв.»). Н. была 2-й женой св. Мириана, его 1-я супруга Абспура умерла бездетной. Источники передают, что Н. была гречанкой, дочерью Олиготоса — знатного вельможи из Понта. Летописец еп. *Леонтий Мровели* сообщал, что Н. была «жестокосердой и поносила проповедь эту (св. Нины. — Авт.)». Однако после того как по молитвам св. Нины царицу оставил «недуг тяжкий и острый, исцелить от которого не смог никто», Н. стала «подругой, родной и близкой» св. Нины, расспрашивала о Христе и «познала истинного Бога». Исцеление жены побудило св. Мириана заинтересоваться христианством: он беседовал со св. Ниной и с ее мцхетскими учениками, а также читал Свящ. Писание. Однако год спустя царь неожиданно задумал истребить всех христиан, он потребовал от Н., чтобы она раскаялась и «отреклась от веры Распятого», иначе он «уничтожит ее вместе с другими». Исполнению замыслов св. Мириана помешало чудо, случившееся с ним на охоте, после к-рого он пришел к познанию Бога и принял решение крестить Картли. Н. и царевичи приняли крещение сразу после царя. Да-

лее в источниках имя Н. упоминается уже в связи с событиями кончины св. Мириана, происшедшей через 25 лет после Крещения Картли. Царица умерла на следующий год после мужа и была похоронена рядом с ним в кафоликоне мцхетского моп-ря *Самтавро* с сев. стороны среднего юж. столпа (иллюстрации см. в ст. *Мириан*).

Ист.: Мокцсван Картлисай: Шатбердская и Челишская редакции // ПДГАЛ. 1964. Т. 1. С. 81–163; *Леонтий Мровели*. Обращение Картли св. Нино // КП. 1955. Т. 1. С. 72–138; он же. То же // Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 44–74.

**Н. Н. Крашенинникова**

**НА́НА**, мц. (пам. 20 нояб.) — см. в ст. *Нарсай* (Нирса) и *Иосиф*, мученики.

**НА́НА́К** (сикх.) (1469–1539), основатель религии — см. ст. *Сикхизм*.

**НАНН**, нмч. (пам. греч. 29 мая) — см. в ст. *Иоанн* (*Наннос*), нмч.

**НА́НТСКИЙ ЭДИ́КТ** [франц. édit de Nantes], эдикт умиротворения (édit de pacification), подписанный 13 апр. 1598 г. франц. кор. *Генрихом IV* Бурбоном в г. Нанте; завершил *религиозные войны во Франции* (1562–1598). Н. э. часто рассматривают как один из первых в Зап. Европе документов о *веротерпимости* (подобно *Аугсбургскому религиозному миру*) и своего рода декларацию прав подданных франц. монархии независимо от их конфессиональной принадлежности, однако Генрих IV лишь продолжил политику религ. примирения, к-рую пытались вести, хотя и не всегда успешно, последние короли из династии Валуа *Карл IX* (1560–1574) и *Генрих III* (1574–1589) (см.: *Édits des guerres de religion*. 1979).

Подписанию Н. э. предшествовало долгое противостояние Генриха IV, унаследовавшего франц. престол после убийства Генриха III, почти со всей католич. Францией, к-рую пришло фактически заново завоевывать (Генрих Бурбона как законного наследника сразу признала только 1/6 Французского королевства: большая часть юго-запада Франции, где находились родовые земли семьи Альбре-Фуа, королей Наварры, районы в Лангедоке, верные коштетаблю Анри I де Монморанси, нек. городов в Парижском регионе (Понтуаз, Мелён, Мёлан, Компьень), в доли-

не Луары (Тур, Блуа, Сомюр, Лудён), в Нормандии (Дьепп, Кан, Кутанс, Сен-Ло), в Оверни (Клермон, Монферран), в Шампани (Лангр, Шато-Тьерри), в Пуату (Ньор, Фонтене), в Бургундии (Сен-Жан-де-Лон) — *Constant J.-M. La Ligue*. P., 1996. P. 315). Против нового короля, исповедовавшего кальвинизм и являвшегося лидером франц. гугенотов, выступала *Католическая лига*, центром которой оставался Париж; ее сторонники преобладали в Бургундии, Бретани, Провансе, Шампани и в таких крупных городах, как Тулуза, Руан, Марсель. В защиту католич. Церкви во Франции от монарха-еретика выступали Папский престол, предпринимавший попытки организовать выборы короля-католика (буллой папы *Сикста V* от 21 сент. 1585 Генрих Наваррский отлучен от Церкви), и Испания, предлагавшая посадить на франц. престол сына испан. кор. *Филиппа II* (в янв. 1595 Генрих IV объявил войну Испании). Недовольство выражали и протестант. общины, опасавшиеся наступления на свои права, тем более что уже 4 авг. 1589 г. король издал декларацию, в к-рой обещал поддерживать и сохранять во Франции «католическую, апостолическую и римскую религию» в целостности и назначать на королевские должности и посты в правительстве только католиков; гугенотам гарантировалась определенная свобода совести и отправления культа, за ними были оставлены крепости, к-рыми они к тому времени владели. На этом этапе Генрих IV еще не упоминал об обращении в католич. веру; по его словам, такой поступок окончательно опозорил бы его в глазах сторонников и к тому же никого не убедил бы. Тем не менее нек-рые его бывш. соратники-гугеноты предпочли начать переговоры со статхаудерами (правителями) нидерланд. провинций, в т. ч. с Морицом Оранским (Нассауским), об избрании протектора франц. протестант. общин. Чтобы не потерять поддержку протестант. лагеря (в т. ч. швейцар. и нидерланд. кальвинистов), Генрих IV Нантским эдиктом (июль 1591) вновь объявил действующим один из самых благоприятных для французских гугенотов эдикт о примирении, изданный в Пуатье в сент. 1577 г., вместе с уточнениями, нашедшими отражение в Неракском эдикте от 28 февр. 1579 г. и в мирном договоре, подписанном



после окончания 7-й из религ. войн 26 нояб. 1580 г. в Ле-Фле (подробнее об этих эдиктах см. ст. *Гугеноты*). Согласно Мантскому эдикту, за протестантами признавалась свобода совести и отправления культа в замках тех перешедших в кальвинизм сеньоров, к-рые имели право суда, а там, где преобладали католики, — в одном из городских предместий на территории судебного округа (бальяжа или сенешальства), за исключением Парижа; гугенотов должны были допускать ко всем гос. должностям. Франц. парламены, члены к-рых были обязаны приносить присягу о католич. вероисповедании, отказывались регистрировать этот эдикт.

В борьбе по «завоеванию королевства» король одержал ряд побед, в т. ч. при Арке (1589) и при Иври (ныне Иври-ла-Батай, 1590), взял Шартр и Пуайион (1591). В апр. — сент. 1590 г. осаждал Париж, в нояб. 1591 — апр. 1592 г. — Руан. В мае 1593 г. Генрих IV публично сообщил о своем решении поменять конфессию. 25 июля Рено де Бон, архиеп. Буржа, принял в Сен-Дени католич. исповедание короля. Города и правители, поддерживавшие Католическую лигу, постепенно прекращали борьбу. В янв. 1594 г. сдались города Мо, Орлеан, Бурж, Экс (ныне Экс-ан-Прованс), в февр. — Лион. 27 февр. 1594 г. в Шартре состоялась коронационная церемония Генриха IV. 22 марта король без боя вступил в Париж. Тогда же были завершены переговоры о сдаче Руана, а также Лана, Амьена и др. городов Пикардии; чуть позднее под власть франц. монарха перешла Шампань.

В оппозиции королю оставались гугеноты. В дек. 1593 г. на ассамблее в Манте было заявлено, что протестанты пока не признают Генриха IV королем Франции. 12 дек. делегаты ассамблеи потребовали гарантий в защите прав гугенотов и издания нового эдикта. На ассамблее в Сент-Фуа в 1594 г. было принято решение об отделении территорий, находившихся под властью гугенотов. Предлагалось разделить Францию на 10 округов; у каждого округа должны быть свои совет, армия, финансы. Предполагалось, что эти гугенотские округа ежегодно будут направлять депутатов на генеральную ассамблею. В ее работе также будут принимать участие герцоги, генеральные наместники, «лица, внушающие до-



Кор. Генрих IV.  
1610 г.

Худож. Ф. Пурбус Младший  
(Лувр, Париж)

верие». Задача такой ассамблеи — делать «ради общего блага все, чего потребует время» и принимать все меры к защите родины.

Перед угрозой отпадения ряда франц. территорий Генрих IV 15 нояб. 1594 г. Сен-Жерменской декларацией подтвердил Мантский эдикт, восстанавливавший действие эдикта 1577 г., и предписал всем франц. парламентам его зарегистрировать. Парламенты воспротивились этому, особенно принятию статьи, отменявшей протестантам доступ к должностям. Парижский парламент зарегистрировал эдикт 1577 г. в февр. 1595 г. большинством всего в 3 голоса. Руанский парламент отказывался регистрировать эдикт до 5 февр. 1597 г. и утвердил его лишь после обещания короля не допускать гугенотов на должности в парламентах, на посты главных судей в судебных учреждениях бальяжей и сенешальств, а также президентов президентальных судов.

14 февр. 1595 г. протестант. ассамблея, собравшаяся в Сомюре, потребовала от короля издания нового эдикта, к-рый гарантировал бы свободу публичного отправления протестант. культа по всей Франции, выплату королевских субсидий для кальвинист. пасторов, поддержку протестант. школ, подтверждение права гугенотов сохранять их владения, в т. ч. захваченные ими церковные, предоставление протестантам половины должностей во всех

судебных учреждениях (хотя гугеноты составляли лишь  $\frac{1}{15}$  населения Франции), доступ протестантов ко всем др. должностям; наконец, гугеноты хотели сохранить за собой все крепости, к-рые они к тому времени удерживали, но с условием, что служба комендантов и содержание гарнизонов этих крепостей будут оплачиваться из королевской казны. Эти условия Генрих IV счел чрезмерными и отверг.

В сент. 1595 г. папа Римский Климент VIII после долгих переговоров официально снял отлучение с Генриха IV и восстановил дипломатические отношения с Францией. Воссоединившись с Римско-католической Церковью, король эдиктом, изданным в мае 1596 г. в Траверси, распорядился восстановить католич. богослужения по всему королевству, в т. ч. и там, где протестанты, находясь в большинстве, запрещали католикам служить, и предписал вернуть католич. Церкви во Франции имущество, секуляризованное протестантами. Согласно этому эдикту, останки умерших протестантов подлежало убрать с католич. кладбищ. Эти меры вызвали недовольство франц. кальвинистов, однако тот факт, что Генрих IV вел войну с Испанией, всегда остававшейся католической, давал гугенотам надежду на компромисс.

Новая протестант. ассамблея собралась в Лудёне 1 апр. 1596 г., в момент, когда король вел осаду крепости Ла-Фер, занятой испанцами, а те захватили Ардр, Ле-Катле, Кале. На Лудёнской ассамблее были вновь выдвинуты те же требования, что и год назад в Сомюре. Генрих IV заявил, что готов утвердить только те условия, к-рые содержались в эдикте 1577 г. Он приказал ассамблее разойтись, а протестант. депутатам — вернуться в свои провинции. Ассамблея отказалась подчиниться приказу короля, и в разгар военной кампании против испанцев гугенотские военачальники, маршал Анри де Ла Тур д'Овернь, герц. де Буйон и Клод де Ла Тремуай, герц. де Туар, со своими отрядами покинули армию. Создалась угроза гражданской войны. Гугеноты в Пуату начали изымать у королевских сборщиков налогов собранные деньги, решив использовать их на свои цели. Ассамблея, собравшаяся в нач. марта 1597 г. в Сомюре, одобрила эти конфискации.



11 марта 1597 г. испанцы захватили Амьен. Франция оказалась в опасности. Генрих IV, пуждавшийся в военной помощи гугенотов, обратился к своим бывш. единоверцам, но Сомюрская ассамблея отказала королю в к.-л. службе. 15 июня члены ассамблеи покинули Сомюр и перенесли заседания в Шателро, расположенный в регионе с преобладавшим протестант. населением. Генрих IV неоднократно просил ассамблею послать войска «ради чести Франции», однако получал твердый отказ. 20 июля гугеноты решили оплачивать свои войска «из экстраординарных источников», т. е. захватывая деньги у королевских сборщиков или взимая налоги в свою пользу. В то же время они обратились за помощью к Англии и к Республике Соединённых провинций. В этих условиях посланник короля Гаспар де Шомберг без к.-л. монарших указаний вступил с гугенотами в переговоры. Сделав вид, что наделен необходимыми полномочиями, 25 июля 1597 г. он подписал соглашение, в соответствии с к-рым крепости, удерживаемые франц. кальвинистами, оставались за ними, а король каждый год должен был выделять 180 тыс. экю на содержание их гарнизонов.

Генрих IV, недовольный заключенным соглашением, был вынужден начать переговоры об окончательной редакции эдикта, тем более что после изгнания испанцев из Амьена (25 сент. 1597) он смог отказать от новых уступок. В марте 1598 г. король направился в Бретань, чтобы подчинить своей власти одного из последних сторонников Католической лиги — губернатора Бретани Филиппа Эмманюэля Лотарингского, герц. де Меркёра. 20 марта в Анже заключен мирный договор. Герцог согласился на брак единственной дочери-наследницы Франсуазы и Сезара де Бурбона, герц. Вандомского, старшего внебрачного сына короля от Габриэли д'Эстре, а Генрих IV выплатил Меркёру огромную денежную компенсацию (более 4,2 млн ливров). 13 апр. 1598 г. в Нанте Генрих IV, внося в документ неск. частных изменений, дабы показать, что он дарует его своей самодержавной властью, подписал Н. э.

В Нанте королем был издан целый комплекс документов с разными степенями легитимности: грамота от

3 апр. 1598 г. с обещанием выплачивать франц. протестантам ежегодную субсидию (45 тыс. экю) для совершения богослужений и оплаты кальвинист. пасторов (это было пожалование короля, и он мог отменить его своей волей); собственно Н. э. (изначально состоял из 95 статей, но при регистрации документа парламентами число статей сократили до 92), к-рый был заверен большой печатью из зеленого воска, подвешенной на шнурах из красного и зеленого шелка, и объявлен «вечным и неотменяемым» (т. е. для его отмены был нужен др. зарегистрированный парламентами королевский эдикт); секретные статьи, подписанные 30 апр. и гарантировавшие франц. гугенотам организацию военной обороны (на 8 лет гугенотам передавалось более 150 населенных пунктов (*places de refuges*), в т. ч. 51 город-крепость) (это была королевская грамота, не зарегистрированная парламентами); эдикт от 2 мая (состоял из 56 секретных статей), заверенный лишь печатью из желтого воска, уточнял и дополнял основной эдикт (эти уточнения носили локальный характер).

Н. э. устанавливал в гос-ве окончательный мир. Объявлялась общая амнистия: запрещалось вспоминать и спорить о том, что происходило до 1585 г. (это касалось и хранения документов, что имело удручающие последствия для архивов); против смутьянов (как гугенотов, так и лигёров) не должны были возбуждаться судебные процессы, за исключением требований о возмещении убытков. Католикам и гугенотам надлежало вернуть друг другу захваченные бумаги и обмениваться пленными. Король прощал частным лицам незаконное взимание налогов во время религ. войн. Как частным лицам, так и городам и провинциям возвращались все привилегии, к-рыми они пользовались до религ. войн. В эдикте было обещано, что дети эмигрантов, родившиеся за границей, будут признаны подданными франц. монарха. Амнистии не подлежали «отвратительные преступления» — изнасилования, похищения, поджоги и убийства, совершённые из мести, а не по военной необходимости, а также нарушения законов вне военной деятельности, такие как грабежи и драки.

Н. э. объявлял *католицизм* официальной религией во Франции. Восстанав-

ливалось католич. богослужение во всех населенных пунктах королевства, где оно было прервано в годы религ. войн. Предписывалось вернуть католич. Церкви во Франции все конфискованные за время войн земли, храмы и дома, принадлежавшие как монашеским общинам, так и отдельным клирикам. Гугенотам запрещалось проповедовать в католич. церквях или в домах католич. клириков, торговать протестант. лит-рой где-либо, кроме мест совершения богослужений.

Вместе с тем Н. э. обеспечивал франц. гугенотам существование как организованной общины, к-рую король признавал субъектом гражданских права наравне с др. социальными группами и корпорациями королевства. За протестантами признавались религ. привилегии и право иметь религ. орг-цию. Гугенотам предоставлялась свобода совести: они не были обязаны участвовать в католич. церемониях, присутствовать на мессе, принимать участие в шествиях, с них не могли брать деньги на строительство и ремонт католич. храмов, на покупку церковных облачений или колоколов. При смерти или под арестом гугеноты освобождались от посещения католич. священниками. Вместе с тем на франц. протестантов налагались обязательства платить церковную десятицу, соблюдать католич. праздники (не работать в праздничные дни). Представители протестант. клира (как и католич. духовенство) освобождались от военной службы и ушаты талии.

Протестанты получили ограниченную свободу вероисповедания. Н. э. ввел строгие правила отправления культа для протестантов: в крупных городах, епископских резиденциях и их окрестностях (Париж, Тулуза, Дижон, Реймс, Шартр и др.) богослужение было запрещено, причем специально оговаривалось, что под «окрестностью» понимается территория от 2 до 5 лье. Протестанты могли свободно исповедовать свою веру в тех городах и крепостях, которым эта привилегия была дарована эдиктом 1577 г., а также в 1 или 2 городских предместьях в каждом баляже или сенешальстве (в документах было противоречие: в эдикте от 13 апр. говорилось об 1 предместье, а в секретных статьях — о 2). Эти предместья предназначались для проживания протестантов (однако



в предместьях тех городов, к-рые сдались Генриху IV на условиях сохранения только католицизма, гугеноты жить не могли).

Крупные сеньоры, приверженцы протестант. веры, обладавшие правом высокого суда (*haut justice*) или владения т. н. полным кольчужным феодалом (*fief de haubert*), в своих владениях могли свободно исповедовать веру и совершать богослужения. Любой замок или дом, владелец которого, обладая правом высокого суда или полным кольчужным феодалом, был кальвинистом, становился местом отправления протестант. культа для гугенотов этого региона. В др. владениях сеньоры-гугеноты имели право свободно совершать богослужения и др. протестант. обряды для себя, своих семей, включая челядь, и для единоверцев в количестве до 30 чел.

Протестанты получали право иметь религ. организацию. Согласно секретной ст. 34, «во всех населенных пунктах, где будет публично отправляться культ одной религии, можно будет созывать народ даже звоном колоколов, производить все деяния и выполнять все функции, связанные как с исповеданием одной религии, так и с наведением дисциплины, а также с позволения Его Величества собирать консистории, коллоквиумы и синоды, провинциальные и национальные».

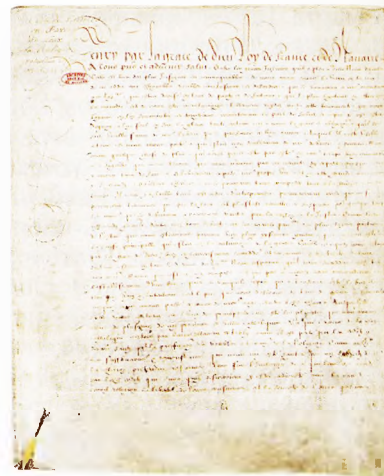
Для рассмотрения судебных дел, к к-рым оказывались причастны гугеноты, создавались особые «палаты эдикта» (или «двухчастные палаты»). Парижская «палата эдикта» состояла из председателя и 16 членов, 6 из к-рых были протестантами. Ее компетенция распространялась на округа парламентов Парижа, Руана и Рена. «Палаты эдикта» были созданы в Кастре, Гренобле и Бордо. Каждая должна была иметь 2 председателей — католика и протестанта — и по 12 советников — 6 католиков и 6 протестантов. Гренобльская «палата эдикта» ведала кроме дел протестантов пров. Дофинье еще и делами протестантов Прованса. «Палаты эдикта» имели право верховного суда в последней инстанции. Они должны были надзирать за общественным спокойствием и за управлением теми городами, где они находились.

Согласно Н. э., протестанты имели право занимать любые должности — королевские, сеньориальные, муниципальные;

в секретных статьях, изложенных в грамоте от 30 апр. 1598 г., король обязывался доверять гугенотам посты губернаторов. Гугеноты должны были принести присягу: подняв руку, обещать Богу верно служить королю и соблюдать королевские ордонансы. Запрещалось отказывать протестантам в допуске в коллежи, школы, ун-ты, больницы. Согласно Н. э., в крупных городах, где были разрешены протестантские богослужения (Монтобан, Седан, Ним и др.), позволялось открывать школы и академии для гугенотов.

Протестанты во Франции получали политическую организацию и армию. Ассамблее в Шательро предписывалось создать совет из 10 чел., на к-рый возлагался контроль за исполнением Н. э. до тех пор, пока королевское постановление не будет утверждено Парижским парламентом. Важной частью Н. э. стали секретные статьи, предусматривавшие сохранение за гугенотами на 8 лет (с возможностью продления) занимаемых ими со времен религ. войн городов-крепостей и укрепленных мест (Ла-Рошель, Монпелье, Монтобан, Ним, Ньор и др.), нек-рые из них являлись портами. На содержание протестант. гарнизонов из королевской казны выделялось 180 тыс. экю в год. В случае появления вакантной должности губернатора или капитана этих крепостей король обязывался назначать на этот пост представителя «так называемых реформатов», причем протестант. совету, в ведении к-рого будет находиться резиденция этого чиновника, для утверждения нового чиновника в должности предписывалось получить его характеристики как доброго христианина-протестанта.

Н. э. был с недовольством встречен Папским престолом, франц. католич. духовенством и парламентами, затянувшими регистрацию документа на неск. лет. Парижский парламент зарегистрировал Н. э. только 25 февр. 1599 г. В сент. того же года эдикт прошел регистрацию в парламенте Гренобля, 12 янв. 1600 г. — в парламенте Дижона, а 19 янв. — Тулузы. В авг. 1600 г. Н. э. утвердили парламенты Экса и Рена и только в 1609 г. — парламент Руана. Н. э. не удовлетворил гугенотов, считавших уступки со стороны королевской власти недостаточными. Однако на нек-рое время он обеспечил внутри-



Нантский эдикт.

1598 г.

(Национальный архив Франции.

AE II 763)

политическую стабильность во Франции. Кроме того, Н. э. можно рассматривать скорее как победу католич. Церкви, поскольку протестант. богослужения разрешались лишь на определенных территориях, а во всех остальных местах они были запрещены. В отличие от католицизма кальвинизм нельзя было исповедовать на всей территории Французского королевства. Протестант. учение нельзя было легально проповедовать в городах, не упомянутых в Н. э. В сельских районах протестантизм мог распространяться только в случае обращения в кальвинизм местных сеньоров. Фактически во Франции экспансия протестантизма была остановлена. Тем не менее заложенные в Н. э. принципы подрывали привычный общественный порядок в гос-ве, допуская (хотя и ограничивая) правоспособность людей иной конфессии. Это вело к укреплению во Франции абсолютной монархии как новой формы социально-политической организации общества.

При кор. Людовике XIII началось наступление на права гугенотов, подтверждавшееся Н. э. Эдиктом, изданным 28 июня 1629 г. в Але (ныне Алес), отменялись секретные статьи при сохранении свободы вероисповедания протестантам запрещалось владеть городами-крепостями. Эдиктом, изданным 18 окт. 1685 г. в Фонтенбло, действие Н. э. было отменено полностью. К этому времени, по мнению кор. Людовика XIV, «лучшая и большая часть наших подданных, принадлежащая к реформированной церкви, была вновь обращена



в католическую веру» и, т. о., «служивший этой цели Нантский эдикт и все, что было принято в интересах реформированной религии, оказались бесполезными» (*Édit portant révocation de l'édit de Nantes // Recueil général des anciennes lois françaises*. P., 1829. Vol. 19. P. 530–534). По новому закону протестант. вера объявлялась нетерпимой во Франции. Все гугенотские пасторы должны были оставить королевство в течение 2 недель. Др. же лица, наоборот, не имели права выезда: за намерение или попытку выехать из страны мужч.-гугенотов ссылали на галеры или заключали в тюрьму, женщин лишали имущества. Несмотря на запрет, результатом отмены Н. э. стала массовая эмиграция.

Ист.: *Recueil général des anciennes lois françaises* / Éd. F.-A. Isambert e. a. P., 1829. Vol. 15. P. 170–210; *Édits des guerres de religion* / Éd. A. Stegmann. P., 1979; Нантский эдикт 1598 г. Эдикт об отмене Нантского эдикта / Пер.: С. Л. Плешкова // *Плешкова С. Л.* Французская Реформация: (Спецкурс и переводы источников). М., 1993. С. 98–117; *L'édit de Nantes* / Éd. J. Garrison. Biarritz. 1997.

Лит.: *Paqès G.* Les paix de religion et l'édit de Nantes // *Revue d'histoire moderne*. P., 1936. T. 11. N 25. P. 393–413; *Люблинская А. Д.* Франция в нач. XVII в.: (1610–1620 гг.). Л., 1959; *Mousnier R.* L'assassinat d'Henri IV, 14 mai 1610. P., 1964 (рус. пер.: *Мунье Р.* Убийство Генриха IV, 14 мая 1610 / Пер. с франц.: М. Ю. Некрасов; науч. ред.: В. В. Шишкин. СПб., 2008); *Sutherland N. M.* The Huguenot Struggle for Recognition. New Haven, 1980; *Garrisson J.* L'édit de Nantes et sa révocation. P., 1985; *eadem.* L'édit de Nantes: Chronique d'une paix attendue. P., 1998; *Christin O.* La paix de religion: L'autonomisation de la raison politique au XVII<sup>e</sup> siècle. P., 1997; *Cottret B.* 1598: L'édit de Nantes: Pour en finir avec les guerres de Religion. P., 1997; *Coexister dans l'intolérance: L'édit de Nantes (1598)* / Éd. M. Grandjean, B. Roussel. Gen., 1998. (Histoire et société; 37); *Jove P.* L'édit de Nantes: Une histoire pour aujourd'hui. P., 1998; *Wanegffelen Th.* L'édit de Nantes: Une histoire de la tolérance du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. P., 1998; *Paix des armes, paix des âmes: Actes du colloque de Pau, 8–11 oct. 1998* / Éd. P. Mironneau, I. Pebay-Clottes. P., 2000; *Cuillierion M.* Les textes de pacification de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle // *Revue de Pau et du Béarn*. 2001. Vol. 28. P. 9–58; *Venard M.* Un édit bien enregistré: Le quatrième centenaire de l'édit de Nantes // *RHEF*. 2001. T. 87. N 218. P. 27–45; *Barbiche B.* Une curiosité législative et diplomatique: Les articles particuliers de l'édit de Nantes // *Terres d'Alsace, chemins de l'Europe: Mélanges offerts à B. Vogler*. Strasbourg, 2003. P. 67–74.

**Н. И. Алтухова**

**НАОД** [эфиоп. ኃላድ, ኃያድ:] († 30.07.1508), эфиоп. царь из династии Соломоновых (1494–1508). Внук Зара Якоба, сын Баэда-Марьяма и царицы Ромны, отец Лебна Денгеля. Крещен с именем Клеопа в честь одного из апостолов от 70; известен также

под почетным прозвищем Анбаса Басар (አንበሳ: በሠር: — «Лев из рода человеческого»). Тронное имя Наод, под которым он вошел в историю, представляет собой искаженное в процессе рукописной передачи имя израильского судьи Аода (Суд 3. 15 — 4. 1; **אֹדָה**: > **ኃላድ**:).

Первый раз Н. возвели на престол сразу после кончины Баэда-Марьяма 8 нояб. 1478 г. всего на неск. дней, пока вернувшийся из похода его старший брат Эскендер (Александр) не был воцарен начальником войска Амда Микаэлем. Н. же был возвращен на столовую гору (амбу) Гешен, где содержались в заточении лица муж. пола из рода Соломонов. После неожиданной гибели царя Александра в нач. 1494 г. вновь была предпринята попытка передать власть Н., и опять ее пресек тот же полководец, посадивший на трон младенца Амда Сиона II, сына Александра. Мальчик умер после 6 или 7 месяцев правления, и тогда в окт. 1494 г. царем Эфиопии стал Н.

В янв. 1495 г. Н. отправился в монастырь Дэбрэ-Либанос в Шоа, где посетил могилу матери, поклонился праху св. Такла Хайманот и получил поддержку эчеге Марха Крэстоса, занявшего этот пост в 1462 г. и с тех пор оказывавшего покровительство Баэда-Марьяму и его потомкам. Н. энергично начал борьбу с доставшейся ему в наследство феодальной анархией: разгромил и сослал одного из своих главных противников Така Крэстоса, жестоко подавил восстание эфиопских иудействующих (фалаша) в горной обл. Сымен, сразился с мятежным воинством Ванаг Жана, обратившегося в ислам правителя обл. Бале, и пленил его. Тот покаялся, вернулся в христианство и был поставлен наместником Бале, но в начале правления Лебна Денгеля вновь изменил царю. Пространная хроника царствования Н. обрывается на 3-м году, поэтому детальная реконструкция дальнейших событий не представляется возможной. Н. прекратил преследования *стефанитов*, предоставив им возможность образовать собственную монашескую конгрегацию.

По точному замечанию С. Б. Чернецова (Чернецов. 1982. С. 163), Н. выбрал образцом для подражания своего великого деда Зара Якоба, останки к-рого он в 1497 г. перезахоронил в мон-ре св. Стефана на о-ве Дага, в юго-вост. части оз. Тана. Подобно

ему Н. укреплял почитание Пресв. Богородицы и ввел в церковную практику обычай справлять ежемесячно главные праздники в Ее честь: Рождество, Вознесение и Успение (1, 16 и 21 числа соответственно). Н. старался следовать примеру деда и в сфере лит. творчества. Ему приписывают авторство богородичных гимнографических сборников «Образ Марии» (መልክት: ማርያም:) и «Похвалы Марии» (ውዳሴ: ማርያም:), а также отдельных гимнов. Кроме того, в единственном списке (Lond. Brit. Lib. Orient. 706) сохранилась антология богослужебных гимнов кэне (см. в ст. *Гимнография*), написанных Н. преимущественно в метрико-семантической разновидности «сэлласе» (Троица); антология, очевидно, была составлена при жизни Н. (Тираев. 1906).

У Н. было 5 жен, возможно, последовательно, а не одновременно, но известно имя только одной из них — царицы Наод Могаса. Помимо единственного наследника Лебна Денгеля сохранились сведения о 3 дочерях Н.: Валатта Каламсис, Романа Верк, Амата Сион, последняя из к-рых причислена к лику святых *Эфиопской Церкви*.

Н. скончался во время похода против мусульман обл. Ифат. Согласно «Краткой хронике», он похоронен на амбе Гешен (Basset R. Études sur l'histoire d'Éthiopie: 1<sup>ère</sup> partie // J. Asiatique. Ser. 7. 1881. T. 17. P. 327 [эфиоп. текст]; T. 18. P. 97 [франц. пер.]). По др. сведениям, его тело упокоилось рядом с возводившейся по его приказу ц. Макана-Сэлласе и по завершении строительства 12 янв. 1521 г. было торжественно перезахоронено внутри храма.

Соч.: [Тираев Б. А.] መልክት: ማርያም: ኃላድ: // *Вирши царя Наода* // ЗВОРАО. 1906. Т. 16. С. 0169–0189.

Ист.: Histoire d'Eskender, d'Amda-Seyon II et de Na'od, rois d'Éthiopie / Éd., trad. J. Perruchon // J. Asiatique. Ser. 9. P., 1894. Vol. 3. P. 319–366, здесь: P. 346–366 (рус. пер.: Тираев Б. А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. / Пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1936. С. 101–111).

Лит.: Taddesse Tamrat. Church and State in Ethiopia, 1270–1527. Oxf., 1972. P. 285, 292–296; *idem*. Problems of Royal Succession in XV<sup>th</sup> Century Ethiopia: A Presentation of the Documents // IV Congresso Intern. di Studi Etiopici, Roma, 10–15 apr. 1972. R., 1974. T. 1. P. 501–536; Чернецов С. Б. Эфиопская феод. монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 152, 158–164, 173–176, 215, 290; *он же*. Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб., 2004. С. 154–155; Derat M.-L. Na'od // *EncAeth*. 2007. Vol. 3. P. 1134–1135.

**С. А. Французов**



**НАОННОЕ ПЕНИЕ** — см. в ст. *Ис-тигоречие*.

**НАОС** [греч. ναός — храм, святилище, от ναίω — пребывать], центральное помещение христ. храма, предназначенное для молящихся. Термин «наос» используется с ранневизант. времени для обозначения основного внутреннего пространства церкви, где собиралась христ. община для проведения священных служб и действ. В античности Н. называлось внутреннее закрытое святилище (целла) древнегреч. храма, где находилась статуя языческого божества. В НЗ слово ναός неоднократно встречается для обозначения Святой Святынь храмов (наряду со словом ἱερόν, обозначавшим церковное здание целиком), а также используется ап. Павлом как метафора в утверждении, что всякий христианин есть храм Божий и вмещает в себе Св. Духа (1 Кор 3. 16). Н. называли и иудейский храм (напр., в Послании Варнавы — *Barnaba*. Ер. 16. 2). Слово Н. по отношению к части храма, предназначенной для молящихся, использовал в VII в. прп. Максим Исповедник в соч. «Мистагогия». В разд. «О том, как и каким образом Святая Церковь есть образ мира, состоящего из существ видимых и невидимых» он рассмотрел символику церковного здания и выделил 2 его части: ἱερατεῖον (алтарь), предназначенный для священнослужителей, и ναός — место, доступное для всех верующих (PG. 91. Col. 668). В рус. текстах слово «наос» традиционно переводилось как «храм» (напр., см. перевод сочинения Максима Исповедника: Творения прп. Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. ст., коммент.: А. И. Сидоров. С. 159). К XIV–XV вв. под Н. понимался весь храм, напр. в сочинениях свт. Симеона Солунского (PG. 155. Col. 697–749).

В терминологии рус. письменных источников позднего средневековья и восходящих к нему терминов регионального церковного обихода центральное помещение храма обозначали как «церковь» или словом «настоящая». Примеры можно найти в метриках, к-рые из храмов разных епархий и губерний присылали в Академию художеств с кон. 80-х гг. XIX в.; в наст. время они представляют собой исторические источники

(хранятся в ИИМК РАН. Ф. Р–III). В классических сочинениях по церковной истории и литургике часть храма, предназначенную для присутствующих и молящихся мирян, также называли «собственная церковь» (*Голубинский*. История РЦ. Т. 1. С. 162), или «собственно храм» (*Вениамин*. Новая скрижаль. С. 10). Существование слова «наос» в рус. традиции зафиксировано в Словаре Брокгауза и Ефрона, согласно к-рому оно «доныне употребляется для обозначения продолговатой части внутри православных церквей, простирающейся от главных входных дверей до алтаря» (ЭС. Т. 20а. С. 530). В XX в. с развитием церковного искусствознания и археологии слово «наос» укоренилось как научный термин, обозначающий одну из функциональных зон христ. храма.

Н. занимает место в центре планировочной структуры церковного здания. С востока к нему примыкает алтарь, отделенный преградой (темплом, иконостасом), с запада от Н. может находиться нартекс (пронаос, притвор). Такая композиция отвечает иерархии церковного пространства, разделенного на 3 части: алтарь для пастырей, Н. для верующих, нартекс для оглашенных (*Вениамин*. Новая скрижаль. С. 10). Этому символическому делению отвечала и система декора ранних церквей: если на стенах нартекса размещались изображения ветхозаветных сцен, то в Н. предпочтение отдавалось христологическим сюжетам (*Васнер*. 1986. С. 172). Организация пространства Н. менялась со временем, чтобы соответствовать потребностям богослужения, а также отвечать богословским и эстетическим взглядам современников. Как показал Р. Краутхаймер, тип крестообразного в плане Н., перекрытого куполом, стал ведущим в визант. архитектуре к VII в., возможно, под влиянием литургического последования: так, развитие столь важной части литургии, как Великий вход, потребовало выделения среднего пространства церкви и перекрытия его куполом (*Комеч*. 1987. С. 6). Для Н. в визант. храме крестово-купольного типа характерны единство и центричность, отраженные в конструктивных и декоративных элементах архитектуры (Там же. С. 50). Н. является также местом размещения знаковых предметов церковного убранства, таких как кафедра или амвон, в древнерус. ка-

федральных и придворных храмах позднего средневековья — мест для царя, царицы и митрополита. Пространство Н. может быть дополнительно галереями с севера, запада или юга, пространствами и примыкающими зданиями приделных церквей.

В совр. науке о средневеков. искусстве и архитектуре также часто под Н. подразумевают храм целиком (синонимы — «базилика», «экклесия») и соотносят различные виды Н. с их функциональным назначением, к-рое оказывает влияние на типологию архитектурного облика церкви или церковного комплекса. Как отдельные виды Н. рассматриваются: приходская церковь, кафедральный собор, митрополичья или епископская церковь, церковь при кладбище. На определение Н. влияют также его архитектурная форма, степень разделения или единства с пространствами и объемами др. функциональных зон (алтарем, притвором-нартексом, приделами).

Лит.: *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Baltimore, 1965; *Καλλιόκος Κ.* Ὁ χριστιανικός ναός καὶ τὰ τελοῦμενα ἐν αὐτῷ. Αθήνα, 1969; *Mathews T. F.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. L. 1971. P. 121–122; *Васнер Г. К.* Визант. храм как образ мира // ВВ. 1986. Т. 47. С. 163–181; *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество кон. X — нач. XII в.: Визант. наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987; *Демус О.* Византийские мозаики. М., 2000; ODB. 1999. Vol. 2. P. 1436; *Multilingual Illustrated Dictionary of Byzant. Architecture and Sculpture Terminology* / Ed. S. Kalopissi-Verti, M. Panayotidi-Kesisoglou. Herakleion, 2010. P. 212–213.

**НАПЕВКА**, пласт устного пения в совр. старообрядческой богослужебно-певч. культуре, исполнение к.-л. песнопения не по крюковым книгам (письменной версии), а изустно, по сложившейся в общине традиции. Старообрядцы пользуются также терминами «пение по напевке», «роспев напевка», «по погласке», «пение на память». Эти термины приняты практически у всех старообрядцев, вне зависимости от религ. *согласия* и географического положения; единственным исключением являются казаки-*некрасовцы*, к-рые потеряли культуру пения по крюкам и являются носителями только устной певч. культуры.

Песнопения, исполняемые по Н., воспроизводятся старообрядческими грамотными певцами всегда, независимо от того, находится ли перед ними в момент пения крюковая книга или нет. Они исполняют песнопения по Н., глядя в книгу, зная,



что устная версия напева отличается от письменной, изложенной в книге.

Как особый пласт пения Н. была осознана старообрядцами-поповцами в нач. XX в. После указа имп. Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апр. 1905 г. старообрядцы начали издавать свою периодику, в которой поднимались и вопросы, связанные с богослужебным пением. В 1909 г. появился ж. «Церковное пение» (всего вышло 12 номеров), ставший с 1910 г. приложением к ж. «Старообрядческая мысль». На страницах ж. «Церковное пение» представлена полемика о Н., причинах ее возникновения, месте, к-рое она занимает в певч. культуре, и о том, каким должно быть отношение к ней в приходах.

В нач. XX в. в некоторых приходах знатоки крюкового пения стали фиксировать Н. в письменном виде. В центральном храме Русской православной старообрядческой церкви (см. *Белокриницкая иерархия*) на Рогожском кладбище весь годовой репертуар Н. был изложен крюками (ркп. хранится в б-ке Рогожской общины).

Можно выделить 5 основных категорий песнопений, к-рые воспроизводятся по Н.: 1) песнопения жанра *ирмос* (*силлабического* и *невматического* стилей), часто исполняющиеся на богослужениях (певч. кн. «Ирмосы»); 2) песнопения разных жанров (*силлабического*, *невматического* и *мелизматического* стилей), но неизменяемые и постоянно воспроизводящиеся на богослужениях (певч. книги «Обиход», Триоди Постная и Цветная», «Обедница»); 3) песнопения, допускающие некую свободу в интерпретации относительно темпа (в отличие от ряда песнопений литургии, особенно свхаристического канона); 4) песнопения, версии к-рых отсутствуют в большинстве письменных старообрядческих источников (напр., «Верую», «Великое славословие»); 5) отдельные песнопения, имеющие особый мелодико-ритмический склад, подверженные изменению в устном воспроизведении.

Вид исполнения в устной версии может различаться — от упрощенной версии ирмоса до хоровой «погласицы», воспроизводящей мелодически погласицу чтеца («Верую», «Воскресение Христово»). Также Н. может отображать осмогласное

и неосмогласное устройство песнопений (напр., ирмосы и великое славословие). Отсутствие письменной версии в традиц. книгах свидетельствует о том, что в этом месте предполагалось звучание устной версии.

Специфика Н. изучена на основе сопоставительного исследования песнопений, воспроизводившихся устно, и их письменной версии, изложенной в певч. книге. Анализ показал, что песнопения Н. не являются только упрощением напева письменной версии, а представляют собой модель ее ритмической и звуковысотной структуры в реальном воспроизведении. Певцы «выводят» прототип напева, его схему — структуру, на основе которой построена версия напева в письменном источнике. Частое употребление напевов приводит к тому, что люди начинают исполнять песнопения наизусть. Память при этом фиксирует главные аспекты в структуре напева. Это доказывает, что старообрядцы являются не формальными носителями традиций знаменного распева, а мыслят по его законам.

Сопоставительный анализ одних и тех же песнопений Н., исполняемых в общинах разных регионов, показал их типологическое единство. В рамках этого единства в каждой общине имеются особенности, к-рые являются «родным языком» для певцов. При общем типологическом единстве старообрядческой культуры (культуры средневекового типа и профессиональной) индивидуальные черты проявляются в пределах, не допускающих разрушения канона. Анализ устных версий напевов показал, что у старообрядческих певцов сохранилось муз. мышление, характерное для этой певч. традиции, они знают правила сочетания элементов напева, построения формы, поэтому создают текст, к-рый по стилю и морфологии отвечает требованиям канона древнерус. певч. культуры.

Т. о., Н. — это музыкальный язык общины, на котором мыслят певцы и прихожане, живая молитва прихожан, обращенная к Богу и воплощенная в звуках.

Аналоги Н. существуют и в др. традициях богослужебного пения, включая греческую (византийскую и поствизантийскую), но они имеют свою терминологию и особенности.

Лит.: Церковное пение: Ежемес. старообрядческий ж. К., 1909. № 1–12; Денисов Н. Г. Устные традиции пения у старообрядцев: Пение

по «напевке»: Вопросы интерпретации: АКД. М., 1996; он же. Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церк. пения. М., 2005; он же. Старообрядческая богослужебно-певч. культура: Вопросы типологии. М., 2015.

Н. Г. Денисов

**НАПЁРСНЫЙ КРЕСТ** — см. в статьях *Крест, Награды церковные*.

**«НАПИСАНИЕ О ПРАВОЙ ВЕРЕ»** («Написание о правой вере, изложенное Константином блаженным Философом учителем о Боге на славянском языке»), догматическое сочинение, приписываемое равноап. Кириллу (Константину Философу). Сохранилось в 2 списках: в «*Иоанна-Александра сборнике*» (1347/48) и в идентичном по составу (и, возможно, восходящем к нему) сборнике XVI в. украинско-молдавского (?) происхождения (ГИМ. Барс. 1498); краткие фрагменты памятника из первого списка впервые опубликовал К. Ф. *Калайдович* (*Калайдович*. 1824), полный текст из второго — Е. В. *Барсов* (*Барсов*. 1885). Близость текстов обоих списков позволяет говорить об их происхождении от одного протографа, но, возможно, не от оригинала произведения (*Ильинский*. 1925. С. 72). На протяжении полутора веков после открытия памятника исследователи выдвигали различные версии о его авторе (равноап. Кирилл (Константин), еп. Преславский *Константин*, митр. Керкиры, еретик Константин (XII в.) или равноап. *Климент Охридский*), времени возникновения и предназначения (о развитии дискуссии см.: *Юрченко*. 1987. 1989. 1990). Мнение *Калайдовича*, что «Н. п. в.» является текстом исповедания, представленным в Риме «словесно и письменно» равноап. братьями Кириллом и *Методием* папе Римскому *Адриану II* (*Калайдович*. 1824. С. 89. Примеч. 9), с незначительными вариациями получило широкое распространение в научной лит-ре, несмотря на отсутствие надежных доказательств и сомнения ряда исследователей в аутентичности и принадлежности памятника Кириллу (Константину).

В 1986 г. А. И. *Юрченко* (см.: *Юрченко*. 1987) обнаружил, что текст «Н. п. в.» является переводом с греч. языка относительно небольшого фрагмента вероисповедного характера, взятого из «*Большого Аполлогетика*» (*Apologeticus atque Antirrhetici* // PG. T. 100. Col. 581C–589D)



свт. *Никифора I* Исповедника (ок. 758–828), патриарха К-польского. Впосл. этот же вероисповедный фрагмент был найден и в греч. Житии при *Иоанникия Великого* в редакции мон. Петра (846–847 гг.; BHG, N 936; имеется и в составе слав. перевода текста), но по сравнению со слав. версией в нем имеется большая лакуна. Текстологический анализ «Н. п. в.», фрагмента Жития и опубликованной версии «Большого Апологетика» показал, что переводчик на славянский и автор Жития заимствовали текст свт. Никифора независимо друг от друга. Этот факт говорит о самостоятельном бытовании данного фрагмента вне «Большого Апологетика», к-рый, вероятно, был составлен в период ссылки патриарха Никифора, между 815 и 820 гг., а вероисповедный фрагмент получил самостоятельное хождение уже в нач. 20-х гг. IX в. (*Луховицкий*. 2007, 2009). Данный текст святитель создал для защиты иконопочитания, поэтому ограничился тринитарной, христологической и иконологической частями, опустив части, посвященные др. членам Символа веры.

К слав. переводу в «Н. п. в.» добавлены неск. адаптирующие строки: в начальных (1–8) дважды упоминается имя Константина Философа, а в заключительных (357–374) написано о том, что составитель исповедует свою веру вместе с «присным моим братом Мефодием и поспешником в службе Богу». Также включены нек-рые слова и фраза, призванная, наверное, в рамках антилат. полемики о Filioque подчеркнуть исхождение Св. Духа от Бога Отца «Единого» (строки 18, 28, 29). При переводе посредством сингуляризации соответствующих глагольных форм тексту придан личный характер. В языке памятника наблюдается неустойчивость богословской терминологии, что позволяет говорить о его создании в древнейший период истории слав. книжного языка (*Верещагин, Юрченко*. 2001).

Изд.: *Калайдович К. Ф.* Иоанн, ексарх Болгарский: Исслед., объясняющее историю слав. языка и лит-ры XI и X столетий. М., 1824. С. 89–90; Начертание правой веры, изложенное блж. Константином Философом // ВЧ. 1841. № 45. С. 407–412; *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизв. памятниках. СПб., 1867. С. 47–52; *Барсов Е. В.* Написание о правой вере [Константина Философа, слав. первоучителя] // ЧОИДР. 1885. Т. 1. С. 1–11; *Бородич В. В.* «Написание о правой вере, сказанное блаженным Константином Философом, учителем о Боге словен-

ского народа» // ЖМН. 1969. № 4. С. 74–77; *Киев К.* Иван Александрович сб. от 1348 г. София, 1981. С. 141–182; *Юрченко А. И.* К проблеме идентификации «Написания о правой вере» // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 255–262; *Верещагин Е. М., Юрченко А. И.* Кирилово «Написание о правой вере» // *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. М., 2001. С. 15–77.

Лит.: *Воронов А. Д.* Главнейшие источники для истории святых Кирилла и Мефодия. К., 1877. С. 250–265; *Ильинский Г. А.* «Написание о правой вере» Константина Философа // Сб. на чест В. Златарски по случай 30-годишната му научна и професорска дейност. София, 1925. С. 63–89; *Никольский Н. К.* К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу // ИОРЯС. 1928. № 2. С. 446–450; *Grumel V. Le «Napisanie o pravěj věře» de Constantin le Philosophe* // EO. 1929. Т. 28. Р. 283–293; *Дюлгер Д.* Рим и св. братья Кирил и Методий // ГСУ, БФ. 1933/1934. Т. 11. С. 1–68; *Трифонов Ю.* Съчинението на Константин Философа (св. Кирила) «Написание о правей вере» // Списание на Българската академия на науките. София, 1935. Т. 52. С. 1–85; *Kos S. S. De auctore Expositionis verae fidei S. Constantino adscriptae (Napisanie o pravěj věře)*. Laibach, 1942; *Tkadlčík V.* Das Napisanje o pravěj věře: Seine ursprüngliche Fassung und sein Autor // Konstantin-Kyryll aus Thessalonike. Würzburg, 1969. S. 185–209; *Киев К.* Иван Александрович сб. от 1348 г. София, 1981; он же. Написание за правата вяра // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 789–793; *Юрченко А. И.* К проблеме идентификации «Написания о правой вере» // БТ. 1987. Сб. 28. С. 217–229; он же. К проблеме идентификации «Написания о правой вере» // ГДРЛ. 1989. [Сб. 1.] С. 19–39; *Верещагин Е. М., Юрченко А. И.* Греческий источник «Написания о правой вере» Константина-Кирилла Философа // ССЛ. 1989. № 3. С. 54–63; *Кочев Н.* Еретичните учения в ареала на византийската ортодоксия през VIII–IX в. и появата на защитни текстове на църковна вероизповед: («Написание за правата вяра» от Константин Философ — св. Кирил) // Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 78–87; *Луховицкий Л. В.* Греческий оригинал «Написания о правой вере» Константина Философа: Структурная организация и полемические задачи // ССЛ. 2007. № 5. С. 65–73; он же. Славянское «Написание о правой вере» в контексте изучения наследия патриарха Никифора I // Русь и Византия: Место стран визант. круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Тез. Докл. 18 Всерос. науч. сессии византистов. Москва, 20–21 окт. 2008 г. М., 2009. С. 92–97; *Турлиев А. А.* К изучению великоморавского лит. наследия между двумя юбилеями: Промежуточные итоги, спорные вопросы и перспективы // Свети Кирило и Методије и словенско писано наслеђе: 863–2013. Београд, 2014. С. 1–21.

**НАПРАВНИК** Эдуард (в правосл. крещении Димитрий) Францевич (24.08.1839, Бишть, близ г. Кёниггрец (ныне Градец-Кралове, Чехия) — 10.11.1916, Петроград), рус. дирижер и композитор. Чех по национальности, Н. род. в семье школьного учителя и церковного регента, органиста и скрипача. В 11 лет, после смер-



Э. Ф. Направник.  
Литография П. Ф. Бореля.  
1889 г. (ГЭ)

ти матери, Н. переехал в Прагу и поступил в реальное уч-ще, но с 13 лет, лишившись отца, был вынужден оставить учебу и работать церковным органистом и педагогом. С 1854 г. учился в Органной школе у О. Пугошного, Ф. Блажека и К. Ф. Пича и в Ин-те П. Майдля (фортепиано; впосл. там же преподавал). Оркестровке и дирижированию обучался у директора Пражской консерватории Я. Б. Китля.

В 1861 г. Н. стал капельмейстером оркестра кн. Н. Б. Юсупова в С.-Петербурге. В 1862 г. (официально — с 1863) был приглашен в Русскую оперу органистом и помощником капельмейстера. С мая 1867 г. — 2-й капельмейстер, а в 1869–1916 гг. — главный капельмейстер Русской оперы (Мариинского театра). Под его руководством творческая дисциплина оркестра и хора поднялась на значительную высоту, исполнение приобрело ансамблевую точность и безукоризненность.

Н. принимал активное участие в деятельности Имп. Русского музыкального об-ва в качестве дирижера (с 1864; в 1869–1879 был единственным дирижером), руководителя симфонических концертов (1869–1881), члена Главной дирекции и председательствующего директора С.-Петербургского отд-ния (с 1875). Занимался организацией придворных концертов. Давал сольные фортепьянные и органные концерты.

Н. активно пропагандировал русскую музыку, особенно творчество М. И. Глинки. Из современных ему композиторов отмечал прежде всего П. И. Чайковского и Н. А. Римского-Корсакова.

В России полностью раскрылся композиторский талант Н. Его перу



принадлежат 4 оперы, 4 симфонии, камерная музыка, хоры и романсы.

Обращение Н. к церковной музыке было подготовлено рядом его сочинений на духовные темы, к к-рым относятся произведения на стихи М. Ю. Лермонтова — романсы «Молитва» («В минуту жизни»; соч. 25, № 1), «У врат обители святой» (Соч. 31, № 3) и хор «Ангел» (Соч. 63, № 1), романс на стихи К. Р. (псевдоним вел. кн. Константина Константиновича) «Псалмопевец Давид» (Соч. 59, № 1), дуэт на стихи Я. П. Полонского «Молитва» (Соч. 70, № 1), хор на стихи Дж. Байрона «Ах, плачьте» (Соч. 50, № 1; парафраз Пс 136 «На реках Вавилонских»).

В 1902 г., после смерти супруги, солистки Мариинского театра О. Э. Шрёдер-Направник, Н. перешел в Православие и в последующие годы написал ряд правосл. песнопений: Три духовных хора для смешанных голосов: «Отче наш», «Иже херувимы», «Верую» (Соч. 73, 1904; посвящено С.-Петербургскому церковно-певческому благотворительному обществу и его основателю А. А. Архангельскому; изд. П. И. Юргенсона: М., 1905), Четыре духовных хора для жен. голосов: «Иже херувимы», «Верую», «Отче наш» и «Да исправится молитва моя» (Соч. 75, 1905; посвящено хору с.-петербургского Воскресенского Новодевичьего монастыря и памяти супруги Н.; изд. Юргенсона: М., 1905; совр. изд.: «Да исправится молитва моя»: Великий прокимен на литургии Преждеосвященных Даров. М., 2003. С. 92 [только припев для хора]), «Достойно есть» для смешанных голосов (Соч. 76, 1906; написано по просьбе Архангельского, изд. С.-Петербургского церковнопевч. благотворительного общества: 1905). Сочинение 76 было впервые исполнено 3 дек. 1906 г. в концерте С.-Петербургского церковнопевч. благотворительного общества под упр. Архангельского, сочинение 75 — 27 нояб. 1911 г. в юбилейном концерте того же общества. Стиль церковных песнопений Н. мало отличался от стиля его светских хоров. Для них характерны гомофонно-гармоническая фактура, акцент на аккордовом (а не мелодическом) изложении, «инструментальный» характер хоровых партий, использование средств расширенной тональности (напр., мажороминора), нечастое использование контрастного сопоставления хоровых групп и соло. На стиль церков-

ных композиций Н. оказала влияние музыка А. А. Архангельского.

Лит.: Вейхарт П. И. Э. Ф. Направник. СПб., 1889; Э. Ф. Направник: Автобиограф., творческие мат-лы, док-ты, письма / Сост. Л. М. Кутателадзе. Л., 1959; Михеева Л. В. Э. Ф. Направник. М., 1985; Э. Ф. Направник и его современники. Л., 1991; Айдаров П. Ж. Э. Ф. Направник в общении с современниками // Opera musicologica. СПб., 2013. № 2(16). С. 55–66; он же. Э. Ф. Направник и Мариинский театр его времени: Канд. дис. СПб., 2014; Черненко А. Д. Опера «Дубровский» Э. Ф. Направника: История создания, либретто, драматургия: ВКР / СПбГУ. СПб., 2016.

Д. В. Стефанович

**НАПРЕСТОЛЬНЫЙ КРЕСТ**, предмет христ. богослужения, один из важнейших предметов в наборе литургической утвари и в церковном убранстве каждого правосл. храма, название к-рого определяется местом его нахождения на престоле (жертвеннике) в алтаре. От др. типов крестов, используемых во время литургии и в иных чинопоследованиях, отличается тем, что содержит мощи, а также размером, определенной формой, богатством и изысканностью декора. Особым видом Н. к. является воздвизальный крест, содержащий частицу истинного Древа Креста Господня, т. е. Креста Распятия, и используемый в богослужениях нек-рых праздников (Воздвижения Креста Господня и ряд др.).

В древнейших толкованиях на литургию, таких как «Мистагогия» прип. Максима Исповедника (VII в.) или «Сказание о Церкви и рассмотрение таинств» свт. Германа I, патриарха К-польского (715–730), среди покровов и сосудов на престоле крест как предмет из дерева или металла в драгоценном окладе с изображением Распятия не упоминается. В поздневизант. сочинениях этого жанра Н. к. назван среди алтарной утвари: в соч. «О святой церкви» архиеп. Симеона Солунского (до 1424) короткая 13-я глава посвящена тому, для чего полагаются на престол Евангелие и крест — как символы Христа, Его жертвенности (PG. 155. Col. 706). В трудах по литургике синодального и более позднего периода указаны точное положение Н. к. среди богослужебных предметов на престоле — сразу после покровов, мощей, Евангелия и перед ковчегом-драгоценницей, — его символическое значение, отмечено, что Н. к. могут быть разного вида (Вениамин. Новая скрижаль. С. 15; Никольский К.,

прот. Руководство к изучению богослужения правосл. Церкви. М., 2002. С. 13). При всем типологическом и функциональном многообразии служебных крестов разграничение их форм и функций в средние века не было точно определено. В церкви Св. Софии в Фессалонике алтарный крест (Н. к.) использовался в церковных процессиях, станционных службах (Darrouzès J. Sainte-Sophie de Thessalonique de après un rituel // REB. 1976. Т. 34. Р. 63). Напрестольные отличаются от др. храмовых крестов, напр. от выносных (запрестольных) или благословенных, размерами: в сохранившихся памятниках XII–XVIII вв. они достигают 30–50 см.

Различия между типами креста и их наименованиями, применимыми и к Н. к., восходят к письменным источникам позднего средневековья, материалам описей храмов, а также к традиционным названиям сохранившихся служебных крестов XVI–XVII вв. Среди Н. к. различаются неск. типов. Это прежде всего воздвизальные, к-рые использовались для богослужений на праздник Воздвижения Креста Господня, а также на Крестопоклошную (3-й) неделе Великого поста, 1 авг. и во время крестных ходов. Они отличались чуть большими размерами и, как правило, были более богато украшены. Наряду с ними на престоле находились благословенные, или благословящие, кресты, к-рыми священники благословляли прихожан при отпусте. Разнообразие терминов, обозначающих те или иные функции предметов одного типа, отмечают и музейные ученые, занимающиеся исследованиями различных собраний рус. храмов и монастырей и видов богослужебной утвари. Применительно к служебным крестам, сохранившимся в крупнейших средневеков. ризницах Др. Руси, таких как ризница Троице-Сергиевой лавры, в документах XVII–XIX вв. встречаются разные их наименования. Богослужебные кресты большого размера в описи Троице-Сергиева монастыря 1641 г. названы воздвизальными, в описях XVIII в. — благословящими, в описях XIX в. — напрестольными. Л. А. Шитова отмечает, что все термины не противоречат друг другу, а лишь уточняют форму крестов и их функцию в богослужении (Шитова. 2007. С. 286). Многообразие сохранившихся Н. к.



позволяет локализовать различные художественные варианты их декора (Игашев. 2009. С. 114–121, 334–350).

Н. к. на одном престоле или в одном храме могло быть несколько. В описи 1143 г. мон-ря Ксилургу, «предниственника» Русского Пантелеимонова мон-ря на Афоне, упоминаются 2 подобных креста: «Крест серебряный чанотный [чеканный? филигранный? — Авт.] и др. крест серебряный» (Акты рус. на св. Афоне мон-ря св. вмч. и целителя Пантелеимона. К., 1873. С. 51. № 6). Создание подобных предметов церковной утвари было делом правителей, членов их семей, заботившихся о благочестии в стране. Среди ктиторов, инициаторов создания подобных крестов в Др. Руси, ставших предметами искусства, нельзя не упомянуть прип. Евфросинию Полоцкую, дочь полоцкого кн. Вячеслава Брячиславича, создательницу храмов в Полоцке и служебной утвари для них (60–70-е гг. XII в.), архиеп. Антония Новгородского (в миру посадник Добрыня Ядрейкович), по заказу к-рого в 1210–1212 гг. был выполнен крест для новгородского собора Св. Софии, повторяющий форму древнейших почитаемых визант. крестов (совр. местонахождение неизв.). В послемонг. время (2-я пол. XIII в.) подобные кресты, как правило, создавали государи и архиереи. По летописным памятникам известно, что некоторые князья Зап. Руси, занимаясь церковным строительством, заказывали и Н. к. для них. Из «Летописца» Владимира Васильковича Волынского (1289–1290) известно, что по заказу князя было сделано 5 воздвизальных крестов, предназначенных для храмов в 2 новых городах, для епископии Луцка, для княжеского мон-ря и дворцового храма (Стерлигова И. А. Древнерус. церк. убранство по данным «Летописца Владимира Васильковича Волынского» // ДРИ. 1997. Выш.: Русь. Византия. Балканы. XIII в. С. 271). В источниках эпохи средневековья и синодального периода Н. к. можно идентифицировать среди служебных крестов еще и потому что в них были помещены монеты как знак благодати. В старейшей описи Соловецкого мон-ря 1514 г. упоминается «вздвизалнай» крест в алтаре Преображенского собора в серебряном окладе, позолоченный, с жемчугом и 7 кам-

нями. Этот крест находился в 1549 г. на том же престоле, кроме него, в храме уже было 3 Н. к. — один из тропического, привозного дерева синопой, со вставками в виде пластин с лицевыми изображениями, резаными по кости («кость рыба зубу с праздники и Страсти»), серебряными позолоченными накладками и с камнями по углам. В описи 1570 г. старый серебряный позолоченный Н. к. с 7 камнями по-прежнему находился на 1-м месте среди крестов в алтаре, где их уже насчитывалось 6,



Воздвизальный крест архиеп. Антония из собора Св. Софии в Вел. Новгороде. 1212 г.

Хромолитография. 1849–1853 гг.  
Худож. Ф. Г. Солнцев

в т. ч. «золотосканый» Н. к. с монетами (по описи 1560/61), вложенный царем Иоанном IV Васильевичем Грозным, и серебряный позолоченный Н. к. с монетами (по описи 1560/61), — вклад старцев Исаака Шахова и Даниила Жданьского (оба креста ныне в ГИММ). В описи 1582 г. первыми среди воздвизальных крестов упоминаются именно эти кресты, а самый ранний Н. к. — вслед за ними. В описи 1597 г. в качестве воздвизальных и Н. к. названы 7 крестов, в т. ч. крест 1596 г., вложенный игум. Иаковом (ныне также в ГИММ). В Успенском соборе Коломны, кафедральном храме древней Коломенской епархии, в 1577/78 г. на престоле лежали 3 креста, названные воздвизальными (Французова. 2002. С. 7). Все они были в серебряных позолоченных окладах, исполненных в технике скани, с камнями на горизонтальной перекладине («по рукам») и

отличались друг от друга размерами. Т. и. Большой и Средний кресты имели изображения Распятия, тисненого на металле по основе-матрице («выбито Роспятие»). Средний крест был украшен еще и жемчугом, меньший изображения Распятия не имел. В придельном храме собора во имя вмч. Димитрия Солунского (в «Дмитрие Великом») Н. к. был в медном окладе. В приделе «на полатех», во имя вмч. Никиты, Н. к. не было (Там же. С. 8). В придворном Воскресенском соборе в Коломне Н. к. не упомянут, однако на престоле находился сударь с изображениями Распятия в середине и Небесных сил по каймам, на индиге (название «одежды» престола) на лицевой стороне был нашит крест из тафты, украшенный лицевыми дробинцами, в его центре располагалась дробница-«плащик» с Распятием (Там же. С. 16). Отсутствовал Н. к. и на престоле придела в честь Собора Пресв. Богородицы. В деревянной Петропавловской ц. «за царскими хорами» на престоле упомянут воздвизальный крест в серебряном окладе, воздвизальным же назван и Н. к. в Сергиевском приделе этого храма (Там же. С. 17–18). Н. к. в др. храмах Коломны, включая монастырские, были, как правило, медными. В монастырских храмах, помимо кафедрального или царского, Н. к. отличались богатством материала и исполнения. В Рождественском соборе коломенского Бобренёва монастыря за Москвой-рекой Н. к. («воздвизальный») имел серебряный оклад («вязью») с камнями и жемчугом (Там же. С. 62). В Спасском мон-ре, находившемся на коломенском посаде «за торгом», на престоле лежали 5 крестов, из них Н. к. был, видимо, самый большой («воздвизальный») в серебряном окладе с 9 камнями. Очевидно, остальные кресты в силу своей ценности или по воле ктиторов мон-ря находились в алтаре на престоле и могли использоваться при различных службах (Там же. С. 57). На престоле Богоявленского собора Голутвина монастыря (в первоначальном здании каменного собора Старо-Голутвина мон-ря — Авт.) лежали 6 крестов, среди к-рых воздвизальными были 3 креста в серебряных позолоченных окладах «вязью», с камнями и жемчугом, на 2 из них были изображения: на одном — тронный образ Христа Вседержителя («Спас на престоле»), на





Напрестольный крест.  
XV в.  
(мон-рь Дионисиат на Афоне)

другом — Распятие, «на верху венца Вседержитель». Остальные кресты были памятными святынями и ковчегами-мошевицами, но и они могли быть использованы в службах (Там же. С. 66). Вероятно, если в церковном имуществе не было собственных сосудов и крестов, как в большинстве посадских или сельских храмов, в качестве Н. к. использовался крест, к-рый приносил служащий иерей или приходский староста.

В описи подробно может быть представлен внешний вид Н. к., если он отличался от стандартного особенностями технологии или имел лицевое изображение. В описи Свяжска даны сведения о церковном убранстве городских и монастырских храмов в новом городе в 50–60-х гг. XVI в., указан Н. к. («воздвизальный»), к-рый был сделан или заказан при основателе, архим. Германе (Садыреве-Полеве; впосл. святитель, архиепископ Казанский и Свяжский). Крест был из серебряных выкованных пласти ( «дцки»), спаянных между собой, лицевую сторону украшала черневая композиция Распятия, в нижней части «кайма» была позолочена «запариванным золотом» (Там же. С. 359). Свяжский крест не сохранился, однако известны подобные полые металлические Н. к. с моцями (Игошев. 2009. С. 116); в свяжском Успенском монастыре Н. к. («воздвизальный») имел серебряный оклад с тиснением («выбасмян») (Стерлигова. 2008. С. 357).

При описании крестов, лежавших на престоле, особо отмечали их дополнительные функции. Так, в описи от сент. 7112 (1603) г. Никольского мон-ря на Лятке близ Новгорода на престоле помимо Н. к. упомянут «крест серебрян с моцми, что воду светят» (Опись мон-ря Николая Чудотворца на Лятке близ Юрикова городища под Новгородом / Сообщ.: И. К. Куприянов // Изв. Рус. археол. об-ва. 1863. Т. 4. Вып. 5. Стб. 432).

Степень декоративности и материальной стоимости Н. к. зависела от того, находился храм в пределах города или мон-ря. Богатейшие обители Московской Руси имели почти в каждом храме Н. к. в серебряном окладе. При отсутствии средств для драгоценного оклада старались создавать максимально украшенные Н. к.: их оклад мог быть медным, крест расписывали красками, использовали позолоту по дереву. Са-

мые драгоценные Н. к., согласно описи Кириллова Белозерского мон-ря 1601 г., были на престолах Успенского собора: серебряный позолоченный «крест благословенный» (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 69), в приделе чудотворца прип. Кирилла Белозерского — крест «воздвизальный» деревянный (синолойный) резной в серебряном позолоченном окладе (Там же. С. 95). В монастырской ц. арх. Гавриила «ниже под колоколы» находился деревянный Н. к. («воздвизальный») с серебряным золоченым рельефом Распятия (Там же. С. 104), в трапезной ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы — крест «благословенный», серебряный, в сканом окладе (Там же. С. 118). На остальных престолах обители были деревянные Н. к.: в приделе во имя равноапостольных Константина и Елены Архангело-Гавриилевской ц. — деревянный Н. к. («воздвизальный») (Там же. С. 105), в ц. Преображения Господня (надвратной, в прясле юж. стены, выходящей к Сиверскому оз.) — деревянный золоченый и расписанный («на красках», «воздвизальный»), такой же крест был в приделе во имя свт. Николая Чудотворца, а в приделе во имя мц. Ирины — деревянный, «на красках», без золочения (Там же. С. 110, 111). Резные деревянные Н. к. были в надвратной ц. во имя прип. Иоанна Лествичника, в ц. в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи в Предтеченском мон-ре «на горе» (Там же. С. 114, 116, 159 («благословенный»)), в его при-

деле во имя прип. Кирилла Белозерского (Там же. С. 160). В теплой Сергиевской ц. Предтеченского «на горе» мон-ря был деревянный «на красках» Н. к., а на престоле придельной ц. во имя прип. Дионисия Глушицкого лежал деревянный Н. к. в медном окладе (Там же. С. 161–162). Вероятно, Н. к. в храмах обители отличались размерами, что влияло на их наименования: благословенный крест мог быть несколько меньше и проще по исполнению, чем воздвизательный.

Название «благословенный» могло применяться в документах к Н. к., к-рые были благословением родственников или правящего архиерея. Подобные деревянные кресты (довольно часто из привозной древесины, напр. из синолая) в серебряных окладах производились в архиерейских мастерских и служили дарами во время визитов по обширным диоцезам. Согласно приходо-расходным книгам новгородского Софийского дома, в 1548 г., в Пскове такие кресты дарил архиеп. Феодосий Новгородский. У благословенных Н. к. могли быть отдельные прикрепленные или привинченные рукоятки, благодаря к-рым их называли еще и осеняльными, такие Н. к. известны по описям XVII в. мон-рей Русского Севера: Спасо-Каменного на Кубенском оз., Кириллова Новоезерского, Корнильева Комельского.

Н. к. как элемент церковной службы содержал св. моцм. прежде всего частицу Животворящего Креста. Уже в средневизант. время кресты служили одним из распространенных видов ставротек. Древнейший вид подобных ковчегов-Н. к. имеет 6-конечную форму. Одним из ранних считается крест нмч. равноап. Константина в Ватопеде. Этот крест представляет собой сочетание разновременных элементов, и уже историки XIX в. признавали его памятником, созданным не ранее X в., повторяющим «славу» (состав вложений, форму и размеры) более древней святыни (Кондаков. 1902. С. 215). Древнейшие кресты-ставротек, вероятно служившие и Н. к., имели 6-конечную форму с удлиненной вертикальной балкой и сближенными верхней и средней перекладинами, т. е. воспроизводили крест Распятия с титулусом — табличкой над главой Христа, к-рый как реликвия был обретен равноап. Еленой одновременно с Древом Креста Господня. Схожую форму имели и самые



ранние кресты в Др. Руси домонг. периода — крест прп. Евфросинии Полоцкой 1161 г. (51×20,6 см), крест архиеп. Антония Новгородского (67,5×27 см). Визант. Н. к. сохранились в Ватопеде (легендарный крест равноап. Константина) и в кипрском мон-ре Лесфкара (каждый ок. 36 см), их размеры и форма показывают, что они могли лежать на алтаре или быть укрепленными в алтарной преграде (*Loverdou-Tsigarida K. Byzant. Small Arts Works // The Holy and Great Monastery of Vatopaidi: Tradition, History, Art. Mount Athos, 1998. Vol. 2. Fig. 431, 432; Παπαγεωργίου Α. Ο Σταυρός των Λευκάρων // Θυμίαμα στη μνήμη της Λαοκραίνας Μπούρα. Αθήνα, 1994. Τ. 1. Σ. 245–250. Πιν. 132–135*). Древнейшие Н. к. (средневизантийские и русские домонгольские) — 6-конечные. В позднепалеологовский период в Византии Н. к. были уже 8-конечными. В афонском мон-ре Дионисиат сохранился Н. к. (36,2×18,6 см), вклад имп. Елены Драгаш (Палеолог; † 1450), супруги имп. Мануила II (Threageses of Mount Athos: Cat. of Exhib. Thessal., 1997. P. 346–347. Cat. 9.23; Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. S. Evans. N. Y., 2004. P. 122. Fig. 5.6). Его серебряный позолоченный оклад включает чеканные лицевые рельефы и орнаментальные элементы. На лицевой и оборотной сторонах, по верхнему и боковым рукавам креста, укреплены по 3 цветных камня, их число символизирует Св. Троицу или напоминает о надписаниях в сегментах крестчатого нимба Христа. На Св. Горе сохранились Н. к. и 6-конечной формы, схожие с древнейшими образцами по использованию скани как основной декоративной техники и по принципу размещения декоративных элементов (камней в кастах), напр., Н. к. (благословенный) из Протата (кон. XV — нач. XVI в., 36,2×19 см; *Кондаков. 1902. Табл. 29; Κεϊμήλια Προτάτου. Άγιον. Όρος. Αθήνα, 2000. Τ. 1. Σικ. 11–13. Σ. 63–66; 2006. Кат. 68. Σ. 122*).

Воздвизальные Н. к. работы новгородских мастеров 1-й пол. XVI в. напоминали древние служебные новгородские кресты (XII–XIII вв.), т. е. имели сближенные перекладины и длинную рукоять (*Стерлигова. 1996. Кат. 7–10. С. 130–141*). Наряду с крутыми деревянными в металлических окладах имелись и небольшие серебряные литые полые

воздвизальные кресты-мощевик — в Свяжске в Успенском соборе (по описи 1567/68 г.), в новгородских монастырях: в Троицком Клоиском (по описи 1617 г.), в Антониевом (по описи 1696 г.).

Материал окладов для Н. к. в средневеке. Византии ограничивался позолоченным серебром, украшенным в технике скани и дополненным жемчугом, драгоценными и полудрагоценными цветными камнями, хрусталем. Н. к. средневизант. времени были прекрасно украшены,



Напместольный крест-мошчевик.  
1-я пол. XVII в.  
Мастер Андрей Малов  
(СПГИАХМЗ)

главной особенностью их декора являлась симметричность всех элементов относительно центра. Гармоничная композиция такого визант. Н. к. усиливала символическое значение его как вместилища частицы Крестного Древа даже в самой мелкой детали. Узоры визант. скани, ее декоративные мотивы (круги, розетты) располагаются симметрично относительно крупных камней, цветных или прозрачных, символизирующих Божественную красоту и нетленность. На Св. Горе сохранились несколько визант. Н. к., среди к-рых наиболее замечательным с т. зр. художественной формы и техники является крест из собора Протата в серебряном сканом окладе — прекрасный пример традиц. визант. типа украшения церковной утвари. Сканный орнамент сопровождается вставка-ми из камней и жемчуга, сгруппиро-

ванными вокруг находящейся на пересечении средней перекладины и вертикальной балки-мачты 4-конечной рельефной пластины с изображением Распятия (*Кондаков. 1902. С. 216. Табл. 29*).

Золотые Н. к. чрезвычайно редки и принадлежат к разряду царских даров (или вкладов). Золотой благословящий Н. к. — крест 1599/1600 г. — был создан по повелению митр. Варлаама Новгородского (*Стерлигова. 2008. Кат. 15. С. 274–275*). Согласно описи Троице-Сергиева мон-ря 1641 г., кресты, использовавшиеся в качестве Н. к., находились в ризнице. На 1-м месте в описи упоминаются воздвизальные кресты в золотых окладах с мощами и прежде остальных — крест с надписью о том, что его прислал «цареградской патриарх анолоии» (РГБ. Ф. 173. П. 225. Л. 83 об.). Этот золотой Н. к. сохранился, он является произведением русского серебряника, мастера Андрея Малова (1-я пол. XVII в., СПГИАХМЗ; 34×16,5 см). На обороте сделана надпись о присылке «честного креста», к-рая относится к более древнему золотому наперсному кресту-мощевнику с частицей Древа Животворящего Креста, Вселенских святых и Литовских мучеников, к-рый был прислан К-польским патриархом Филофеем прп. Сергию Радонежскому в 1355 г. (*Николаева Т. В. Прикладное искусство // Троице-Сергиева лавра: Худож. памятники. М., 1968. С. 161; Троице-Сергиева лавра и рус. государи: Кат. выст. М., 2002. Кат. 7, 8. С. 61–63, 204–205*).

Распространенным материалом для изготовления Н. к. была медь с золочением. Именно в такой оклад был помещен новгородский крест 1596/97 г. (НГОМЗ, *Стерлигова. 2008. Кат. 10*) — вклад еп. Варлаама Крутицкого, вероятно, в новгородский Антониев мон-рь. В редкой для XVI в. технике перегородчатой эмали был выполнен новгородский Н. к. для Александрова Свирского мон-ря (1576, ГРМ); помимо Распятия, изображения Небесных сил и предстоящих в подножии креста на лицевой стороне в круглом медальоне помещен образ основателя обители и главного ее молитвенника, прп. Александра Свирского.

Самый ранний древнерус. Н. к. — это крест-мошчевик, созданный по заказу прп. Евфросинии Полоцкой мастером Лазарем Богшей (1161 г., воссоздан; см. ст.: *Евфросинии По-*





Напместольный крест.  
1576 г. (ГРМ)

лоцкой, преподобной, крест). Он 6-конечный, богато украшенный. Декор Н. к. во всех элементах символичен. В местах пересечения верхней и средней перекладин с вертикальной



Напместольный  
(воздвизальный) крест  
из Вознесенского мон-ря.  
2-я пол. XII — 1-я четв. XIII в.  
(ГММК)

балкой у креста были квадратные вставки, на поверхности к-рых смонтированы небольшие кресты, покрытые «рябинками»-эмальями, имитирующими камни (4-конечный — содержащий, согласно надписи, «кровь Христову», и 6-конечный —

с частицей «древа Животворного»). Поверхность балки-мачты и обеих перекладин была украшена изображениями в технике перегородчатой эмали (полуфигуры Христа, Деисус, евангелисты, ангелы и святые, в т. ч. на оборотной стороне), в промежутках были сделаны вставки-гнезда для крупных цветных камней. На оборотной стороне верхнего 4-угольного медальона, на пересечении верхней перекладины и ручки, была помещена миниатюрная рельефная икона Божией Матери с Младенцем. Подобный образ 6-конечного креста с крестообразными вставками-ковчегами на лицевой стороне для частиц святынь Страстей Господних на пересечении перекладин был известен и в др. землях, напр., таков древнейший новгородский Н. к., выполненный в окладе из золота и перегородчатой эмали (2-я пол. XII — 1-я четв. XIII в., в ГММК поступил из московского Вознесенского мон-ря). Его рукава покрыты пластинами, перегородчатая эмаль на к-рых не несет лицевых изображений, только орнаментальные элементы — крупные медальоны-розетты в окружении узоров в виде процветшего Креста.

В декор поздневизант. драгоценных Н. к. активно вводятся лицевые элементы. На Н. к. имп. Елены Драгаш из Дионисиата композиции с рельефными изображениями есть на обеих сторонах. На лицевой стороне — Распятие, на обороте — Крещение Господне. Фигуру Спасителя в Распятии крупного размера (от средней перекладины до подножия) окружают небольшие пластины с лицевыми изображениями: миниатюрная рельефная композиция «Ведение Христа на казнь» в навершии креста, в завершении средней перекладины — рельефы с полуфигурами Божией Матери и ап. Иоанна Богослова, в завершении верхней перекладины — рельефы с молящимися архангелами. Фон Распятия гладкий, на перекладине над руками Спасителя — подпись. Поверхности перекладин, подножия и балки между лицевыми пластинами украшают орнаменты с 3 вставками из драгоценных камней. Изобразительность, символическая значимость декоративных элементов и приемов определили выбор камней, расположенных близко к вертикальной мачте креста Распятия, они различаются оттенками цвета, от светлого до темно-красного, символизируя собой солнце

и луну. Теме Богоявления посвящены изображения на оборотной стороне: в центре представлена рельефная фигура стоящего в воде обнаженного Христа, благословляющего правой рукой воду, у Его ног в водных струях — литая рыба. На концах верхней и средней перекладин креста — полуфигуры Предтечи, благословляющего Христа, и ангелов с покровенными руками. На миниатюрной чеканной пластинке в завершении верхней ветви креста воспроизведена композиция Богоявления, повторяющая тему рельефа с образом Христа и пластин по концам ветвей. Выбор двойного изображения Крещения Господня на оборотной стороне креста, вероятно, всего, объясняется принадлежностью данного Н. к. мон-рю, кафоликон к-рого был посвящен св. Иоанну Предтече.

На кресте из Протата, созданном уже в поствизант. время вне имп. мастерских, лицевые изображения представлены лишь на небольшого размера пластине на пересечении средней и центральной ветвей креста. Многофигурная сложная композиция с Распятием расширенного извода искусно вписана в миниатюрные рамки благодаря мастерству художника, к-рый использует линии симметрии как оси расположения фигур и деталей, а также варьирует размеры фигур, из к-рых наиболее крупными являются фигуры Спасителя и предстоящих Кресту Богоматери и ап. Иоанна Богослова. В верхние угловые сегменты квадрата помещены светила, исторгающие ветры, в нижние, под ветвями Креста и провисшими руками распятого Спасителя — все остальные фигуры: скорбящие ангелы, слетающие к Кресту, предстоящие Распятию Пресв. Богородица и плачущий юный ап. Иоанн Богослов, воины с копьями.

Для мастеров западнорусских земель в поствизант. период характерно следование более ранним и почитаемым образцам, в т. ч. и в соблодении пропорций, внешнего облика Н. к. Воздвизальный крест из Смоленска 1494/95 г. (ныне в ГММК, 50×21 см, см.: Христианские реликвии. Кат. 48. С. 177–180) по форме повторяет крест прп. Евфросинии Полоцкой. Он также щедро покрыт цветными крупными камнями, а вместо эмалевых полуфигур и гравировок украшен лицевыми рельефами в крупных круглых



медальонах: в центре пересечения вертикальной балки с верхней — с полуфигурой крылатого св. Иоанна Предтечи и в центре другого «перекрестка» — с Распятием.

Рус. Н. к. позднего средневековья имеют 8-конечную форму с традиц. прямоугольными окончатиями ветвей. Средняя перекладина значительно длиннее верхней (титулуса), нижняя перекладина, к-рая является видоизмененной формой визант. подножия креста, — косая и направлена слева направо сверху вниз. Подобная форма столь типична для рус. Н. к., что ее как разновидность называют «русский крест» (Multilingual Illustr. Dictionary. 2010. P. 289). Пек-рые подобные кресты воспринимаются как переходная форма — с подножием в виде очень короткой перекладины, параллельной верхней и средней горизонтальным перекладинам (Стерлигова. 2008. Кат. 53), это т. н. пацоккинский крест, святыня боярского рода Пацоккиных, предположительно новгородской работы посл. треть XV — нач. XVI в. (Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь). Он 8-конечный, но с небольшим подножием, параллельным верхней и средней балкам, т. е. по форме близок к древнейшим крестам-ставротекам и Н. к. Евфросинии Полоцкой, Антония, еп. Новгородского (местонахождение неизв.). И. А. Стерлигова считает, что пацоккинский крест был выполнен греч. мастером или по образцу греч. крестов. Как правило, древнейшие кресты покрыты сканым серебряным окладом, имеют небольшое Распятие или фигуру распятого Христа в центре, напр. псковский Н. к. 1521 г. (ПИАМ). Однако встречаются и Н. к. с нижней перекладиной, параллельной средней и верхней, напр. новгородские кресты сер. XVI в. (Там же. Кат. 3, 4), 1553 г. (Там же. Кат. 2), кон. XVI — нач. XVII в. (Там же. Кат. 16), 1617/18 г. (Там же. Кат. 21). Их форма повторяет форму древнейших новгородских крестов, по мнению В. В. Игошева, поклонных, таких, как крест прп. Саввы Вишерского и крест из ц. Воскресения на Красном поле (Игошев. 2008. С. 109).

В позднем средневековье формы Н. к. усложнились и развивались. В богато украшенных рус. Н. к. нижняя часть вертикальной балки ниже подножия (параллельного или скошенного) могла восприниматься как



Напместольный крест.  
Вклад  
царя Иоанна IV Васильевича Грозного  
в Соловецкий мон-рь.  
Ок. 1560 г. (ГММК)

ручка. В этой зоне заканчивались область орнаментирования и жемчужная окантовка, как на вяжницком кресте 1553 г. На оборотной стороне в этом месте располагали вкладную надпись. Для рус. Н. к. позднего средневековья характерна нарастающая изобразительность и максимальное использование драгоценных камней. На смену скани как главной декоративной техники обработки металлической поверхности с сер. XVII в. приходят чеканка, гравировка, эмаль, в т. ч. расписная. Делается все больше золотых Н. к. уже не только по царскому заказу. Изображение Распятия могло быть литым, накладным или гравированным и различаться отдельными элементами композиции, включать литые полуфигуры предстоящих Богоматери и ап. Иоанна Богослова, расположенные на концах средней перекладины, образ Нерукотворного Спаса в возгавии, как на большинстве новгородских Н. к. позднего средневековья. Кресты, созданные по заказам монастырских властей в регионах, стремились уподобить столичным образцам, напр., новгородский Н. к. из софийского собора

(сер. XVI в., 34,8×17,5 см) или новгородской работы Н. к., вложенный в Соловецкий мон-рь старцами Исааком Шаховым и Даниилом Жданыским в 1560/61 г., к-рый повторял, вероятно, убор золотого Н. к., являвшегося вкладом царя Иоанна Грозного в тот же мон-рь (1560/61 г., 40×19 см). Золотые Н. к. создавались по заказу царей Феодора Иоанновича и Бориса Годунова для Успенского собора и Чудова мон-ря Московского Кремля (1593/94 и 1598/99 гг., 34,3×16,7 см, 35,3×17,2 см). В некоторых новгородских Н. к. гоудуновской эпохи в пропорциях и стиле композиций Распятия можно видеть подражание московским памятникам, ориентированным в свою очередь на греч. образцы 2-й пол. XVI в. (Рындина А. В. Классифицирующие тенденции в моск. ювелирном искусстве посл. четв. XVI — первых десятилетий XVII в. // Рус. искусство позднего средневековья: Образ и смысл / Отв. ред. и сост.: А. Л. Баталов. М., 1993. С. 145; Игошев. 2008. С. 113). В ряде Н. к. гоудуновского времени завершения ветвей приобретают килевидную форму или форму трилистника, напр. в золотом кресте новгородской работы 1599/1600 г. для Софийского собора. На новгородских крестах встречается использование крупной фигуры распятого Христа, ноги Которого находятся на уровне косого подножия, как на Н. к. кон. XVI — нач. XVII в. из ГРМ (21,3×12,4 см).

В новгородских Н. к. XVII в. ширина перекладин увеличивается, чтобы вместить крупные лицевые или орнаментальные элементы, верхняя и средняя перекладина сближаются, почти примыкая друг к другу. Серебряный позолоченный крест работы новгородского серебряника Г. М. Лопкова (вклад А. Б. Сназина; 1689/90, НГОМЗ) имеет окончатия ветвей в виде выдающихся за пределы перекладин прямоугольников с килевидными завершениями внешней стороны, которые заключают также килевидной и 3-лопастной формы киотцы для литых полуфигур. Псковские серебряники даже во 2-й пол. XVII в. создают Н. к. с укорашениями в технике эмали по скани, повторяющие все основные принципы декора произведений этого типа 1-й пол. — сер. XVI в., напр. Н. к. 1677 г. из псковской ц. во имя святых Космы и Дамиана с Примостья (29×13 см, ПИАМ). Лишь в посл.



четв. XVII в. в городских храмах Пскова появляются Н. к., украшенные в соответствии с московской (с большим влиянием малороссийской) традицией чеканкой, с высокими рельефными композициями и сложными очертаниями контуров, напр., Н. к., вложенный митр. Маркеллом Псковским и Изборским в кафедральный Троицкий собор (38×19 см; Там же), или Н. к. 1685 г. из псковской ц. во имя святых Параскевы и Екатерины «с брода» (33×16 см; Там же).

В разных регионах правосл. мира отдавалось предпочтение той или иной форме Н. к. Для укр. крестов XVI–XVII вв. были характерны 7-конечные очертания, возможные благодаря завершению нижнего конца в виде небольшого диска, символизирующего «место лобное». В петровское время в России начинают создавать 6-конечные Н. к. в форме, близкой к Иерусалимскому кресту или подражающей западноевроп. крестам, напр., с малыми крестами в окончаниях 4-конечного креста, как Н. к. (возможно, изначально служивший благословенным) нач. XVIII в. (ПИАМ, 22×12 см). К основанию нижнего рукава креста прикреплена пластина в форме развешивающегося флага-хоругви с резным текстом тропаря Кресту и молитвой за Отечество, где говорится о «помощи црю нашему Петру»; возможно, крест был создан в период Северной войны, еще до основания С.-Петербурга и принятия имп. титула царем Петром Алексеевичем.

Достаточно рано появляются на Н. к. образы патрональных святых. На серебряном соловецком Н. к. 1560/61 г. на обороте в верхней части креста помещен резной образ Спасителя в изводе иконы «Спас Смоленский», с поклоняющимися преподобными Зосимой и Савватием Соловецкими. На золотом Н. к. из Чудова мон-ря 1598/99 г. в нижней части вертикальной балки на лицевой стороне находится литая чеканная фигура свт. Алексия, митрополита Московского. Позолоченный крест работы новгородского серебряника Лопкова (вклад Сназина) помимо Распятия и фигур предстоящих Богоматери и апостола включает рельефы с образами Господа Саваофа на верхнем конце вертикальной балки-мачты и ап. Андрея, небесного покровителя вкладчика, на нижнем. На пск.

псковских Н. к. в подножии Распятия представлен равноап. кн. Владимир Киевский — на крестах из кафедрального Троицкого собора (1683) и из Спасо-Елеазарова мон-ря (1695, оба в ПИАМ, 39×18,4 см).

Как правило, Н. к. являются вкладными, снабжены ктиторскими надписями. Из этих надписей известны прежде всего даты создания памятников, имена заказчиков и вкладчиков. Для древнерус. Н. к. характерно подробное перечисление имен святых, чьи мощи положены в крест. Такие надписи могут быть столь обширны, что занимают всю оборотную сторону, напр., как на Н. к. из ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в псковском Снеготорском мон-ре (1603, ПИАМ, 36×17 см). Поскольку большинство подобных драгоценных крестов создавалось для значимых храмов — дворцовых, кафедральных, монастырских, из надписей известны также имена священноначалия, посвящения престолов. По датам создания и облику Н. к., изготовленных для храмов и мон-рей после Смуты, можно судить, как шло восстановление церковных украшений, внешней и внутренней политики, каким образом следовали заказчики и мастера. В 1618 г. был создан по велению властей Троице-Сергиева мон-ря серебряный позолоченный Н. к. с килевидными завершениями ветвей, покрытый рельефными изображениями по всем поверхностям ветвей. Дополнительно к композиции Распятия на лицевой стороне появляются сцены Благовещения и Оплакивания Пресв. Богородицы. В 1622 г. по заказу царя Михаила Феодоровича и патриарха Филарета был создан серебряный позолоченный Н. к. с образом свт. Николая Чудотворца в подножии и с вкладной резной надписью, повествующей о вкладчиках и о помещении креста «в црков сретения Господ[а] н[а]шего... что на сенех» (36,5×19 см, см.: *Мартынова*. 2002. Кат. 29). Неслучайно, что этот сделанный к 10-летию правления молодого царя крест повторял формы и облик новгородского Вязицского креста 1553 г. Согласно расходной книге 7122 г., из Казенного приказа 10 нояб. 7122(1613) г. по именному государеву указу в Благовещенский собор дьяк Иван Семионов перенес «крест воздвизальной, а назади подпись наведена чернью «лета 7061 сделан бысть сей крест в дом

стого Николы на Вежища»» (*Викторов А. Е.* Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов. М., 1877. Вып. 1. С. 102). Создание Н. к. по подобию старинного новгородского Н. к., появившегося в Москве в эпоху царя Иоанна Грозного и, возможно, находившегося в составе его казны, было программным: Сретенский дворцовый храм располагался, как и главный царский храм — Благовещенский собор, в комплексе дворцовых помещений («на сенях»), был устроен самим царем для подраставших сыновей. В нем, как и в Вязицском мон-ре, был престол во имя свт. Николая Чудотворца (в приделе), что и обусловило появление образа этого святого, а также вкладную надпись. Мастера не только в Москве, но и в регионах при изготовлении Н. к. использовали древние кресты как образцы. Н. к. из псковского Снеготорского мон-ря 1667 г. (31×14,5 см, ПИАМ) был сделан по образцу снеготорского же Н. к. 1603 г.: в той же технике эмали по скани, с тем же расположением лицевых элементов, мощи тех же святых были вложены в крест и на обороте сделана надпись об их вложении.

С XVI в. наиболее совершенной формой Н. к., достойной царственного вклада, стали золотые кресты с эмалью, украшенные драгоценными камнями и жемчугом. Таков сохранившийся золотой Н. к. с эмалью по скани, с орнаментальным узорочьем, литым Распятием, жемчужной обнизью (40×19 см) — вклад 1560/61 г. царя Иоанна Грозного в Соловецкой мон-рь; его особенностью было сохранение древней формы подножия — нижней перекладины, не скошенной, а прямой формы. По его образцу были созданы роскошные кресты кон. XVI в.: 8-конечный, с декором в технике эмали по скани на золоте — вклад боярина Б. Ф. Годунова в 1594 г. в Успенский собор, с жемчужной обнизью (34,3×16,7 см) и крест (1598/99 г., 35,3×17,2 см) — именной вклад всех членов семьи царя Бориса Годунова.

По формам этим крестам подражали и первые Н. к., созданные для возрожденных храмов царского двора в Московском Кремле; на каждом из них были чеканные вкладные надписи с именами царя и патриарха и годы их правления. Состояние казны не позволяло сделать эти кресты



из золота. Эмаль по скани на серебре использована в Н. к. 1622 г. для Сретенского собора «на сенях» и Н. к. для Благовещенского собора (35,2×17,2 см). Подобного же типа крест с эмалью по скани, с поясным литым чеканенным изображением прп. Никиты Переяславского, расположенным ниже подножия Распятия, был сделан в 1626 г. для кремлевской ц. Рождества Пресв. Богородицы «на сенях».

С сер. XVII в. увеличивается количество созданных в Москве в царских мастерских золотых Н. к. с отделкой в самых изысканных и роскошных техниках, таких как эмаль с росписью и расписная эмаль по рельефу и резьбе на золоте. Меняются принципы украшения: вкладной Н. к., сделанный по заказу «государева садовника» думного дьяка Аверкия Кириллова в Троицкую ц. на Берсеневке в В. Садовниках (1658 г., 35,4×17 см), имеет на нижней ветви креста вместо вкладной ктиторской надписи изящный, абсолютно европейский по живописи букет (лилии и лилиевидные цветки), выполненный в невысоком рельефе с эмалевой росписью в светлой гамме. Многоцветная эмаль на золоте в виде цветов и листьев, касты драгоценных камней в виде цветочных бутонов определяют облик Н. к. из Успенского собора Московского Кремля (3-я четв. XVII в.). Игра зеленых орнаментальных завитков и ярко-красных камней в «цветочных» кастах-чашечках иллюстрирует символику Креста как древа жизни, победы над смертью.

Более сдержанными, ориентированными на европейские образцы в живописи и графике, были золотые Н. к. 2-й пол. XVII в., предназначенные для новых дворцовых церквей. Золотой Н. к. с эмалью (35,5×17 см) — вклад 1677 г. царя Феодора Алексеевича в Верхоспаский собор — это 8-конечный крест с прямыми ветвями, с эмалью, драгоценными камнями, изображениями Саваофа, ангелов, Распятия с предстоящими, головой Адама и вкладной надписью. Тело Спасителя выполнено рельефно и пластично, расписано и поражает «живоподобием», созвучным тем принципам, что определяли иконописное мастерство эпохи; оно окружено лишь запонами из драгоценных камней и жемчужной обнизью, как на золотом Н. к., вложенном царем Феодором в Ар-



Напместольный крест  
с мощами прп. Моисея Мурина.  
1691 г. (НГОМЗ)

хангельский собор в 1677 г., и на Н. к. (38×20 см), вкладе царя Феодора и его тетки, царевны Ирины Михайловны, в Троице-Сергиев мон-рь в 1678 г. Иного типа Н. к. (35,2×20,8 см), 8-конечный с ветвями, окончания которых 3-лопастные и с фигурными дополнениями с эмалью и росписью по рельефу и резьбой по золоту, был вложен царем Феодором Алексеевичем в ц. Воскресения славущего в Москве (все — ГММК).

Золотые Н. к. с эмалью делаются не только по царским заказам. В 1691 г. мастерами Г. и И. Лыткиными был создан Н. к. — вклад вдовы стольника С. А. Хитрово в ярославский Спасо-Преображенский мон-рь; в 1699 г. для Благовещенского собора «на сенях» на Н. к. (39,8×21,2 см) наряду с предстоящими подробно воспроизводятся колонна бичевания, лестницы, все орудия, принесенные для казни рим. воинами, даже петух, указывающий на искушение ап. Петра, и чаша Грааля. От сер. XVII в. сохранились Н. к., вложенные «на помин» представителями различных сословий, напр., вклад «по своим родителям» в Троицкую ц. Сарожской пуст. иконописца Родиона Сергеева, ведущего мастера 2-й пол. XVII в., трудившегося для Успенского Большого Тихвинского мон-ря (1659, НГОМЗ; см.: *Стерлигова*. 2008. Кат. 32. С. 293–294).

Малороссийское влияние обусловило появление 7-конечных Н. к.

Такой золотой с эмалью крест (38,5×23,2 см) был выполнен в 1696 г. в мастерских Московского Кремля мастером Василием Андреевым. На нем изображен лишь Христос, внизу — колонна с орудиями Страстей. К подобному же виду принадлежит также золотой Н. к. кон. XVII в. из Николо-Угрешского мон-ря (38,6×25,5 см — все ГММК). Редким воспроизведением подобной формы является новгородский по происхождению серебряный позолоченный Н. к. (2-я пол. XVII в., НГОМЗ, 36×18,4 см, см.: Там же. Кат. 39. С. 301–302). Эта форма использовалась и позднее, прежде всего на территории древней Юго-Зап. Руси, но в др. материалах, напр., деревянный «благословенный» резной крест с Распятием, предстоящими и святыми (XIX в., Зап. Украина (Зап. Подолье), частное собрание, 31,6×12,3×2,8 см, — «Благословенно древо»: Резная правосл. икона и скульптура XVII–XX вв. / Авт.-сост.: Е. В. Давыдова. М., 2013. Кат. 37. С. 100–101).

Исследователи церковной утвари в работах рус. ювелиров-серебряников XVII в. выделяют по стилю, пропорциям крестов и принципам их убранства различные школы — новгородскую, московскую, ярославскую (*Игошев*. 2003; *Он же*. 2008; *Он же*. 2009). По-разному развивался вид Н. к. в синодальный период. С посл. четв. XVII в. преобладающей его формой становится 6-конечный крест, повторявший облик иерусалимского Креста Господня, как его представляли в то время. Игошев отмечает, что в процессе следования московским образцам такая форма становится ведущей и для ярославских Н. к. кон. XVII — XVIII в. (*Он же*. 2003. С. 136). Для XIX в. характерно бытование Н. к. 6-конечной формы, без верхней перекладины, с 3-лопастными или округлыми завершениями ветвей, с зоной для ручки, выделенной в нижней части, или с отдельной округлой ручкой. Древнерус. 8-конечная форма сохраняется в отдельных произведениях, в т. ч. созданных для столпичных храмов, напр., такую форму имеет Н. к., сооруженный представителями купечества г. Павловска для ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (1773, ныне в ГММК, 43×22,5 см; см.: *Костина*. Серебряные напместольные кресты. 2003. С. 279. Кат. 18). На кресте указано, что работа окончена



8 июля, т. е. в престольный праздник храма. Именно купечество как основное сословие, занимающееся ктиторовством и храмоздательством в XVIII–XIX вв., становится заказчиком Н. к. которые повторяют древнейшие образцы и создаются для храмов в самых удаленных от центра поселениях Российской им-



Напрестольный крест  
«Корсунский».  
1698–1699 гг. (ГММК)

перии. Так, «крест... подобия иерусалимского» упомянут в ктиторовской надписи Н. к. для Богоявленского собора г. Тотьмы, сделанного московскими мастерами в 1794 г. (шыше в ГММК, 51×32 см. (Там же. С. 280–281. Кат. 19)).

Греческие Н. к. с поствизант. времени представляют собой чаще всего резные деревянные кресты, с обеих сторон украшенные композициями. Как правило, резьба подобных произведений, в т. ч. из драгоценных пород дерева, таких как кедр, кипарис, составляла вид монастырского ремесла. Н. к. нередко помещали в оклады с дополнительными элементами в виде ручек или подпояжий, их могли ставить на престол, они были видны не только служащему иерею, но и молящимся за пределами алтаря при открытых царских вратах. В декоре подобных крестов наряду с эмалью, жемчугом и драгоценными или подделочными камнями использовали кораллы, символика к-рых была связана с Во-

площением и Страстями (Кровью Христовой). Такие кресты сохранялись и в рус. мон-рях, напр. в Троице-Сергиевой лавре (ныне хранятся в СПГИАХМЗ).

Формы Н. к., прежде всего как подвижного, можно проследить также и по композициям «Воздвижение Креста Господня» в средневек. искусстве. В Ватиканском Мипологии (Vat. gr. 1613. Р. 34, 1-я четв. XI в.) патриарх, стоящий на фоне ниши — алтарной апсиды в окружении диаконов со свечами, поднимает перед собой 6-конечный крест, вертикальная мачта к-рого длиннее 2 перекладин, а верхняя перекладина короче средней. На миниатюре из Евангелия (Ath. Dionys. 587. Fol. 119v, 3-я четв. XI в.) подобного размера крест в руках патриарха имеет 2 белые точки-«жемчужины» на пересечении обеих перекладин с мачтой. На миниатюре из Евангелия афонского Пантелеимонова мон-ря (Ath. Pantel. 2. Fol. 189v, XII в.) иерей поднимает крест большого размера, приближающийся по пропорциям к за-престольному кресту. На фреске в притворе мон-ря Высокие Дечаны (1350) патриарх держит в руках крупный 6-конечный Н. к. в золотом или золоченом окладе, с драгоценными камнями и жемчугом, в т. ч. на концах, образующих тройные завершения. На иконах Воздвижения Креста Господня разных типов и размеров встречаются различные виды креста. На Софийской иконе-таблетке работы новгородского мастера (кон. XV в., НГОМЗ) или на оборотной стороне 2-сторонней запрестольной иконы (XVI в., НГОМЗ) изображен 8-конечный тонкий крест с веточками над главой патриарха; такой же крест можно видеть на иконе письма Гурия Никитина (1681 г., ЯХМ). На фреске (1546/47) работы мастера Феофана Критского в кафоликоне мон-ря Ставроникита на Афоне крест, стоящий на амвоне, высотой с самого архиерея. Крупный крест изображен на иконе «Воздвижение Честного Креста Господня», написанной 2 июля 7088 (1580) г. по заказу архим. Феодора (Сизова); патриарх Макарий Иерусалимский с помощью 2 диаконов поддерживает 8-конечный деревянный крест размером в свой полный рост (Icona, Volto del Mistero / A cura del Centro Studi di Russia Cristiana in collab. con il Centro di Restauro Scientifico I. Gra-

bar di Mosca. Mil., 1991. Tav. 18); такой же крест повторяется в невянской иконе и др. произведениях Нового времени. В поздний период при изображении алтаря мастера писали на нем и Н. к. в его исторической форме, традиционной для служебных предметов той эпохи: на фреске ярославской ц. во имя прор. Илии (1680–1681) в алтарной апсиде на престоле рядом с Евангелием лежит 8-конечный Н. к. с узкими ветвями, он образует центр композиции и самого алтарного пространства (Игошев. 2003. С. 134). В позднейшей иконописи XIX в. Распятие Господне на одноименной иконе могло иметь вид иконописного Н. к., так что образы предстоящих кресту повторялись на ветвях креста в центре и по его сторонам (икона Палехская, Худож. галерея Я. Морсинка, ок. 1800 г.).

Ист.: Дмитриева З. В., Шаромазов М. Н., сост. Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. СПб., 1998; Французова Е. Б., подгот. Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний. М., 2002; Описи Соловецкого мон-ря XVI в.: Комментар. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, Е. В. Крушельницкая, М. И. Мильчик. СПб., 2003. С. 29–30, 41, 74, 104, 196, 200.

Лит.: Кондаков Н. П. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902; Стерлигова И. А., ред.-сост. Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996; она же, ред.-сост. Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. М., 2008; Мартынова М. В. Московская эмаль XV–XVII вв.: Кат. М., 2002. Кат. 7, 19–20, 29–31, 79, 103, 120–121, 127–128, 204–207, 297–298, 306–308, 320, 354; Игошев В. В. Ярославские серебряные и золотые кресты XVI–XVII вв.: (К вопросу о типологии церк. утвари) // Статрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 128–145; он же. Богослужебные кресты // Стерлигова И. А., ред.-сост. Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв. М., 2008. С. 102–119; он же. Драгоценная церковная утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород. Ярославль. Сольвычегодск. М., 2009; Костина И. Д. Произведения московских серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003; она же. Серебряные напрестольные кресты XVIII в. с вкладными надписями в собр. Музеев Московского Кремля // Статрографический сб. М., 2003. Кн. 2. С. 257–280; Родникова И. С. Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // Там же. С. 207–256; Шумова Л. А. Богослужебные кресты ризничного собрания Троице-Сергиевой Лавры: К истории вопроса // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы IV междунар. конф. 20 сент. — 1 окт. 2004 г. М., 2007. С. 285–298; Multilingual Illustrated Dictionary of Byzant. Architecture and Sculpture Terminology / Ed. by S. Kalopissi-Verti, M. Panayotidi-Kesisoglu. Herakleion, 2010.

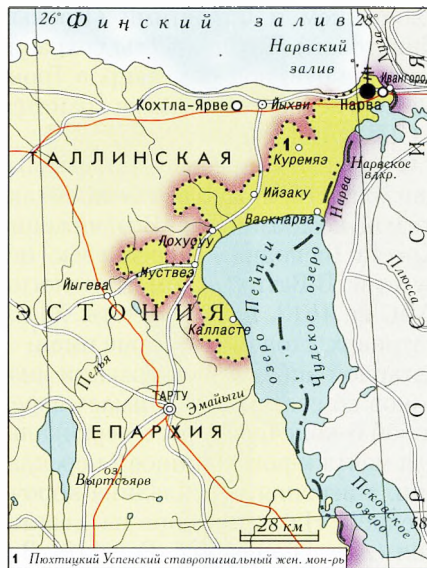
М. А. М.



## НАРВСКАЯ И ПРИЧУДСКАЯ ЕПАРХИЯ Эстонской Православной Церкви (ЭПЦ).

30 мая 2011 г. Синод РПЦ, принимая во внимание прошение митр. Таллинского и всея Эстонии *Корнилия (Якобса)* и Синода ЭПЦ, постановил образовать в составе ЭПЦ Н. и П. е. в адм. границах г. Нарвы, волостей Вайвара, Илдука, Алайыэ, Ййзаку, Тудулинна, Лохусуу уезда Ида-Вирумаа, волостей Торма, Казеня, Пала уезда Ййгевамаа и волости Алатскиви уезда Тартумаа. Правящий архиерей — еп. *Лазарь (Гуркин)*; 30 мая 2011 викарию Таллинской епархии Нарвскому еп. Лазарю определено быть епископом Нарвским и Причудским). Кафедральный город — Нарва. Кафедральный собор — нарвский в честь Воскресения Христова. Епархия разделена на 2 благочиннических округа: Нарвский и Причудский. К сент. 2017 г. в Н. и П. е. насчитывалось 14 приходов, в клире состояли 19 священников и 2 диакона. При ЕУ работают следующие отделы: религ. образования и катехизации, социального служения, информационный, молодежный, по связям с общественностью, паломнический. На территории епархии в дер. Куремяэ вол. Илдука расположен ставропигиальный *Нюхтицкий в честь Успения Пресвятой Богородицы женский монастырь*.

Земли Н. и П. е. с нач. XVIII в. по 1718 г. входили в состав Новгородской епархии, в 1718–1764 гг. — Псковской епархии (архиереи в тот период именовались Псковскими и Нарвскими), в 1764–1920 гг. — С.-Петербургской (Петроградской) епархии. В 1887–1927 гг. существовало *Нарвское викариатство* С.-Петербургской (Петроградской, Ленинградской) епархии. В 1920–1923 гг. территория Н. и П. е. входила в состав автономной Эстонской Церкви Московского Патриархата. После неканоничного перехода в 1923 г. автономной Эстонской Церкви в юрисдикцию К-польского Патриархата в качестве автономного церковного округа (митрополии) во главе с Таллинским митр. *Александром (Паулусом)* представители рус. приходов Эстонии высказались за образование самостоятельной Нарвской епархии и 10 сент. 1924 г. избрали на кафедру бывш. Псковского архиеп. *Евсевия (Гроздова)*. 1 дек. 1925 г. Собор ЭПЦ утвердил его избрание архиепископом Нарвским



и Изборским с условием принятия им эст. гражданства и согласия Московского Патриархата на его переход в Эстонскую митрополию (с 1926 Эстонская Апостольская Православная Церковь (ЭАПЦ)). В состав автономной Нарвской епархии вошли рус. приходы Нарвы, Таллина, Тарту, Пярну и отошедших Эстонии земель Печорского у.

После смерти 12 авг. 1929 г. архиеп. Евсевия кафедра неск. лет не замещалась, до 1932 г. ею управлял настоятель *Псково-Печерского в честь*



Кафедральный собор  
в честь Воскресения Христова в Нарве.  
1890–1896 гг.

Архит. Н. В. Алиш.  
Фотография. 2014 г.

*Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* Печерский викарный еп. *Иоанн (Будин)*. Несмотря на то что в 1932 г. рус. приходы Нарвской епархии на вдовствующую Нарвскую кафедру единогласно избрали настоятеля тартуского Успенского собора прот. А. Ф. Остроумова, 16 июня того же года на Соборе ЭАПЦ в Таллине на эту кафедру

благодаря перевесу голосов эст. делегатов вопреки его желанию был избран еп. *Иоанн*. Он отказался покидать Псково-Печерский мон-рь, указом Таллинского митр. *Александра (Паулуса)* от 2 авг. 1932 г. был запрещен в священнослужении, а указом от 11 авг. официально отстранен от должности настоятеля мон-ря. В нояб. того же года еп. *Иоанн* был выслен из обители. В резолюции митр. *Александра* от 17 дек. об условиях вступления еп. *Иоанна* на Нарвскую кафедру содержались ограничения свободы совершения богослужений в нарвском кафедральном соборе. В послании к митр. *Александру* от 28 дек. 1932 г. еп. *Иоанн* выразил согласие ради «скорейшего умиротворения церковных недоразумений» на временное управление Нарвской епархией до получения ответа на обращение об аннулировании постановления Таллинского Собора об избрании его на Нарвскую кафедру, направленное епископом К-польскому патриарху. В указе митр. *Александра* от 30 дек. было сказано, что еп. *Иоанн* на службе ЭАПЦ больше не состоит и является по отношению к ней частным лицом.

3 окт. 1937 г. во епископа Нарвского был хиротонисан *Павел (Дмитровский)*. В 1940 г. в Нарвской епархии насчитывалось 24 прихода.

В июле 1940 г. в Эстонию вступили советские войска, а 6 авг. того же года республика вошла в состав СССР. По определению патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; впосл. патриарх Московский и всея Руси) от 28 февр. 1941 г. Эстонская Церковь была воссоединена с РПЦ. Тем же определением было решено Нарвского еп. *Павла* по принесении им покаяния «принять в архиерейском сане с правом архиерейского священнодействия и участия в церковном управлении в качестве викарного епископа, где ему будет указано церковной властью». Нарвская епископия под управлением еп. *Павла* вошла в состав *Экзархата Латвии и Эстонии*, возглавляемого Виленским митр. *Сергием (Воскресенским)*.

После оккупации летом 1941 г. Эстонии нем. войсками в ходе Великой Отечественной войны Таллинский митр. *Александр (Паулус)*, еще 30 марта 1941 г. приносивший публичное покаяние в грехе раскола, вновь заявил о своем разрыве с РПЦ и о повторном переходе в юрис-



дикцию К-польского Патриархата. Нарвский еп. Павел остался верен Матери-Церкви. Указом от 25 июля 1942 г. экзарх митр. Сергей (Воскресенский) поручил еп. Павлу «управление православными приходами Нарвской епархии, включая в нее приходы Печерского благочиния, на правах самостоятельного епископа» с непосредственным подчинением экзарху. Нарвская епархия в офиц. документах нередко именовалась вик-ством. Так, в заявке от 14 авг. 1942 г. митр. Сергия (Воскресенского) о регистрации Прибалтийского Экзархата, поданной рейхскомиссару Остланда, сказано, что в состав Экзархата входит епархия «Эстляндская с Нарвским викариатством», а еп. Павел назван «викарием епархиального архиерея Эстляндской епархии» и ему «предоставлены все права епархиального архиерея». Полномочия Таллинского (Ревельского) и Нарвского архиереев разграничивались: Таллинский епископ не мог принимать решения в отношении Нарвской епархии. Он управлял эст. общинами и общинами сету, не присоединившимися к Нарвской епархии. 15 сент. 1942 г. Нарвский еп. Павел подал оккупационным властям заявку о регистрации «Нарвской епархии (викариатства)», в к-рой указывал, что епархия «организована не по территориальному, а по этническому принципу: к епархии относятся все православные общины Эстонии, члены которых являются исключительно или преимущественно русскими, а также общины сету, которые добровольно присоединились к епархии». Нарвский епископ имеет «все права, которые даются епархиальному архиерею в Русской Православной Церкви, епархия которого включена в митрополичий округ». Еп. Павел неоднократно призывал митр. Александра воссоединиться с РПЦ. Священно- и церковнослужители Нарвской епархии во главе с еп. Павлом осуществляли духовное окормление советских военнопленных и перемещенных лиц, содержавшихся на территории Эстонии, организовывали для помощи им сбор продуктов и одежды. Указом митр. Сергия (Воскресенского) от 21 дек. 1942 г. еп. Павел был возведен в сан архиепископа. В ходе военных действий в 1944 г. был разрушен нарвский Преображенский собор (руины разобраны в 50-х гг. XX в.). Перед освобождением советскими

войсками Таллина (22 сент. 1944) Эстонию покинул митр. Александр (Паулус). В Прибалтике остался единственный правосл. архиерей — Нарвский архиеп. Павел. Он принял на себя временное управление Таллинской и Эстонской епархией и переехал в Таллин. Патриарший местоблюститель Ленинградский митр. Алексей (Симанский; впоследствии патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) утвердил его в должности временно управляющего епархией. 8 марта 1945 г. в связи с болезнью архиеп. Павла временное управление всеми правосл. приходами Эстонии было поручено временному епархиальному совету под председательством прот. И. Я. Богоявленского (см. ст. *Исидор (Богоявленский)*, еп.). 16 апр. того же года архиеп. Павел был назначен на Таллинскую кафедру, после этого Нарвская кафедра долго не замечалась.

27 мая 2009 г. было образовано Нарвское вик-ство ЭПЦ, его возглавил еп. Лазарь (Гуркин; архиерейская хиротония состоялась 21 июля того же года). После возобновления в 2011 г. Н. и П. е. вик-ство прекратило существование.

На землях Н. и П. с. служили либо приняли мученическую кончину протоиереи священномученики *Иоанн Кочуров* и *Димитрий Чистосердов*, свящ. сщмч. Александр Волков.

В нарвском Воскресенском соборе хранятся особо почитаемые иконы: список *Нарвской иконы Божией Матери*, икона Божией Матери «Знамение», образ свт. Николая Чудотворца. Там же находится деревянное Нарвское распятие XVII в. работы Э. Тилле, до 1944 г. хранившееся в Преображенском соборе.

Ист.: Определения Свяц. Синода // ЖМП. 2009. № 7. С. 13; 2011. № 7. С. 6.

Лит.: *Цытин*. История РПЦ. 1997. С. 218–219, 291; *Алексий (Ридигер)*, патр. Православие в Эстонии. М., 1999: У «пещер. Богом зданных»: Псково-Печерские подвижники благочестия XX в. / Сост.: Ю. Г. Малков, П. Ю. Малков. М., 1999. С. 297–300, 496–497, 505–506; Архиеп. Павел (Дмитровский) // Мир Православия: Газ. Таллин, 2002. № 1(46); *Синякова Г. А.* «Хороших людей забывать нельзя»: Архиеп. Павел (Дмитровский) Таллинский и Эстонский // Там же. 2005. № 1(94); она же. Архиеп. Евсевий (1866–1929) // Там же. 2006. № 5(98); *Зотова-Печерская Т. П.* Когда уезжат в Вечность: Жизнеописание еп. Печерского Иоанна (Булина). М., 2006. С. 101, 105–118, 121, 129–155; *Мальцев Ю. П.* Краткое жизнеописание архиеп. Нарвского и Изборского Евсевия (Гроздова) и его потомков // Мир Православия. 2006. № 5(98); *Шор Т.* Крестный путь еп. Иоанна Печерского (Булина, 1893–1941) // Seminarium. Hortus Humanitatis: Альманах.

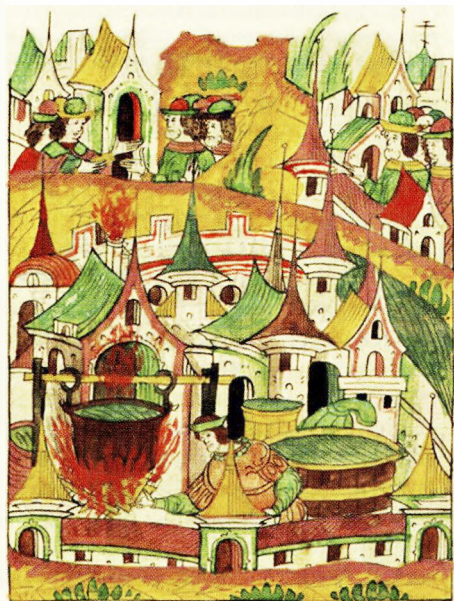
№ 15: Русский мир и Латвия: Гуманистические аспекты проблемы будущего. Рига, 2008. С. 59–61; Наречение и хиротония архим. Лазаря (Гуркина) во еп. Нарвского, вик. Таллинской епархии // ЖМП. 2009. № 9. С. 58–62; Православие в Эстонии: Исслед. и док-ты: В 2 т. / Ред.: прот. Н. Балашов, С. Л. Кравец. М., 2010.

## НАРВСКАЯ (РУГОДИВСКАЯ) ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ,

чудотворная икона, к-рая прославилась в сер. XVI в., во время Ливонской войны. История Н. и. связана со взятием войском царя Иоанна IV Васильевича Грозного 11 мая 1558 г. находившейся под властью Ливонского ордена Нарвы (Ругодива). Успешный штурм Нарвы гарнизоном под предводительством воевод Даниила Адашева, Алексея Басманова и кн. Ивана Бутурлина, дислоцированным в Ивангороде, был начат после возникновения в городе пожара («Мая в 11 день, в среду, загорелся в Ругодиве и почало горети во многих местах» — ПСРЛ. Т. 20. Ч. 2. С. 594; по нем. хроникам это произошло 12 мая — *Hansen*. 1858. S. 35. Not. 1). Причиной пожара рус. источники называют глумление ливонцев над иконами. Противная сторона ничего об иконах не сообщает, но указывает на то, что огонь занялся 11 мая в 9-м часу утра в доме цирюльника Кордта Улькена (Фолькена), затем перекинулся на соседние строения и вскоре пожар охватил весь город, так что жители были вынуждены бежать к замку или скрываться во рву (*Erganzende Nachrichten zur Geschichte der Stadt Narva*. 1864. S. 26). Рус. войско, практически не встретив сопротивления, вошло в город, а после переговоров с осажденными в замке заняло и его. Пожелавшие покинуть город были отпущены (о развитии военной операции см.: Сказания кн. Курбского. 1868. С. 49–51; ПСРЛ. Т. 20. Ч. 2. С. 591–594 и др.).

Рус. летописные источники близки по времени написания к событиям и практически одновременно, но при этом тексты содержат разночтения. Самостоятельностью обладает рассказ в 3-й Псковской летописи (Строевский список, 60-е гг. XVI в.): «...божиимъ гнѣвомъ загорѣся городъ немецкий Ругодиво, мѣсяца мая в 11 день, а сказываютъ отъ того: варилъ Чюдин пиво, да образъ чудотворца Николы тотъ Чюдин подкинулъ под котель, и отъ того пламень шибѣи и весь городъ выгорѣлъ, а образъ





Поругание иконы свт. Николая немчином. Обретение икон невредимыми.

Миниатюры из Лицевого летописного свода.

70-е гг. XVI в. (ГИМ. Син. № 962. Л. 343, 343 об.)

сблюдется цѣль. И паши воеводы, с Ъванягорода... вскоре прешли рекоу Наровоу и, приступивъ, взяли град, а Немечь отпустиша и Чюдъ из града, и тоуто же в городе нашли пречистая богородица образъ Одигитриа, Пяднищоу и Николин образ в пелелоу цѣлы» (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 235–236; то же — Там же. Т. 4. С. 310). Основная и самая полная версия событий, прослеживающая чудо от икон Божией Матери «Одигитрия» и свт. Николая Чудотворца, их прославление в Ругодиве и перенесение сначала в Вел. Новгород, а затем в Москву, содержится во 2-й редакции «Летописца начала царства» (60-е гг. XVI в.). Она несколько иначе сообщает о поругании иконы свт. Николая: «Варил Немчин пиво да исколол Николы чудотворца образ да тем огонь подгнечал, и шнел пламень и пожег все дома»; далее следуют уточнения в отношении места и характера обретения иконы Божией Матери: «...а как воеводы взяли ворота (город был взят через Русские (Карья) и Вирусские (Колыванские) ворота. — Коченовский. 1991. С. 28) и в город вошли, и увидели: на великом пламени образ Пречистые лежит лицом на огонь, и образ взяли ничем не врежен, а в другом месте папли Николин образ, и от того времени, как образ поимали, огонь учал тшати»; в качестве дня взятия Ругодива указано церковное празднование «на обновление Царяграда и на память святого мученика

Мокея, в среду на пятой недели по Пасце (11 мая. — Авт.)» (ПСРЛ. Т. 20. Ч. 2. С. 594; Там же. Т. 13. Ч. 1. С. 295 — Никоновская летопись по списку Оболенского). В восходящем к Никоновской летописи списке, датированном его владельцем и издателем А. Н. Лебедевым XVII в., повествование предваряется названием раздела, к-рое связывает чудо непосредственно с иконой свт. Николая Чудотворца (Летописец Русский (Московская летопись) // ЧОИДР. 1895. Кн. 3. С. 92).

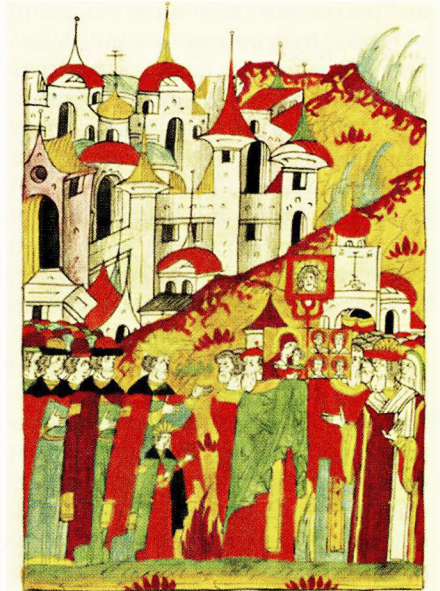
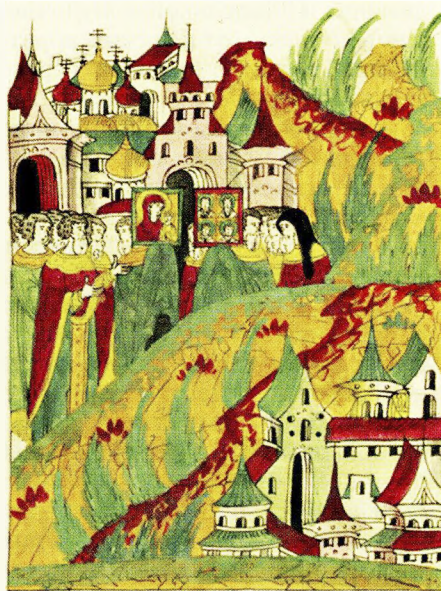
Большой интерес представляет рассказ о чуде при взятии Нарвы кн. А. М. Курбского в «Истории о вел. князе Московском» (1-я пол. 70-х гг. XVI в.), к-рый также близок по времени создания к названным летописям, но во многом отличен от них. Князь не был непосредственным свидетелем событий при Ругодиве, но участвовал в Ливонской кампании в 1-й пол. 1558 г. и, как показывают его воспоминания, бывал в Ивангороде, расположенном напротив Нарвы, на др. берегу р. Наровы. В пространном варианте кн. Курбского события преподнесены с элементами пафоса, библейской истории; начинаются они с рассказа об иконе Божией Матери, тогда как образ свт. Николая Чудотворца не упоминается вовсе: «Егдаж приидоша войско немецкое во гради... и обретише икону Пресвятыя Богородицы, у Неяже на руку написан во плоти Превечный Мла-

денец... в коморах оных, идеже купцы русские у них некогда обитали, возревше на нее, господин дому с некоторыми новопршедшими немцы начаша ругаться глаголюще: «сей болван поставлен был купцов ради русских, а нам уже ныне не потребен, придем и истребим его»; икону сняли со стены и бросили в огонь, где «потребные питья свои в котле варише... Аеру [воздуху] чисту бывшу и тиху, и абие впезану прииде буря великая и загорелося»; согласно этому источнику, пожар начался в 3-м часу (Сказания кн. Курбского. 1868. С. 49–50). В версии кн. Курбского сохранена лишь общая канва с версией летописной (икона брошена в огонь под котел с варевом, пожар и взятие города русскими, обнаружение иконы невредимой); кроме того, текст насыщен деталями. Напр., фигурируют «коморы» — оставленные жилища рус. купцов, в одном из к-рых и при новом хозяине продолжала висеть на стене икона Божией Матери. Можно только предполагать, насколько близок этот эпизод к действительным событиям, но желание связать паличие иконы с жаростойкостью и чудотворением. Вопросы торговли и прав купцов, в т. ч. русских, регулировались подписанием документов всякий раз после разрешения конфликтов. Среди таких документов, в частности, известен договор от 1420 г., в к-ром рус. купцам давалось право беспрепятственного въезда в Ливонию и торговли там, а в нач. XVI в., когда р. Нарова признавалась границей между рус. и ливонскими владениями, существовало обязательство сторон покровительствовать торговле даже во время войны (см.: Петров. 1901. С. 41–42, 54). Можно допустить, что у рус. купцов, подолгу находившихся в Нарве, был дом, в к-ром они могли в т. ч. и молиться. После рассказа о взятии Нарвы кн. Курбский подытоживает повествование, возвращаясь к иконе Божией Матери: «О образе же оном тогож дня исповедано стратилатом нашим. Егдаж до конца погашен огонь в той пощи, обретен образ Пречистый в пелле, идеже был ввержен, наутри цел, ничем же не рушен, Божия ради благодати» (Сказания кн. Курбского. 1868. С. 51).

В выпадней из скриптория Псково-Печерского мона-ря 3-й Псковской летописи упомянуты имена практически всех духовных лиц, присутствовавших на торжествах, к-рые



были устроены в Ивангороде и Нарве по царскому повелению; это может лишний раз указывать на причастность к созданию летописи игумена Псково-Печерской обители примч. Корнилия — непосредственного участника событий: «А по тѣм образы чудотворныя царь и великий князь велѣл богомольцу своему архиепископу Пиминоу послати из Новгорода юрьевского архимандрита Варфоломея да протопопа за диакономъ, а из Пскова печерского игумена Корнилья да святыхъ Троица (Троицкого собора в Псковском кремле. — *Авт.*) протопопа Илариона да протодиякона Ивана в Ругодиву: и по его государеву наказу около градовъ Ивангорода и Ругодива со кресты ходили, и молебны пѣли, и церкви свящали» (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 236; то же — Там же. Т. 4. С. 310). В Никоновской же и Новгородской II летописях на торжествах упомянуты только присланные свт. Пименом новгородцы — архимандрит Юрьева мон-ря и протопоп собора Св. Софии, имена обоих не приведены (Там же. Т. 13. С. 295). В свою очередь псковский хронограф далее сообщает о перенесении икон в Вел. Новгород (очевидно, тем же собранием духовных лиц: «...и за тѣми образы и до Новгорода послѣдовали»), где близ города «архиепископъ Пимин съ всѣм священнымъ собором и з бояры и со гражданы стрѣтили тѣ образы оу скудельницы» (Там же. Т. 5. Вып. 2. С. 236; то же — Там же. Т. 4. С. 310). Повествование продолжено в Новгородской II летописи (кон. XVI — нач. XVII в.); сообщается, что 23 июля, в субботний день, иконы прибыли в Вел. Новгород. Также есть уточнение о том, что привез их архимандрит Юрьева мон-ря (без имени) и после встречи икон свт. Пименом, архиеп. Новгородским, «со всемъ собором со множествомъ народомъ» иконы были внесены в собор Св. Софии и положены «на налои»; в Вел. Новгороде иконы пребывали 3 дня, а затем были отправлены в Москву: «...того же месяца июль 26 вторникъ поехал архимандрит Юрьевской к Москве повез иконы те, кои привезли из Ругодиву... к царю государю великому князю» (Там же. Т. 30. С. 190). Рассказ о встрече икон в Москве составляет отдельный, подробно описанный эпизод во 2-й редакции «Летописца начала царства», в к-ром сохранены в т. ч. имена лиц, сопровож-



*Крестный ход с ругодивскими иконами.  
Встреча икон в Москве у ц. св. Параскевы Пятницы.  
Миниатюры из Лицевого летописного свода.  
70-е гг. XVI в. (ГИМ. Сип. № 962. Л. 378 об., 379 об.)*

давших святыни, как очевидцев всего процесса прославления икон и освящения Нарвы. Повествование начинается с указания на день прибытия икон — 9 авг.: «Пришли две иконы из Ругодива к Москве... А с теми святыми иконами архиепископ Пимин Новгородский прислал архимандрита Юрьевского Варфоломея да протопопа Софейскаго Дмитрея, которые в Ругодиве и в Вышегороде церкви освятили. И с образы пришли, и царь... и сын его царевич Иван Иванович и митрополит Макарей со всем освященным собором и весь синклит царский и множество народа встретили образ у Пятницы у Ржевские (близ ц. прип. Параскевы с приделом вмц. Параскевы Пятницы, построенной в 1531 на месте проводов ржевских икон, см. *Баталов А. Л., Беляев Л. Н.* Сакральное пространство средневек. Москвы. М., 2010. С. 364), и тут молебны совершив и воду свята и чудотворные образы любезно целовав, и Богу и пречистой Его Богородице и великим чудотворцам велие благодарение воздаша. И поидоша с образы в город, и стретила за городом за Ризположенскими вороты чудотворные образы царица... Анастасия, а с нею князь Юрьева Васильевича княгини Ульяна, да с ними множество боярынь... и поидоша за образы вкупе со царем и митрополитом во град. И в соборную и апостольскую церковь к пречистой

Богородице внидоша (Успенский собор Московского Кремля. — *Авт.*), и ту молебная совершивше, и обедню митрополит служил... царь, слушав обедни, иде в дом свой царский, радуясь...» (ПСРЛ. Т. 20. Ч. 2. С. 599–600; Там же. Т. 13. Ч. 2. С. 305 — Дополнения к Никоновской летописи). Память о принесении икон в первопрестольный град хотя и не вошла в московские чиновники, но сохранялась в богослужебном творчестве. Так, в происходящем из Иосифова Волоколамского мон-ря сборнике 2-й пол. XVI в. имеется служба «пренесению Пречистыя образа из немецкаго града Ругодива в царствующий град Москву», совершать службу предписывалось 9 авг., в день сретения иконы (Иосифо-Волоколамский мон-рь как центр книжности: Книжные центры Др. Руси / Отв. ред.: Д. С. Лихачев. Л., 1991. С. 326–327; *Маханько*. 2015. С. 113).

Единственное свидетельство того, что икона Пресв. Богородицы вернулась из Москвы в Нарву, но без самого упоминания ее ношения по городам, представлено у кн. Курбского. Он упоминает построенный в городе спустя какое-то время после его взятия («потом») храм («новосозданную великую церковь»), где образ Божией Матери был поставлен, и там «поднесъ всеми зримъ» (Сказания кн. Курбского. 1868. С. 51).

Впервые сведения об освящении престолов 2 храмов, к-рые надлежало



построить по велению государя в Нарве, фигурируют во 2-й редакции «Летописца начала царства»: «...в Вышегороде въздвигнути Вскресе́ние Христа Бога нашего, а в Ругодиге храм Пречистые Оди́гитрии соборные» (ПСРЛ. Т. 20. Ч. 2. С. 594; Там же. Т. 13. Ч. 1. С. 295). Судя по посвящению 2-го храма, в к-ром отражена иконография иконы Божией Матери, в свою очередь засвидетельствованной как «Одигитрия» в источниках XVI в., он был построен в память о чудесном обретении иконы Божией Матери и мог предназначаться для размещения там этого чудотворного образа (после возвращения из Москвы). В 1858 г. вышел в свет 1-й исторический труд о Нарве, составленный на основании документов из городского архива Г. И. Ганzenом (*Hansen*. 1858; рус. перевод — История г. Нарвы (с прил.) / Сост.: Ю. И. Сидоров; пер.: Е. Орехова; вступ. ст.: И. Солодова. Нарва, 2016). Ссылаясь на магистратский протокол от 15 апр. 1615 г., Ганзен не только засвидетельствовал самое раннее сохранившееся упоминание о существовании Богородичной ц. (*Hansen*. 1858. С. 37–38), построенной по воле Иоанна IV Грозного, но и указал ее местонахождение — на посаде, «около старой крепостной стены». Исследователи нач. XX в. не обнаружили этот протокол, но были солидарны с Ганzenом в определении места положения храма благодаря опубликованному им же плану Нарвы 1649 г. (см., напр.: *Петров*. 1901. С. 85). Ценные наблюдения были сделаны епархиальным архитектором С.-Петербургской духовной консистории А. П. Аплаксиным в представленном им в нач. 1913 г. в С.-Петербурге на очередном общем собрании Об-ва защиты и сохранения в России памятников искусства и старины (ОЗСРПИиС) сообщении «Современное состояние Богородицкой церкви в городе Нарве, построенной Иоанном Грозным». Архитектор, призванный в качестве эксперта для оценки здания бывш. храма, заметил, что жители Нарвы сохраняли память о том, что на этом месте прежде была церковь. Обратившись непосредственно к плану 1649 г., в то время еще хранившемуся в городском архиве, Аплаксин подтвердил, что строение № 8 с надписью: «Ryska kireka» — находилось в сев.-вост. части старого города, «на углу современных Вышегородской с Раз-

дельной и Раздельной с Булочной улиц» (вблизи от Русских ворот), и было связано с одной из первых каменных нарвских церквей. На плане города, составленном швед. лейтенантом Г. Ф. Меллером в 1684 г., этот земельный участок обозначен как богадельня. Для разъяснения данного эпизода истории бывш. храма Аплаксин привлек сведения из работы Г. И. Вагнера (*Wagner H. Die Hauseigentümer der Altstadt von Narva. Mitau, 1906*): «Дом, расположенный по северо-восточному углу Вышегородской улицы, имеет на своей северной стороне, против входа в дом протоиерея собора, явные признаки прежде здесь находившихся аркообразных входа и окна, как таковые бываю́т при церквях, что согласуется со сведениями, что здесь во время русской оккупации (1558–1581 гг.) и, быть может, несколько времени после того находилась русская церковь. После того это здание по очереди принадлежало (перечень с именами 8 частных владельцев. — *Авт.*)... в конце концов, была здесь богадельня» с входом в 1684 г. из др., частично-владельческой, половины двора. Богадельня, очевидно, просуществовала до 1704 г., т. е. до взятия Нарвы Петром I. Согласно Ганзену, в 1858 г. здание было нежилым. В 1912 г., от купца Семёнова, устроившего в нижней части постройки торговые помещения, здание перешло к следующему владельцу, еврейю Мейше Вульфову Ушеру; члены Нарвской управы, памятуя историю здания, предложили епархиальному начальству рассмотреть вопрос о его приобретении или возврате. По крайней мере, по сообщению Аплаксина, настоятель нарвского Преображенского собора имел намерение купить здание бывш. церкви «для епархиальных нужд с тем, чтобы внизу устроить книжную и иконную лавку, а в верхнем устроить церковный музей» (цит. по электр. версии: *aplaksin.ru*). Опираясь на план Нарвы 1650 г., О. Коченовский попытался реконструировать вид церкви XVI в.: она была «небольшой, одноглавой, с почти квадратным планом и тремя полукруглыми апсидами — более широкой центральной и пониженными боковыми» (*Коченовский*. 1991. С. 30). Исследователь предположил, что ее, как и церкви Ивангородской крепости, строили псковские мастера, а использование такого материала, как плитняк, «определило некото-

рую суровость крупной формы и лаконичность архитектурного декора» (Там же. С. 31; в качестве аналогии автор называет построенную псковичами в 1556–1560 Успенскую ц. в Свияжске; в наст. время на месте Богородичной ц. в Нарве — жилые дома нач. 60-х гг. XX в.). Т. о., сохранившиеся данные о Богородичной ц. показывают, что 1581 год, а именно, взятие Нарвы шведами (город был отдан на сутки на разграбление, было вырезано практически все население, составлявшее на тот момент ок. 7 тыс. чел.) и последующее упразднение церкви, может являться конечной датой пребывания в ней той самой, обретенной невредимой из огня иконы Божией Матери «Одигитрия».

По общепринятой версии, не отраженной в к.-л. источниках, икона была передана правосл. ивангородцам и поставлена ими в Успенской крепостной ц. В публикациях не ранее 2-й пол. XIX в. фиксируются первые сведения об иконе как о Тихвинской, пребывающей в Успенской ц. в Ивангородской крепости. В 1885 г. описание церкви было опубликовано в подготовленном прот. Николаем Георгиевским сб. «Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии», где «икона Тихвинской Божией Матери, слы́вущая чудотворною, ради спасения ее из огня» приведена 6-й в списке «замечательных» предметов храма с присовокуплением ее краткой истории — компиляции текстов из летописей Псковской и Никоновской и сказания кн. Курбского. В публикации зафиксирован размер иконы («длина 1 арш. 5 вершков, ширина 1½ аршина, или 93×107 см); перечислены привесы к ней, свидетельствующие о почитании образа («К иконе привешены: крест сердоликовый, 6 крестов с цветными камнями, в серебряной оправе, серебropозлащенная стрела с поддельными бриллиантами, серебр. ножки, сердце и несколько колец и серег»); дано описание ризы: «Икона по фольге низана жемчугом; венец на ней серебropозлащенный». На иконе имела́сь надпись, характер к-рой неясен: «1192 года (7192 (?), т. е. 1684. — *Авт.*), мая 13 дня, написа́н сей кивотъ к образу Одигитрии Богородицы Тихвинския, повелѣниемъ Ивангородца Ругодигскаго (нарвскаго) жителя Герасима Кондратева, сына Нечаева, православнымъ христиано́мъ на поклонение, а роди-





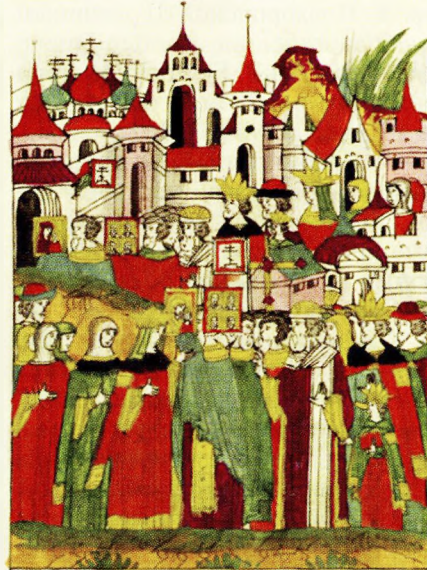
Нарвская  
Тихвинская икона Божией Матери  
из ц. Успения Пресв. Богородицы  
в Ивангороде.  
Фотография. 30-е гг. XX в.

телямъ своимъ на поминоуе и в церкви. А писалъ многогрѣшный Изографъ Гри Ваень Шандинъ. Вѣсу 10½ лот (192 г.— *Авт.*)» (Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1885. Вып. 10. С. 301; То же — Лавры, монастыри и храмы на Св. Руси: С.-Петербургская епархия. СПб., 1908. Вып. 5: Иногородные церкви. С. 94). Изображение иконы в пристенном архитектурном киоте в ц. Успения Пресв. Богородицы известно по фотографии рубежа XIX и XX вв. (см., напр.: *Петров*. 1901. Ил. на с. 74). Сохранилась и фотография иконы, сделанная в 30-х гг. XX в., — это близкая к указанному в описании размерам большая икона, по иконографии — список Тихвинской иконы Божией Матери в шитой («по фольге») с жемчужной обнизью ризе и металлическими венцами с камнями над головами Божией Матери и Младенца Христа. Однако ранние источники говорят об иконе Божией Матери «Одигитрия» как о пяднице, т. е. об иконе небольшого размера, величиной с ладонь (пядь). Особую достоверность в данном случае может иметь свидетельство 3-й Псковской летописи о том, что «нашли пречистая богородица образъ Одигитриа, Пядницеу» (ПСРЛ. Т. 2. С. 235–236), поскольку оно могло быть записано со слов участника торжеств прославления икон — прмч. Корнилия Псково-Печерского, являвшегося иконопис-

цем. В Новгородской II летописи есть существенное дополнение о том, что икона Божией Матери имела золотой фон в отличие от написанной на живописном фоне иконы свт. Николая Чудотворца (на одной доске с образом святителя были написаны образы еще 3 святых — сщмч. Власия и святых Космы и Дамиана): «...пречисты образ одегитрие пядница на золоте, да Николин образ, Власеи святый, святый Козма и Демян скорписные на краске» (ПСРЛ. Т. 30. С. 190). Подобные уточнения к описанию иконы Божией Матери, кроме упоминания ее типа «Одигитрия», отсутствуют во 2-й редакции «Летописца начала царства» — наиболее полной по составу событий, касавшихся икон. Данная летопись была привлечена в качестве основного источника при создании Лицевого летописного свода в освещении времени правления Иоанна IV Васильевича (*Жуков А. Е.* «Летописец начала царства» и рус. летописание XVI в.: Канд. дис. СПб., 2016. С. 324). В этот грандиозный, подробно иллюстрированный хронограф 70-х гг. XVI в. история о ругодивских святых вошла 2 отдельными циклами миниатюр (Синодальный том // ГИМ. Син. № 962). Впрочем, в силу стандартности приемов изображений икон на миниатюрах последние не могут быть привлечены в качестве аргумента о размере икон, в частности носимых в крестных ходах (все одного размера и формата), но это не касается вопроса иконографии. Первый цикл отражает события от взятия Нарвы до освящения города и включает 4 миниатюры (на последней иконы не представлены) со следующими сюжетами: 1. Переговоры русских с ливонцами (вверху); мужчина (в характерном головном уборе и костюме со сборчатыми рукавами — шаубе) кладет под котел с пивом расколотую иконную доску, и пламя вырывается вверх (в центре и внизу) (Л. 343); 2. Рус. воевода, войдя с войском в городские ворота, обретает икону Божией Матери (вокруг места, где она лежала, изображены языки пламени, не коснувшиеся самой иконы) (внизу); воины держат в руках икону свт. Николая, такая же икона святителя (видимо, она же) представлена лежащей в огне; справа — взирающие на чудо из-за стен замка жители Ругодива (в центре) (Л. 343 об.); 3. Царь и митр. Мака-

рий с собранием духовных и светских лиц на молебне перед образом Божией Матери «Умиление» в Успенском соборе — отражение текста 2-й редакции «Летописца начала царства»: «...и царь... о сем (о взятии Нарвы.— *Авт.*) Богу хвалу въздав, прииде в церковь Пречистую соборную и пречистой Богоматери и великим чудотворцом молебныя сътворил о такове неизреченном даре чудеси» (ПСРЛ. Т. 20. Ч. 2. С. 594) (Л. 344); 4. Освящение Ругодива — крестный ход с иконой Спасителя и крестами движется 2 потоками: в стенах Вышгорода (в замке) и по посаду (Ругодиву) (Л. 344 об.). Если на миниатюрах этого цикла иконы и свт. Николай, и Божией Матери имеют неопределенный и даже неверный вид, то в цикле, иллюстрирующем перенесение икон и их встречу в Москве, в изображении обнаруживается стремление к достоверности (возможно, чуть более чем 10-летний промежуток времени с момента сретения икон в Москве и создания миниатюр еще не стер воспоминания об их виде): икона Божией Матери во всех случаях предстает в типе «Одигитрия», а свт. Николай — как традиционная 4-частная икона с расположенными по 2 образами святых в 2 рядах. Второй цикл состоит из 6 миниатюр и отражает события, связанные с принесением ругодивских святых в Москву: 1. В правом нижнем углу изображение города безлюдного и без храмов (вероятно, Ругодив), вверху — у ворот города, в к-ром видны храмы, остановился крестный ход с различимой здесь и далее по черному клобуку фигурой архим. Варфоломея, участники процессии на воздетых покровенных руках держат иконы Божией Матери и 4-частную свт. Николая (Л. 378 об.); 2. Внизу (слева) — моление архиеп. Пимена перед аналоем в храме в Новгороде и (справа) — крестный ход в стенах города с образом Спасителя (без ругодивских икон); вверху — архим. Варфоломей с немногочисленным духовенством износят иконы в Москву из Новгорода, проходя за его стеной (Л. 379); 3. Митр. Макарий с духовным собором и царь с сыном Иоанном и с «синклитом» встречают иконы за городом у ц. св. Параскевы Пятницы (Л. 379 об.); 4. Водосвятный молебен перед иконами и движение крестного хода к стенам города (Л. 380); 5. Встреча икон





Водосвятный молебен. Встреча икон за Ризположенскими воротами.

Миниатюры из Лицевого летописного свода.

70-е гг. XVII в. (ГИМ. Син. № 962. Л. 380, 380 об.)

«за городом за Ризположенскими вороты» царицей и внесение икон в город через ворота (Л. 380 об.); 6. Митр. Макарий совершает каждение перед иконами, стоящими на аналое в Успенском соборе, рядом — царь и царица; вверху — царская чета удаляется в свои покои (Л. 380 об.).

Это 1-й, но не единственный пример иллюстрирования рассказа о ругодивских святынях. Свидетельством почитания икон во 2-й четв. XVII в., заполняющим лакуну их бытования после 1581 г., является роспись 1640–1641 гг. (под поновлениями 1882 г.) ярославской ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина) — самостоятельное иконографическое осмысление истории ругодивских икон. Посвящение храма, построенного купцом Елифаном Свешниковым и расписанного мастерами Оружейной палаты — костромичами, ярославцами, нижегородцами и москвичами, определило включение сюжетов, связанных с почитанием свт. Николая Чудотворца, в т. ч. как покровителя торговых людей. Свешников мог быть хорошо осведомлен о почитании в Нарве и Ивангороде иконы свт. Николая не только в связи со своим занятием, но и с тем, что его род происходил из Новгорода (переселен после 1569). Роспись с циклом чуда обретения и историей прославления икон создавалась в период владения шведами Нарвой и Ивангородом и основана на летописном источнике. В цикл росписи ярослав-

ской церкви входят 3 сюжета, расположенные на сев. стене наоса в нижнем ярусе: 1. Глумление над иконой свт. Николая Чудотворца: в каменной ограде города немчин (в характерной меховой шапке) заносит топор над иконой с оплечным образом свт. Николая Чудотворца; тут же показано, что он несет икону к огню под котлом (см.: Федорычева. 2003. С. 34. Ил. 23 на с. 32); 2. Обречение чудотворных икон рус. воеводами: вверху слева — группа людей возде-



Встреча ругодивских икон в Москве.

Роспись ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина)

в Ярославле. 1640–1641 гг.

Божией Матери, справа — поднимает длинную доску иконы с образами свт. Николая, сщмч. Власия и святых Космы и Дамиана; в стенах города с разрушенными строениями

видны 2 мужские фигуры, возможно жителей поверженного Ругодива; 3. Перенесение икон и встреча их в Москве: на фоне лещадок показано подошедшее к Москве духовенство: в 1-м ряду — 3 разновозрастных иерея, двое держат икону с образами святых, самый старший протягивает икону Божией Матери выходящим из городских ворот свт. Макарию (в крещатых ризах, с омофором, в митре с меховой опушкой, с Евангелием в левой руке и кадилом в правой), царю Иоанну IV Васильевичу (отражены острохарактерные черты) и его малолетнему сыну, в воротах — множество людей. Содержание цикла наиболее отвечает тексту 2-й редакции «Летописца пачала царства», в к-рой упомянуто участие в сретении икон сына государя — царевича Иоанна Ивановича. Если при изображении иконы свт. Николая Чудотворца живописцы буквально следовали указанию летописи («на другой иконе образ Николы Чудотворца да Власия Великого да Козмы и Дамиана»), расположив оплечные фигуры святых по горизонтали на одной доске, то, несмотря на устойчивое определение образа Божией Матери как «Одигитрия», эту икону представили в типе «Умиление», в изводе, близком к Корсунской иконе Божией Матери.

Несмотря на богатую историю иллюстрирования событий, связанных с обретением икон, сам образ Божией Матери (ни под одним из названий, ни под днями празднования обретения или принесения в Москву) не был введен даже в самый развернутый состав чудотворных икон Божией Матери, гравированные своды к-рых активно создавались в XVIII — нач. XIX в.

Во 2-й пол. XIX в. первым после долгого перерыва попытался реконструировать историю взятия Нарвы в 1558 г. Гапзен, к-рый привлек рус. летописи (3-ю Псковскую летопись), т. е. рассматривал события и в свете чуда обретения икон, по к.-л. название иконы Божией Матери у этого автора не фигурирует («Marienbilde» — изображение (икона) Марии — Hansen. 1858. S. 37). Наименование иконы «Нарвская» появляется, видимо, не ранее кон. XIX в., причем епархиальные издания продолжают и в нач. XX в. называть икону Тихвинской. Как «Нарвская», с историей обретенных из пещи ругодивских



образов, основанной на обобщенных летописных сведениях и сказании кн. Курбского, икона впервые появилась в публикации С. И. Спесорева (Земная жизнь Пресв. Богородицы. 1891, 1898<sup>2</sup>. С. 269–270, без ил.). Это название и вариант сказания вполн. получили широкую известность (в т. ч. опубликованы в расписанном своде чудотворных икон, к-рый подготовил рус. духовный писатель Е. Н. Поселянин (Погожев) — см.: *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 625–626, без ил.).

Считающийся той самой чудотворной иконой Божией Матери, Тихвинский образ пребывал в ц. Успенія Пресв. Богородицы в Ивангородской крепости до 1940 г. После закрытия церкви икону перенесли в храм Иверской монашеской общины близ Ивангорода (до революции 1917 ц. Иверской иконы Божией Матери Ивангородского подворья Николаевского Илецкого мон-ря Оренбургской епархии). В 1944 г. она была отправлена в Пюхтицкий мон-рь, ныне ее местонахождение неизвестно. В Воскресенском соборе Нарвы почитается список Н. и.

В наст. время празднование Н. и. совершается 11(24) мая — в память чудесного обретения и 14(27) авг. — в память принесения образа в первопрестольный град Москву (несмотря на сохранившуюся в летописи дату 9 авг. 1558). 17 мая 2003 г. в Нарве на ул. Раквере был освящен престол верхнего храма в честь Н. и. (заложен в 1999, нижний храм освящен в 2001 во имя прав. Иоанна Кронштадтского; проект архит. П. В. Григорьева, архит.-строитель А. П. Прокопович). 24 мая 2006 г. впервые в Нарве состоялся торжественный крестный ход из Воскресенского собора в храм в честь Н. и. с соборными иконами — списком Н. и. и чудотворной иконой свт. Николая Чудотворца. 17 мая 2008 г. в Нарве прошли юбилейные торжества, посвященные 450-летию обретения икон; приходу храма в честь Н. и. были подарены список Тихвинской (Нарвской) иконы Божией Матери и икона прмч. Корнилия Псково-Печерского, написанные в иконописной мастерской Псково-Печерского мон-ря. Ист.: *Hansen H. J.* Geschichte der Stadt Narva. Dorpat, 1858; Ergänzende Nachrichten zur Geschichte der Stadt Narva vom Jahre 1558: Mitt. von Augenzeugen und Zeitgenossen. Narva, 1864 [Прил. к кн.: *Hansen H. J.* Geschichte der Stadt Narva. Dorpat, 1858]; Сказания кн. Курбского / Ред.: Н. Г. Устрялов. СПб., 1868<sup>3</sup>.

Лит.: Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1885. Т. 10. С. 298–303; *Петров А. В.* Город Нарва: Его прошлое и достопримечательности: 1223–1900. СПб., 1901; *Коченовский О.* Нарва: Градостроительное развитие и архитектура. Таллин, 1991; *Федорычева Е. А.* Церковь Николая Надеина в Ярославле. М., 2003; *Маханько М. А.* Почитание и собирание древних икон в истории и культуре Московской Руси XVI в. М., 2015. С. 72–75.

Э. В. Шевченко

## НАРВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

1. С.-Петербургской (Петроградской, Ленинградской) епархии, существовало в 1887–1927 гг. 2. Эстонской Православной Церкви (ЭПЦ), существовало в 2009–2011 гг.

1. Н. в. было названо по безудному г. Нарве (ныне в Эстонии), до 23 дек. 1917 г. входившему в С.-Петербургскую (Петроградскую) губ. Резиденция епископов в 1887–1920 гг. располагалась в *Александрово-Невской лавре*. До 1917 г. епископы Нарвские состояли председателями С.-Петер-



Спасо-Преображенский собор в Нарве (слева). Разрушен в 1944 г. Фотография. Между 1910 и 1914 гг.

бургского (Петроградского) комитета Православного миссионерского общества.

Доклад Синода «об учреждении в пределах Санкт-Петербургской и Московской епархий епископских кафедр третьих викариев, с именованием третьего викария Санкт-Петербургской епархии епископом Нарвским и с переводом на эту кафедру оклада содержания епископа Выборгского, а третьего викария Московской епархии епископом Волоколамским» был утвержден имп. *Александром III Александровичем* 24 апр. 1887 г. Третье (Каевское) викариатство было открыто в *Киевской епархии* 22 дек. 1884 г. Их учреждение было

обусловлено принятием в 1884 г. нового устава духовных учебных заведений, к-рый предусматривал усиление власти ректоров и возглавление духовных академий лицами в сане епископа.

Хиротония назначенного епископом Нарвским настоятеля первоклассного могилёвского *Братского в честь Богоявления мужского монастыря* архим. *Владимира (Шимковича)*; вполн. митрополит) состоялась 9 мая 1887 г. в С.-Петербурге. В 1888 г. он был награжден орденом св. Владимира 3-й степени. 15 июля 1888 г. участвовал в праздновании 900-летия Крещения Руси в С.-Петербурге. 24 авг. 1890 г. перемещен на Сумское викариатство Харьковской епархии. 10 февр. 1891 г. во епископа Нарвского был хиротонисан ректор Тамбовской ДС архим. *Никандр (Молчанов)*; вполн. архиепископ). В 1892 г. он награжден орденом св. Владимира 3-й степени.

С кончиной С.-Петербургского митр. *Исидора (Никольского)*; † 7 сент. 1892) территория С.-Петербургской епархии была приведена в соответствие с границами одноименной губернии и 3-е викариатство в ней на 5 лет прекратило существование (восстановлено в 1897 как *Ямбургское*; см. ст. *Кингисеппское викариатство*). Нарвский еп. *Никандр* 24 окт. 1892 г. был переименован во 2-го викария, а 13 нояб. 1893 г. — в 1-го. 12 окт. 1893 г. он освятил нижний храм во имя св. Вонифатия строившейся церкви Епархиального братства Пресв. Богородицы на Боровой ул. в С.-Петербурге. 8–12 дек. 1893 г. назначен ректором СПбДА с тем же титулом. При нем в 1895 г. академии окончили буд. священномученики протопр. *Александр Хотовицкий* и прот. *Иоанн Кочуров*, а также Н. К. Чуков (вполн. Ленинградский митр. *Григорий*). 23 авг. 1895 г. еп. *Никандр* был назначен на Симбирскую и Сызранскую кафедры. Перед отъездом в Симбирск совершил 26 авг. 1895 г. в академической церкви постриг буд. Японского митр. *Сергия (Тихомирова)*, 2 сент. отслужил в ней молебен перед началом учения и произнес прощальную речь.

Три последующих епископа Нарвских — *Иоанн (Кратиров)*, *Никон (Софийский)*; вполн. архиепископ) и *Иннокентий (Беляев)*; вполн. архиепископ) — состояли первыми викариями С.-Петербургской епархии. 23 авг. 1895 г. на Нарвскую кафедру



был перемещен 2-й викарий Херсонской епархии Елисаветградский еп. Иоанн (Кратиров). При этом Синод заранее, 16–21 авг. 1895 г., определил: «...по воспоследованию Высочайшего повеления о бытии ему епископом Нарвским... назначить [его] ректором Санкт-Петербургской духовной академии». В мае 1896 г. еп. Иоанн вошел в состав временной С.-Петербургской синодальной конторы, открытой 1 мая на период выбытия членов Синода в Москву на коронационные торжества. В том же году награжден орденом св. Анны 1-й степени. Как наблюдатель за преподаванием Закона Божия в светских учебных заведениях столицы, еп. Иоанн освятил храмы при 4-й и 7-й с.-петербургских гимназиях, при 1-м в России училищном доме. В период предсмертной болезни С.-Петербургского митр. *Палладия (Рава)*; † 5 дек. 1898) и до назначения ему преемника, с 3 окт. по 25 дек. 1898 г., временно управлял С.-Петербургской епархией. 16 янв. 1899 г. еп. Иоанн получил назначение на Саратовскую и Царицынскую кафедру.

6 февр. 1899 г. на Нарвскую кафедру переведен викарий Саратовской епархии Вольский еп. Никон (Софийский). В том же году он был награжден орденом св. Владимира 3-й степени. 10 дек. 1901 г. перемещен на Вятскую и Слободскую кафедру, в тот же день на его место назначен Сумской еп. Иннокентий (Беляев), викарий Харьковской епархии. Ученик С.-Петербургского митр. *Антония (Вадковского)* по Казанской ДА, еп. Иннокентий был его ближайшим другом и единомышленником. Епископом Нарвским он оставался до 8 февр. 1903 г., когда получил в управление Тамбовскую епархию, где 19 июля должны были совершиться торжества прославления при *Серафима* Саровского.

22 февр. 1903 г. епископом Нарвским, 3-м викарием столичной епархии, был утвержден старший цензор С.-Петербургского духовно-цензурного комитета магистр богословия архим. *Антонин (Грановский)*; хиротонисан 2 марта 1903; с 10 мая 1904 — 2-й викарий, с 31 окт. 1905 — 1-й викарий). После издания имп. мч. *Николаем II Александровичем* манифеста от 17 окт. 1905 г. «Об усовершенствовании государственного порядка» выступал против использования правосл. Церкви в целях пропаганды и охраны самодержавия. По оконча-



ного епископом Нарвским 15 февр. 1908 г. был сделан митр. Антонием

*Геннадий (Туберозов), еп. Нарвский, свт. Тихон, патриарх Московский и всея России, и митр. Петроградский сщмч. Вениамин (Казанский) в Петрограде. Фотография. 1918 г.*

под давлением. Об этом вспоминал обновленческий деятель *Вениамин (Муратовский)*, сам быв-

ший на рубеже XIX и XX вв. викарием митр. Антония: «Носилась тогда молва, что Никандр был приставлен в качестве шпиона, чтобы следить за всеми его поступками. Доблестный Владыка Антоний своей кротостью и христианским всепрощением преполюбил еп. Никандра... [и тот] сделался самым преданным ему помощником до конца жизни Владыки». 15 апр. 1908 г. еп. Никандр впервые возглавил крестный ход с.-петербургских трезвенников в Александро-Невскую лавру «архирейским шествием». 28–29 июня того же года совершал юбилейные богослужения в Нарве по случаю 200-летия освящения Спасо-Преображенского собора как правосл. храма с крестным ходом вокруг старого города. С 30 дек. 1909 г. — 1-й викарий С.-Петербургской епархии. Награжден орденами св. Владимира 3-й (1909) и св. Анны 1-й (1912) степени. В 1910–1912 гг., в периоды отъездов митр. Антония в Кисловодск на лечение, временно управлял столичной епархией. 20 марта 1914 г. назначен епископом Вятским и Слободским; напутственный молебен у мощей св. Александра Невского 11 апр. отслужил Гдовский еп. сщмч. *Вениамин (Казанский)*; в посл. митрополит).

9 февр. 1908 г. митр. Антоний ходатайствовал о перемещении 2-м викарием С.-Петербургской епархии с титулом епископа Нарвского Тихвинского еп. *Феодосия (Феодосиева)*; в посл. архиепископ), викария Новгородской епархии, как значится в машинописном подлиннике представления (РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 569. Л. 7). Однако указанное в документе имя епископа вычеркнуто и рукой митрополита заменено именем викария Костромской епархии Кинешемского еп. *Никандра (Феноменова)*; в посл. митрополит). Очевидно, выбор еп. Никандра, утвержден-

ный на рубеже XIX и XX вв. викарием митр. Антония: «Носилась тогда молва, что Никандр был приставлен в качестве шпиона, чтобы следить за всеми его поступками. Доблестный Владыка Антоний своей кротостью и христианским всепрощением преполюбил еп. Никандра... [и тот] сделался самым преданным ему помощником до конца жизни Владыки». 15 апр. 1908 г. еп. Никандр впервые возглавил крестный ход с.-петербургских трезвенников в Александро-Невскую лавру «архирейским шествием». 28–29 июня того же года совершал юбилейные богослужения в Нарве по случаю 200-летия освящения Спасо-Преображенского собора как правосл. храма с крестным ходом вокруг старого города. С 30 дек. 1909 г. — 1-й викарий С.-Петербургской епархии. Награжден орденами св. Владимира 3-й (1909) и св. Анны 1-й (1912) степени. В 1910–1912 гг., в периоды отъездов митр. Антония в Кисловодск на лечение, временно управлял столичной епархией. 20 марта 1914 г. назначен епископом Вятским и Слободским; напутственный молебен у мощей св. Александра Невского 11 апр. отслужил Гдовский еп. сщмч. *Вениамин (Казанский)*; в посл. митрополит).

20 марта 1914 г. епископом Нарвским, 3-м викарием С.-Петербургской (с 19 авг. 1914 Петроградской) епархии, был назначен викарий Нижегородской епархии Балахнинский еп. *Геннадий (Туберозов)*. Он был награжден орденами св. Анны 1-й (1915) и св. Владимира 2-й (1916) степени. С 14 июня 1917 г. — 2-й викарий епархии, с лета 1918 г. — 1-й викарий. Вошел в состав Петроградской синодальной конторы, открывшейся 10 авг. 1917 г. 5 окт. 1917 г.



в Петропавловской ц. Петроградского ун-та еп. Геннадий отневал ее настоятеля, профессора прот. В. Г. Рождественского. В отсутствие митр. Венямина на еп. Геннадия возлагалось временное управление Петроградской епархией. 2(15?) февр. 1920 г. он был назначен епископом Псковским и Порховским. В это же время РСФСР по Тартускому мирному договору от 2 февр. 1920 г. отказалась от прав на Эстонию, которой отходила и Нарва.

23 нояб. 1924 г. патриарх Московский и всея России свт. *Тихон* вопреки заключению совета епископов епархии хиротонисал в Москве во епископа Нарвского, викария Ленинградской епархии, архим. *Сергия (Дружинина)*. Управлению епископа Нарвского поручалась не конкретная территория, а «приходы, которые его признают». Несколько ранее находившиеся на территории Эстонской Республики рус. правосл. приходы высказались за образование самостоятельной Нарвской архиерейской кафедры и 10 сент. 1924 г. единогласно избрали на нее бывш. Псковского еп. *Евсевия (Проздова)*; в посл. архи-епископ). В авг. 1927 г., почти одновременно с легализацией Московской Патриархии после издания зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергием (Страгородским)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) «Декларации» 1927 г., Нарвский еп. *Сергий* был уволен на покой. Фактически это было упразднением Н. в Ленинградской епархии.

На почве неприятия «Декларации» митр. *Сергия* на рубеже 1927 и 1928 гг. еп. *Сергий* стал одним из лидеров *иосифлянства* в Ленинграде, вновь усвоив себе титул «епископ Нарвский».

2. Синод РПЦ 27 мая 2009 г., согласно прошению Таллинского митр. *Корнилиа (Якобса)* о назначении ему в помощь в управлении ЭПЦ викарного епископа, определил архим. *Лазарю (Гуркину)* быть епископом Нарвским. 21 июля того же года в Москве состоялась его архиерейская хиротония. 30 мая 2011 г. Синод РПЦ, удовлетворив прошение Таллинского митр. *Корнилиа* и Синода ЭПЦ, постановил возобновить Нарвскую епархию (см. ст. *Нарвская и Причудская епархия*). Ее правящим архиереем был назначен еп. *Лазарь*; Н. в. ЭПЦ прекратило существование.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 189. Д. 569.

Ист.: [Высочайше утвержденный доклад Св. Синода] // ЦВ. 1887. № 18. Ч. офиц. С. 75; Высочайшие повеления // Там же. 1895. № 36. Стб. 1131; Определения Св. Синода // Там же. Стб. 1133; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2009. № 7. С. 13; 2011. № 7. С. 6. Лит.: Наречение архим. Владимирова во епископа // ЦВ. 1887. № 19. Ч. неофиц. С. 335; Вступление преосв. Иоанна, еп. Нарвского, в должность ректора СПбДА // Там же. 1895. № 40. Стб. 1264–1265; Отъезд Св. Синода в Москву // Там же. 1896. № 19. Стб. 627; К увольнению еп. Антонина на покой // Петербургский листок. 1908. № 47, 17 февр. С. 6; Юбилейное празднество // Там же. № 176, 29 июня. С. 6; Проводы и отъезд преосв. Никандра, еп. Вятского и Слободского // Изв. по С.-Петербургской епархии. 1914. № 8. С. 7–10; *Венямин (Мурашевский)*, митр. Как и почему я сделался обновлением // ВСПРЦ. 1927. № 5/6. С. 14–16; Наречение и хиротония архим. Лазаря (Гуркина) во еп. Нарвского, викария Таллинской епархии // ЖМП. 2009. № 9. С. 58–62.

А. К. Галкин

**НАРЁЧНОЕ ПЁНИЕ** — см. в ст. *Истинноречие*.

**НАРКІСС** [греч. *Νάρκισσος*; лат. *Narcissus*] (I в.), ап. от 70 (пам. 31 окт. и 4 янв. в Соборе апостолов от 70; пам. визант. 31 окт. и 30 июня в Соборе всех апостолов), еп. Афинский. Имя Н. встречается в НЗ в Рим 16. 11, где ап. Павел приветствует «из домашних Наркисса тех, которые в Господе», т. е. христиан, принад-



Мученичество  
Стафия, Амплия, Урвана,  
Апеллия, Наркисса  
и др. апостолов от 70.  
Миниатюра  
из Минеология Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 141)

лежащих к домохозяйству Н., возможно как из рабов, так и из свободных. По форме это обращение напоминает приветствие к христианам из дома Аристовула в предыдущем стихе (Рим 16. 10). Тот факт, что к самому Н. не обращено приветствие апостола, рассматривается как свидетельство о том, что либо он ко времени написания Послания уже умер, либо не походил в Риме, либо, как полагали большинство исследователей, не был христианином (*Lampe*. 1992. P. 1022; *Fitzmyer*. Romans. N. Y., 1993. P. 741). В против-

ном случае к его имени должны были быть добавлены дефиниции, как в случаях с др. христианами (см.: Рим 16. 3–13). Возможность рабам основывать свою религ. общину и исповедовать отличную от их хоз-яев религию зафиксирована в эту эпоху (см., напр.: *Tac. Ann.* XIV 44). Имя Наркисс было распространено как среди вольноотпущенников, так и среди рабов (*CIL*. Vol. 6. N 9035; Vol. 15. N 7500). Из трудов античных историков известно о влиятельном и богатом вольноотпущеннике Н. при имп. Клавдии, занимавшем должность советника по имп. переписке (*Suet. Claud.* 28; ср.: *Juvenal. Satir.* 14. 329–331). В связи с этим ряд исследователей высказывали предположение о том, что Н. и этот чиновник при дворе императора одно и то же лицо. Вероятно, он стал жертвой в результате чисток прежней имп. администрации после восшествия на престол имп. Нерона в 54 г.; он мог быть казнен или покончил жизнь самоубийством (ср.: *Dio Cassius. Hist. Rom.* 64. 3; см., напр.: *Lightfoot J. B. Saint Paul's Epistle to the Philippians*. L., 1903. P. 175; *Dunn*. 1988. P. 896; *Osborne G. R. Romans*. Downers Grove, 2003. P. 409; *Jewett, Kotansky*. 2007. P. 967). Как полагали др. исследователи, представление о том, что Н. был вольноотпущенником, принадлежавшим к имп. семье, следует рас-

смаживать всего лишь как гипотезу, основанную не только на сходности

имен, но и на стремлении к поиску эффектных исторических курьезов (*Kasemann E. Commentary on Romans*. Grand Rapids, 1980. P. 399–400; *Lampe*. 1992. P. 1022).

В лат. версии апокрифа II в. по Р. Х. «Акты ап. Петра» (вероятно, переведенной с несохранившегося греч. оригинала), известной также под названием «Верчелльские деяния ап. Петра» (*Actus Vercellenses* — *CANT*, N 190. III; ркп. VII в., но считается, что отражает материал либо II в., либо IV–V вв. — *Baldwin M. C. Whose Acts of Peter?* Tübingen, 2005. P. 106,



170, 195–196), Н. представлен пресвитером (или старейшиной) и владельцем дома, где собиралась христ. община во главе с ап. Петром (Acta Petri. 1. 3; 2. 4, 6; 5. 13–14; 7. 19 — Gli Apocrifi del Nuovo Testamento / Ed. M. Erbetta. Torino, 1975. Vol. 3. P. 144, 145, 147, 152, 153, 156). Эти сведения из апокрифа совпадают со свидетельством из текста Амвросиаstra (IV в.), к-рый, комментируя Рим 16. 11, отмечал, что Н., «как говорят, в то время был пресвитером, о чем можно прочитать в других книгах... Этот пресвитер Наркисс исполнял служение странника (peregrinus), укрепляя верующих своими увещаниями» (*Ambrosiaster*. In Rom. 16. 11 // CSEL. 81. Ps. P. 483).

Н. представлен во всех визант. каталогах апостолов от 70: в списке V–VI вв., приписываемом свт. Епифанию Кипрскому, сказано, что Н., о к-ром говорится в Послании к Римлянам, стал епископом Афин (Vitaе prophetarum. P. 121); точно такая же информация содержится в каталоге, приписываемом Дорофею Тирскому (Ibid. P. 137), и в списке VII–VIII вв., приписываемом Ишолиту Римскому (Ibid. P. 169). Его имя упомянуто среди апостолов от 70 в упомянутом списке апостолов, переведенном с сир. языка на греческий не позднее VII в. (Ibid. P. 176). О Н. как о епископе Афин говорится в списке апостолов IX в., составителем которого считают Епифания Саламинского (Écrits apocryphes chrétiens / Ed. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 1997. Vol. 1. P. 478), в пространной редакции визант. хроники X в., приписываемой Симеону Лорофету (Vitaе prophetarum. P. 181), и в сирйском списке апостолов из рукописи Lond. add. 17193 (874 г.) (*Esbroeck M., van*. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. Vol. 34. P. 128). В источнике VI в. — «Пасхальной Хронике» — Н. также упомянут как апостол от 70 (Chron. Pasch. // PG. 92. Col. 521).

В Синаксаре К-польской церкви (архетип кон. X в.) Н. поминается под 30 июня в Соборе св. апостолов (SynCP. Col. 786). В некоторых визант. стишных синаксарях XIV–XV вв. память Н. без сказания обозначена вместе с памятью апостолов от 70 Стахия, Амплия, Урвана под 31 окт. (Paris. gr. 1582. Fol. 108v — 109 — SynCP. Col. 179–180; Codex Basileens. A. III. 16 — SynCP. Col. 183–184). Впосл. поминовение этих апостолов было внесено под 31 окт. в греч.

печатную Минсею (Венеция, 1592) и под 30 окт. вместе с ап. Аристовулом в Мишее, изданную в Риме (1888–1902 гг. — SynCP. Col. 183–184). В «Синаксаристе» прип. Никодима Святогорца под 31 окт. Н. вместе с апостолами от 70 Стахией, Амплием, Урваном, Апеллием и Аристовулом посвящено двустийное, в краткой заметке говорится, что Н. «был поставлен епископом Афин, научал истине Евангелия, претерпел различные страдания и таким образом через мученичество завершил путь своего служения» (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 460–461).

При переводе визант. синаксарей в нестишные славяно-рус. Прологи под 31 окт. вошла только память апостолов Стахия, Амплия, Урвана, но без Н. (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. С. 282), т. о. воспроизводятся сведения из *Василия II Минология* 1-й четв. XI в. (PG. 117. Col. 134–135). В стишные Прологи (XIV–XV вв.) память Н. включена вместе с теми же апостолами, но в сказании о его мученичестве, вероятно, пропущено сообщение о его проповеди (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2009. Т. 2: Месяц Октомври. С. 97). В синаксарных заметках все апостолы, кроме Н., представлены как ученики и спутники ап. Андрея, это привело к тому, что рус. исследователи кон. XIX — нач. XX в. ошибочно причислили и Н. к спутникам апостола (*Димитрий (Самбикин)*. 1907. С. 91).

Под этими датами установилась память Н. и в рус. богослужебной традиции (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 4, 339; Т. 3. С. 9). В ВМЧ под 31 окт. представлено сказание о Н. вместе с апостолами Стахией, Урваном и Амплием, но ничего не сказано о его епископстве, при этом приведены сведения из слав. стишных прологов о его мучении (ВМЧ. Окт., дни 19–31. Стб. 2060). В Житиях святых свт. Димитрия Ростовского память Н. вместе с памятью апостолов от 70 Стахией, Амплием, Урваном, Апеллием и Аристовулом отмечена под 31 окт. и сказано, что он «в Афинах... Христово проповедовал Евангелие» и что Н. и др. апостолы «после многих трудов и подвигов блаженные своя души в руки Господа предали» (Жития святых. М., 1764. Кн. 1. Л. 285). 4 янв., в праздник Собора апостолов от 70, о Н. сказано, что его упо-

минает ап. Павел в своем Послании (Там же. Кн. 2. Л. 265). Эта информация повторена в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского» под теми же датами (ЖСв. Янв. Кн. 1. С. 57; Окт. С. 637).

Память Н. как апостола от 70 и епископа Афин закреплена в совр. календаре РПЦ (Патриарший календарь. 2017. С. 21, 253) и в богослужебной Минее (Минсея (МП). Янв. Т. 5. Ч. 1. С. 110, 111, 134, 147) под теми же датами. Так, в тропаре канона на утрене он именуется «председателем у афинян и насадителем садов красных», освободившим благочестивые души «от лести» (Там же. Т. 2. Окт. С. 829). Представление о Н. как об апостоле от 70, епископе Афин и мученике отражено в исправленном издании «Нового Синаксариста» иером. Макария Симонопетрита, где говорится о том, что Н. «за проповедь истинной веры подвергся пыткам и удостоился славной мученической кончины» (Синаксарь / Авт.-сост. Макарий Симонопетровский. М., 2011. Т. 1: Сент.—окт. С. 880). В этом же статусе Н. представлен и в совр. календаре греческих Церквей (*Σαφρόνιας (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 31–32).

Память Н. вместе с другими апостолами от 70, как и в визант. традиции, представлена под 22 санхми (31 окт.) в арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) (PO. Vol. 15. Fasc. 3. P. 402).

Никаких следов почитания Н. в зап. традиции не зафиксировано, в 80-е гг. XVI в. кард. Цезарь Бароний внес на основании греч. минологиев его память в Римский Матриролог под 31 окт. как мученика вместе с апостолами Амплием и Урваном (MartRom. Comment. P. 486–487).

Лит.: *Димитрий (Самбикин)*, архиеп. Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 90–92; ActaSS. 1883. Oct. T. 13. P. 687–699; Caraffa F. Ampliato, Urbano e Narcisso // BiblSS. 1964. Vol. 1. Col. 1030–1031; Lampe P. Narcissus // ABD. 1992. Vol. 4. P. 1022; Dunn J. D. G. Romans 9–16. Dallas, 1988; Jewett R., Kotansky R. D. Romans: A Comment. Minneapolis, 2007.

А. Е. Петров

**НАРКИСС** [греч. Νάρκισσος] (II — 1-я четв. III в.), свт. (пам. 7 авг.; пам. зап. 29 окт.), еп. Иерусалимский. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» называет Н. 30-м епископом Иерусалима, а учитывая, что тот занимал кафедру



дважды, то также и 34-м. Н. был 15-м епископом после Марка, 1-го епископа Иерусалимского из язычников, когда в результате подавления восстания Бар-Кохбы в 135 г. Иерусалим был разрушен (*Euseb. Hist. eccl. V 12*). В «Хронике» Евсевий затрудняется в указании дат и продолжительности пребывания на кафедре ранних Иерусалимских епископов. Список преемников Марка от Максима II до Н. в период 2-го епископата размещен под 2199 г. Авраама и 4-м годом правления имп. Коммода (180–192) в арм. версии (*Euseb. Chron. P. 172–174*) и под 2201 г. Авраама и 6-м годом правления Коммода в лат. переводе блж. Иеронима (*Ibid. P. 175*). Однако, как уточняет Евсевий, достоверных сведений о хронологии епископского служения преемников Марка в его распоряжении не было. Визант. хронисты кон. VIII — нач. IX в., свт. Никифор I Константинопольский и Георгий Синкелл, указывают, что 1-й епископат Н. длился 4 года, а 2-й — 10 лет. Бывшие епископами Иерусалимскими во время удаления Н. *Дий, Германион и Гордиан*, согласно визант. хронистам, в общей сложности занимали кафедру 17 лет. Однако сведения Синкелла и свт. Никифора разнятся как между собой, так и с информацией Евсевия относительно имен епископов и последовательности, в к-рой те пребывали на кафедре. Кроме того, еп. Долихиан, который занимал кафедру в течение 12 лет, у Евсевия и свт. Никифора назван непосредственным предшественником Н. (*Niceph. Const. Chronogr. P. 124*), а у Синкелла оказался среди епископов, занимавших кафедру в период удаления Н., к-рый тем самым растягивается до 29 лет (*Georg. Sync. Chron. P. 435–436*). Впервые Н. как епископ упоминается у Синкелла под 180 г. Кончину Н. хронист относит ко времени правления Александра Севера (222–235), видимо опираясь на сведения Епифания Кипрского (*Ephr. Adv. haer. // PG. 42. Col. 61*). С учетом хронологической разногласности однозначно датировать епископаты Н. невозможно.

К 1-му епископату относится участие Н. в Соборе епископов Палестины и Финикии, посвященном вопросу о дне празднования Пасхи. Еп. (папа) Римский *Виктор I* выступил против вост. практики праздновать Пасху 14 нисана вне зависимости от того, на какой день недели прихо-

дится это число. Собор, на котором кроме Н. присутствовали еп. Кесарии Палестинской Феофил, еп. Тирский Кассий и еп. Птолемаидский Клар (*Euseb. Hist. eccl. V 25*), одобрил римскую и александрийскую практику праздновать Пасху только в воскресный день после 14 нисана. Евсевий утверждал, что на Соборе председательствовали Н. и еп. Феофил (*Ibid. V 23*).

Повествование Евсевия о Н. носит агиографический характер. Так, он включает в него рассказ о чудесном превращении воды в масло благодаря молитве Н. Согласно Евсевию, причиной удаления Н. с кафедры стала клевета. По его словам, обвинения были подкреплены ложными клятвами, а клеветников позже постигло божественное возмездие. Н., не желая вводить никого в смущение, оставил кафедру и удалился в пустыню (*Ibid. VI 9*). Впосл. Н. явился в город «словно воскресший» и по просьбе паствы вновь занял кафедру (*Ibid. VI 10*). Возвращение произошло еще при жизни еп. Гордиана; возможно, нек-рое время они управляли Церковью совместно. Так же поступил и сам Н., когда в глубокой старости привлек к управлению Иерусалимской Церковью еп. Александра. Последний уже был епископом некой церкви в Каппадокии, но, прибыв в Иерусалим как паломник, был вынужден остаться там, поскольку жителям города было явлено видение о том, что они встретят у ворот города своего епископа. Согласно Евсевию, совместное управление Иерусалимской Церковью продолжалось, когда Н. было 116 лет (*Ibid. VI 11*).

Несмотря на сказания о чудесах в сочинении Евсевия, древних следов почитания Н. на Востоке не зафиксировано. Впервые память Н. приводится в Мартирологе свт. Адона, архиеп. Вьеннского (IX в.), под 29 окт. Выбор этой даты не имеет объяснения. Адон дает краткий конспект сказаний о Н. из «Церковной истории» Евсевия в переводе Руфина Аквилейского. Также память Н. перешла в Мартиролог Узуарда, младшего современника Адона. Однако Узуард не стал воспроизводить сказание Адона, ограничившись ссылкой на источник и словами о том, что Н. прославился святостью, смиренностью и верой. Соответственно под 29 окт. память Н. вошла в Римский мартиролог кард. Цезаря Барония

(XVI в.) с ошибочным указанием, основанным на неверном прочтении Евсевия, что Н. скончался в возрасте 116 лет. В визант. Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память Н. без сказания приводится под 7 авг.

Память Н. имеется также в копт-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.). Н. фигурирует здесь под именем Баркиса, к-рое возникло из-за смешения сходных в араб. графике начальных букв имени. Сказание базируется на сообщении Евсевия, однако сильно видоизменено. В качестве отправной точки для времени жизни святого принята дата, указанная Епифанием Кипрским, — период правления Александра Севера, однако если у Епифания это дата кончины Н., то в синаксарном сказании — время начала его 1-го епископата. Удаление Н. с кафедры объясняется гонениями имп. Максимиана I Фракийца (235–238). Ничего не говорится о чудесах святого. Из 2 его преемников названы Дий и Гордиан. При последнем Н. вернулся в Иерусалим, и Гордиан уговаривал его вновь занять свою кафедру, но он отказался. Через год Гордиан скончался, и Н. принудили принять епископское служение. День памяти Н. в Коптской Церкви — 1 бармахата (25 февр.). В эфиоп. версии копт-араб. Синаксаря сохранены те же сказание и дата памяти — 1 магабита.

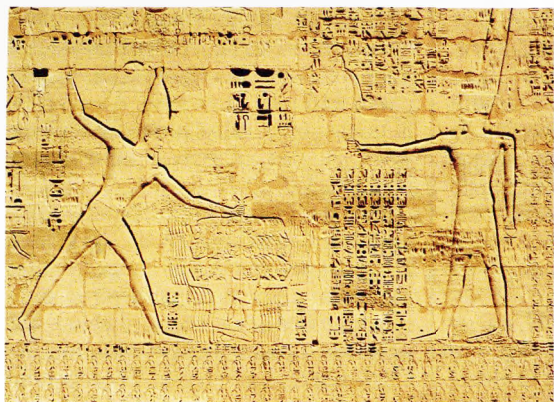
Ист.: ActaSS. Oct. T. 12. Brux., 1867. P. 782–790; *Niceph. Const. Chronogr.* P. 124–125; *SynCP. Col. 873–874*; *SynAlex. Vol. 4. P. 187–189*; *Budge E. A. W. The Book of the Saints of the Ethiopian Church. Camb., 1928. Vol. 3. P. 662–663*; *MartRom. Comment. P. 484*; *Dubois J. Le Martyrologe d'Usuard. Brux., 1965. P. 330. (SH; 40)*; *Georg. Sync. Chron. P. 433–442*.

Лит.: *Sauget J.-M. Narcisso, vescovo di Gerusalemme // BiblSS. Vol. 9. Col. 719–721*; *Sausser E. Narkissos von Jerusalem // BBKL. Bd. 22. Sp. 886*.

Д. В. Зайцев

**НАРОДЫ МОРЯ**, большие этнические группы, которые, согласно егип. источникам, в кон. XIII — нач. XII в. до Р. Х. перемещались по древнему Ближ. Востоку, опустошая города и страны, и в конце концов вторглись в Египет. Изучение данных событий важно для реконструкции исторического контекста процесса образования Др. Израиля (см. в статьях *Израиль Древний*). Термин «народы моря» (*peuples de la mer*) был введен египтологом Э. де Руже в работах 1855 и 1867 гг., а затем популяризирован его последователем Г. Масперо. В егип. текстах иногда





роятно, позднее наименование Кицуватны (царство позднебронзовой эры на юго-востоке Анатолии,

*Рамсес III,  
побеждающий врагов,  
и бог Амон.  
Рельеф храма Рамсеса III  
в Мединет-Абу близ Луксора.  
1200–1168 гг. до Р. Х.*

подчеркивалось близкое отношение к морю этих этнических групп, при этом использовались различные выражения, напр.: «люди из чужих приморских стран», «народы северных стран, расположенных на островах», «народы, что пришли из своей страны, лежащей на островах посреди моря». Изобретенный египтологами термин «народы моря» служит для объединения всех подобных выражений.

Главный исторический источник о Н. м. — надписи и рельефы на стенах мемориального комплекса фараона Рамсеса III (1184–1153 гг. до Р. Х.) в Мединет-Абу (Луксор, Египет). Важнейший исторический нарратив содержится в надписях, относящихся к 8-му году правления фараона. Во внутреннем дворе храма на 2-м пилоне есть следующий текст (Edgerton, Wilson. 1936. P. 53 [Pl. 46]; Breasted. 1906. Vol. 4. § 64; ANET, N 262): «Чужие народы вступили в сговор на своих островах. Все страны были вмиг сметены и рассеяны в сражениях, ни одна страна не устояла перед ними — ни Хатти, ни Коде, ни Киркемиш, ни Арцава, ни Аласия... их лагерь был разбит в одном месте, посреди Амурру. Местные жители были истреблены, а земля стала такой, как будто на ней никогда ничего еще не было. Они шли вперед, на Египет, а перед ними бежал огонь. В них союзе объединились пелесетяне, чеккеры, ишекелени, депьенцы, вешени. Они захватили страны до самого круга земного».

Н. м. представлены авторами текста как военная сила, к-рая продвигается по Вост. Средиземноморью с запада на юго-восток, оставляя за собой сожженные города и целые страны. В перечне уничтоженных политических образований — Хеттское царство, занимавшее центральную часть Сев. Анатолии. Коде — ве-

роятно, позднее наименование Кицуватны (царство позднебронзовой эры на юго-востоке Анатолии, Каркемиш — город-гос-во на р. Евфрат (на границе современных Турции и Сирии), игравший заметную роль в политической и военной истории древней Передней Азии. Арцава — наименование региона в Зап. Анатолии позднебронзовой эры; использовалось как термин для обозначения совокупности неск. стран и царств. В 1-й пол. XIV в. до Р. Х. страны Арцавы воевали с Хеттским царством, но в последние десятилетия того же века стали вассалами Хатти. Аласия — восточно-средиземноморское царство позднебронзовой эры, обычно отождествляется с о-вом Кипр или его частью.

Согласно этой надписи, войска Н. м. прошли через всю М. Азию, сокрушив некогда могучие державы. Затем они повернули на юг, в Левант, и остановились лагерем в Амурру. Амурру — страна позднебронзовой эры, расположенная между р. Оронт и центрально-левантийским побережьем (южнее Угарита и севернее Библа). После битвы при Кадеше (в 1274 г. до Р. Х.) Амурру стала хеттским вассалом и оставалась в этом положении до падения Хеттского царства. Т. о., войска Н. м. оказались непосредственно перед егип. территориями: *Фишикия* и *Ханаан*, находившиеся южнее Аммуру, — егип. владения.

Перед лицом этой угрозы египтяне, как сказано в надписях в Мединет-Абу (Edgerton, Wilson. 1936. P. 55–56 [Pl. 46]; ANET, N 262f; Strobel. 1976. S. 14), соорудили 2 линии обороны: на суше — в Джахи и на море — в русле реки (очевидно, Нила). Джахи — это регион на сиропалестинском побережье, где пролегла сев. граница Египта в XIII — нач. XII в. до Р. Х.

Далее в Мединет-Абу изображаются и описываются оба сражения, в к-рых египтяне одержали решитель-

ную победу. На рельефах, иллюстрирующих морской бой (Pl. 36–41), показаны микенские весельные галеры врага (некоторые из них перевернуты), а также повергнутые воины в головных уборах из перьев.

Участники сухопутного сражения против египтян прибыли со своими женами и детьми (Pl. 32–34); повозки с поклажей тащили упряжки быков. Очевидно, конечной целью этого «войска» было обосноваться на побережье Юж. Палестины или в еще более плодородных регионах Сев. Египта (Spalinger. 2005. P. 250).

Серия рельефов и надписей в Мединет-Абу, посвященных 8-му году правления Рамсеса III, завершается прославлением фараона, одержавшего победу над Н. м., что и является главным мотивом всего материала в этом мемориальном комплексе.

Дополнительные сведения об этих событиях можно получить из 2-го важного документа — Большого папируса Харриса (Breasted. 1906. Vol. 4. § 403; ANET, N 262; Strobel. 1976. P. 17 ff.; Woudhuizen. 2006. P. 52), содержащего «Завешание Рамсеса III», составленное его сыном и преемником Рамсесом IV. В нем говорится: «Я расширил все границы Египта, низверг тех, кто вторгнулся в них со своих земель. Поразил я деньщенив — людей с островов; чеккеров и пелесетян превратил в пепел. А шарданцы и вешени, эти люди моря, были обращены в ничто, разом взяты в плен и доставлены как добыча в Египет... Я расселил их в крепостях, названных моим именем. Воинов было великое множество — чуть ли не сотни тысяч. Я назначил им всем ежегодное содержание в виде одежды и зернового пайка из сокровищниц и амбаров».

В «Завешании...» излагается вся история царствования Рамсеса III. Оно является одним из 2 главных источников информации о нападении Н. м. на Египет в период царствования Рамсеса III. В приведенном тексте упоминаются 5 Н. м., однако вместо ишекелени, ожидаемых, согласно списку из Мединет-Абу, здесь говорится о шарданцах. Правда, в надписях к рельефам в Мединет-Абу, на к-рых изображены плененные вожди вражеских народов, указаны среди прочих «шарданцы, люди моря», и «терещи, люди моря». Кроме того, шарданцы (вместе с пелесетянами и терешами) участвуют в 1-й ливийской войне в 5-й год цар-



ствования Рамсеса III (М. Н. I, Pl. 17, 19, 24) и во 2-й ливийской войне в 11-й год его царствования (М. Н. II, Pl. 62, 72) — в обоих случаях в качестве союзников Египта.

Т. о., можно предполагать, что некоторые этнические группы участвовали во мн. войнах, затрагивающих Египет, причем то на стороне Египта, то на стороне его противников, что подтверждается егип. надписями. Примером служат шарданцы, к-рые служили наемниками и у хеттов, и у ливийцев, и у египтян. Вместе с тем в такой грандиозной литературно-исторической композиции, какая была создана в Мединет-Абу, авторы рельефов и текстов, вероятно, до известной степени свободно расставляли фигурки воинов (по крайней мере в некоторых эпизодах), исходя из некоего фиксированного списка. Главную часть этого списка как раз и составляют 9 Н. м., выделенных египтологами кон. XIX — нач. XX в.

Кроме группы из 5 «народов-заговорщиков» из списка Рамсеса III к этому списку традиционно причисляют еще 4 народа, фигурирующих в Большой надписи фараона Мернептаха (1213–1203 гг. до Р. X.) на стене главного храма в Карнаке. Надпись относится к 5-му году правления Мернептаха и посвящена победе над ливийцами, пытавшимися вторгнуться в зап. часть Дельты. В операцию против Египта ливийский князь привлек в качестве наемников (или союзников) иностранных воинов (*Breasted*. 1906. Vol. 3. § 574, 579, 588; *Manassa*. 2003. P. 23 ff.; *Woudhuizen*. 2006. P. 43): «В 5-й год, во второй месяц сезона жатвы пришли и сказали Его Величеству: «Презренный вождь врагов-ливийцев Мерей, сын Дедая, напал на страну Чехену со своими лучниками... отрядами шарданцев, шекеleshей, эквешей, луккийцев и терешей, составленными из лучших пехотинцев своих стран и лучших воинов с тяжелым оружием. Он взял с собой жену и детей... И достиг западной границы на полях Перире»».

Т. к. шекеleshи уже встречались в списке «народов-заговорщиков» в надписи из Мединет-Абу, то карнакская надпись добавляет только 4 новые этнические группы. Из них, как можно установить по надписям и рельефам в Мединет-Абу, в сражениях 8-го года царствования Рамсеса III не участвуют только эквешы и луккийцы.

Так или иначе, существует 2 списка народов, относящихся к событиям, случившимся в разное время (с интервалом примерно в 30 лет): список Мернептаха (сражение с ливийцами и их союзниками к западу от Дельты, 1209/08 г. до Р. X.) и список Рамсеса III (морское и сухопутное сражения с коалицией Н. м. на сев. границе Египта, 1177 г. до Р. X.). Попытались связать эти события между собой египтологи XIX и XX вв., рассматривая битву с ливийцами при Мернептахе как 1-ю волну Н. м., за к-рой последовала 2-я, более мощная, при Рамсесе III. Однако в совр. научной литературе оба события нередко предлагается разделять. Если 1-е — это обычный локальный конфликт, то 2-е порождено кризисом, разразившимся в Вост. Средиземноморье в конце бронзового — начале железного века. Вторжение Н. м. в страны, перечисленные в процитированном выше историческом нарративе из Мединет-Абу, не было простой военной операцией: оно включало перемещение больших масс людей, искавших новые места для поселения. Предположительно речь идет о миграции населения, проживавшего в Зап. Эгеиде и вытесненного оттуда после крушения микенской дворцовой системы.

Версия самого события столкновения коалиции Н. м. и егип. войск, представленная на стенах мемориального комплекса в Мединет-Абу, вызывает вопросы у историков (*Redford*. 2000. P. 11). Существуют серьезные сомнения относительно характера, масштаба и длительности военных действий, развиваемых Н. м. Предположение егип. писца, что эти народы участвовали в согласованной военной операции, не основано на фактах. Более вероятно, что Н. м. состояли из больших независимых групп, к-рые время от времени объединялись в своих странствиях, а иногда создавали совместные вооруженные образования для рейдов на прибрежные города или более масштабных военных мероприятий (*Bryce*. 2009. P. 627). Нек-рые ученые предполагают, что изображение Н. м. египтянами как объединенного, хорошо организованного противника — это «исправление» действительности с целью пропаганды. Так, Б. Чифола (*Cifola*. 1988) считает, что рассказ о столкновении Рамсеса III с врагами и блистательной победе

над ними — не более чем «нарративное уплотнение длительного процесса, состоящего из разрозненных нападений и отступлений, из многочисленных попыток штурмовать границы Египта и прорываться сквозь них», преобразование всего этого в единственную грандиозную битву; такого рода «уплотнение» использовалось с апологетической целью. В любом случае Н. м. (несмотря на обвинение, к-рое содержится в надписях в Мединет-Абу) определенно не несут ответственности за разрушение ближневост. центров цивилизации в конце бронзово-й эры, скорее их следует считать жертвами этого краха. «Они не вторгались в ближневосточный мир как пришельцы, а сами принадлежали этому миру; перемещаться в другие места их заставила масштабная разруха — какова бы ни была ее причина: засуха, голод, землетрясение, общий «системный кризис» или сочетание нескольких из этих факторов» (*Ibid*. P. 628).

Хотя трудно сказать что-то достаточно определенное о происхождении тех или иных групп из Н. м., широко признано, что они пришли из Эгейского региона и Анатолии. Археологические находки подтверждают, что исход этих групп из родных мест был связан с катастрофическими событиями в Микенском мире на рубеже XIII и XII вв. до Р. X. (*Killebrew, Lehman*. 2013. P. 8). Т. о., события, отображенные в мемориальном комплексе Мединет-Абу, происходили на фоне начавшегося процесса миграции западно-средиземноморских групп населения на восток. Миграция, как сегодня считается, длилась примерно до 1130 г. до Р. X. (*Finkelstein*. 2000. P. 165; *Cline*. 2014. P. 158). Процесс миграции несомненно стоит в ряду наиболее значительных и определяющих эпизодов истории Вост. Средиземноморья: данное событие обозначило конец бронзово-й эры и начало железного века.

В перечне 9 Н. м., созданном египтологами путем объединения «списка Рамсеса III» и «списка Мернептаха», общее для этих народов только их островное или приморское происхождение. Кратко об этих этнических группах можно сказать очень немного. В квадратных скобках дается транслитерация егип. слова (см., напр., *Woudhuizen*. 2006. P. 36). Поскольку в егип. системе письма



гласные, как правило, не обозначаются, здесь приводятся в некоторых случаях варианты произношения имен, условно принятые в разных ученых сообществах.

В 1-ю часть включаются Н. м. из «списка Рамсеса III». Эти народы даже егип. источники связывают с кризисными явлениями XII в. до Р. Х. в странах Средиземноморья.

**Пелесетяне** [prwst]. Если говорить о судьбе Н. м. после поражения в битве с египтянами, единственный народ, про к-рый можно утверждать что-то определенное, — это пелесетяне. На рельефах в Мединет-Абу пелесетяне изображены среди пленников; они носили юбки, украшенные кисточками, и оперенные головные уборы (однако такая интерпретация не бесспорна: Ясур-Ландау (*Yasur-Landau*, 2010), напр., считает, что венец из перьев — характерная особенность воинов из различных мест Эгеиды). В XII в. до Р. Х. эта этническая группа расселилась на прибрежной равнине на юге Леванта, позднее в ветхозаветном предании этот народ стал известен как *филистимляне* [др.-евр. *pālīštīm*]. О родине пелесетян-филистимлян сведения отсутствуют. Общепринятое мнение об их происхождении из Эгеиды основано на большом числе общих элементов материальной культуры у филистимлян и народов этого региона. В некоторых ветхозаветных текстах (Ам 9. 7; Иер 47. 4) утверждается, что филистимляне прибыли в Ханаан с Кафтора (т. е. с о-ва Крит).

Если судить по ветхозаветной традиции, филистимляне обрели свой новый дом в прибрежной Палестине примерно в то самое время, когда израильтяне заняли холмистую местность восточнее. Узловые точки филистимской цивилизации образуют 5 важнейших городов, т. н. филистимское Пятиградие: *Ашдод*, Ашкелон, *Екрон*, *Газа*, Геф. В ВЗ упоминается ряд более мелких населенных пунктов, в частности Явне, Тимна и Циклаг.

Определенный тип расписной керамики, производный от декоративного стиля микенских керамических изделий позднелладского периода ЛНПС (1190–1060), был одной из отличительных особенностей филистимской материальной культуры. В то же время в ряде форм керамических изделий, созданных филистимскими гончарами, в некоторых элементах стиля, в дизайне

росписи заметно местное, левантийское влияние. Репертуар филистимских керамических изделий, очевидно, повторяет традиции Кипра и Египта. В филистимской культовой практике имеется ряд несомненно эгейских элементов: фигурки сидящей богини, ямы для погребального ритуала, скамьи для приношений, помещения для очага. Др. особенность филистимской культуры, указывающая на ее эгейское происхождение, — это использование высеченных в скале камерных могил, подобных могилам, найденным в Микенах.

Очевидное экономическое преуспевание филистимлян на рубеже II и I тыс. до Р. Х. и в нач. I тыс. до Р. Х. проистекало гл. обр. из успешной коммерческой деятельности, основанной на развитых и обширных торговых связях. Археологические находки в ряде филистимских поселений свидетельствуют о высоком мастерстве в области архитектуры и строительства, инженерного дела и ремесел среди жителей Филистии. Хотя филистимское общество было урбанистически ориентированным, его экономика поддерживалась процветающим сельским хозяйством, чему способствовало расположение страны на плодородной равнине.

Страна филистимлян (которые, по-видимому, постепенно перешли на язык местного семитоязычного населения) просуществовала 6 столетий с момента заселения данной территории. Причиной ее гибели стало военное вторжение нововавилонской империи. В ходе военной кампании *Навуходоносора II* в 604–593 гг. был разрушен ряд филистимских городов, а население подверглось массовой депортации.

**Чекеры** [tʃkʒr]. Высказывалась т. зр., что родина чекеров находится в Троаде. Предположение основано на гипотетической связи между названием группы и Тевком, предком, согласно древнегреч. лит. традиции, народа Троады, т. е. тевкров. Однако мн. ученые эту т. зр. сегодня отвергают. После поражения Н. м. армией Рамсеса III чекеры, по-видимому, поселились на палестинском побережье, неподалеку от *Дора* (в 21 км к югу от совр. Хайфы). Об этом можно узнать из егип. лит. источников. В повести нач. XI в. до Р. Х. («Путешествие Унуамона») морской торговец по имени Унуамон навлекает на себя гнев Бедера, князя чекеров, правителя Дора, во вре-

мя торговой экспедиции по сиропалестинскому побережью. Корабли чекеров преследуют его до города-гавани Библа, но библский правитель не разрешает чекерам арестовать его.

То, что чекеры поселились в прибрежной долине Кармила, в Доре, подтверждает и «Ономастикон Аменмопа» (AEO. Vol. 1. P. 199–200), к-рый датируется ок. 1100 г. до Р. Х.

**Шекелешу** [ʃʒkrʃʒ] впервые упоминаются среди союзников (или наемников) ливийских племен, атаковавших егип. дельту во времена фараона Мернептаха. Впосл. они появились в списке Н. м., к-рые, согласно надписи на стенах храма Рамсеса III в Мединет-Абу, обвиняются в разрушении мн. центров цивилизации бронзового века в Анатолии и Сирии и в последующем нападении на Египет.

С большой степенью вероятности шекелешей можно отождествить с «народом *šikalaiu*, который живет на кораблях», как сообщается в письме хеттского царя угаритскому царю, скорее всего Аммурапи (RS 34.129; см.: *Woudhuizen*, 2006. P. 47–48).

Как и у др. Н. м., история шекелешей после безуспешного нападения на Египет неизвестна. Возможно, некоторые из них продвинулись в зап. направлении, сначала создав поселение в Юж. Италии, а затем в Сицилии. Греч. колонисты, прибывшие на Сицилию в VIII в. до Р. Х., встречали на юго-востоке острова людей, называвших себя сикелами. От них произошло название о-ва Сицилия. Вполне возможно, хотя и недоказуемо, что предки сикелов были представителями народа шекелеш.

**Денъенцы** (данунитяне) [dʒiniw(n)]. Наименование этой этнической группы из списка Н. м. в Мединет-Абу (егип. *dnyn*) дает повод для дискуссии о ее происхождении. Выдвигались предположения о наличии связи между этнонимом «денъенцы» и одной из следующих исторических реалий: потомками микенских греков, называемых данайцами; библейским племенем *Дан*; страной Дануна, упоминаемой в *амарнских письмах* сер. XIV в. до Р. Х. (EA 151:50) и скорее всего расположенной в Ханаане; страной Адана, находившейся в регионе, к-рый в греко-рим. период назывался *Киликией*.

В гомеровском эпосе микенские греки называются ахейцами или данайцами (данаями). Египтяне для



обозначения микенских греков взяли за основу 2-й этноним —  $\delta\alpha\nu\alpha\iota\omicron\iota$  и произвели от него егип. вариант слова — *tanaya* или *tanayu*; это слово впервые было засвидетельствовано в летописях Тутмоса III (1479–1425 или 1490–1436 гг. до Р. Х.). Позднее оно встречается в надписи на цоколе статуи Аменхотепа III (1390–1352 или 1402–1365 гг. до Р. Х.) в Ком-эль-Хеттане (Фивы) в прямой связи со списком топонимов материковой Греции (Микены, Фивы, Месения, Навплион и т. д.) (Astour, 1966; Edel, Görg, 2005). Мп. египтологи (напр., Helck, 1971) не сомневаются в том, что егип. *tny* означает «данаи». Но лишь некоторые из них считают, что деньенцы [*dny(n)*] из надписи Рамсеса III в Мединет-Абу — это модифицированная форма *tny* с тем же значением «данаи» (Woudhuizen, 2006. Р. 77–79).

Последняя т. зр. подвергалась серьезной критике (Adams, Cohen, 2013. Р. 658. Not. 11). Егип. слово *dny(n)*, обозначающее этническую группу деньенцев (данунитян), в нормированной записи имеет вид: *d3-in-iw-n3*. Это слово производится как «дануна» или «деньен». А слово *tny* на цоколе статуи Аменхотепа III в Ком-эль-Хеттане записывается как *tj-n3-u-w*. Расхождение в транслитерации слов не объясняется возможным изменением орфографии за 200 лет, разделяющие эти 2 надписи. Наиболее вероятный вывод: *dny(n)* и *tny* относятся к разным народам, деньенцы (данунитяне) тиконим образом не связаны с данайцами.

К.-л. оснований рассматривать связь между деньенцами и израильским племенем Дан, насколько известно, не существует.

Ханаанский вариант сомнителен по географическим причинам.

Связь деньенцев с Киликией весьма вероятна. После крушения Хеттской империи район Аданы был колонизирован множеством греч. поселенцев. Этот исторический факт засвидетельствован найденной в дер. Чипекёй (в 30 км от Каратепе) царской надписью (лувийско-финикийская билингва коп. VIII в. до Р. Х.) (Teköglü, Lemaire, 2000). В лувийской части надписи страна Адана называется *hiybwa*. Это слово — лувийский эквивалент хеттского *ahhiyawa* (Ахся, Ахайя). То же самое имя страны Аданы, т. е. Хийява, подтверждает новая находка в Арсузе (почти идентичные надписи на лувийском

языке на 2 стелах с изображением бога грозы) (Dinçol et al. 2015). Однако в финикийской части билингвы из Чипекёя (а равным образом билингвы из Каратепе: КАІ. Р. 26; CS. Vol. 3. Р. 148–150) жители Аданы (= Хийявы) называются данунитянами (*dnnym*). (См. также Killebrew, Lehman, 2013. Р. 14.)

**О вешешах** [w3š3š3] почти ничего не известно. В Большом папирусе Харриса говорится о том, что они были взяты в плен (как и шарданцы) и доставлены в Египет, а также о том, что они были расселены в Египте и поставлены на довольствие в виде еды и одежды.

Далее, во 2-й части, приводятся этнонимы из списка Мернептаха, кроме пскеленцев, к-рые уже фигурировали в списке Рамсеса III. Шарданцы и терешы, впрочем, встречаются также в надписях из Мединет-Абу и в качестве как врагов (но не в главном списке), так и союзников египтян.

**Шарданцы** [š3rdn]. На егип. рельефах шарданские воины изображаются в рогатых шлемах (между рогами находится штырек с диском). Одеты они в короткие юбки, в руках держат круглый щит и копье или меч. В XIV в. до Р. Х. шарданцы присутствовали в Библие. Имеются свидетельства об их регулярных нападениях с моря на егип. побережье во время правления Аменхотепа III и Рамсеса II (1279–1213 или 1300/1290–1224 гг. до Р. Х.). Внос. нек-рые из них поселились на побережье как мирные жители; многие из этих жителей вступили в войско фараона. Шарданские воины участвовали на стороне Египта в битве при Кадеше в 1274 г. до Р. Х. (Gardiner, 1960. Р. 7). Во время правления Мернептаха, сына Рамсеса II, шарданцы вновь появились как противники Египта: они в союзе с ливийцами и вместе с др. этническими группами атаковали егип. дельту (Breasted, 1906. Vol. 3. § 579). При этом др. воины-шарданцы воевали на стороне Мернептаха; вероятно, это были потомки еще тех шарданцев, которые поселились в Египте при Рамсесе II. Во время наземных и морских перемещений Н. м. в 8-й год царствования Рамсеса III (1177) шарданские войска сражались в Сирии как вспомогательные на стороне Египта. Возможно, они были наемниками. Но известно, что в этот период множество шарданских семей все еще про-

живали в Египте. Поэтому более вероятно, что шарданцы в егип. войске были не наемниками, а подданными фараона. В Большом папирусе Харриса Рамсес III называет шарданцев среди Н. м., к-рых он победил, он говорит об их последующих депортации и расселении в Египте. В последние 2 столетия позднебронзовой эры наблюдается рассеяние шарданцев: некоторые из них селились в др. странах, приобретая новое подданство и новых союзников; это объясняет кажущееся противоречие: воины-шарданцы сражаются то на стороне Египта, то против него.

Как и в случае с др. Н. м., участь шарданцев в последующую за победой Египта эпоху неизвестна. Те, кто до того момента поселились в Египте, вероятно, там и оставались до конца бронзовой эры. Однако можно предполагать, что в ходе расселения по миру Н. м. после их неудачного вторжения в Египет отдельные группы шарданцев сначала осели на Кипре, а затем продолжали двигаться на запад и, возможно, поселились на о-ве Сардиния. Название острова впервые встречается в источниках IX в. до Р. Х. и в принципе могло восходить к народу шарданцев позднебронзовой эпохи. Однако данное предположение до наст. времени остается неподтвержденным.

**Эквешы** (акайваши) [iq3w3š3]. Эта этническая группа позднебронзовой эры упоминается в надписи фараона Мернептаха на вост. стене карнакского храма в списке групп, привлеченных ливийцами для нападения на Египет (Breasted, 1906. Vol. 3. § 579). Название этой группы встречается также в надписи того же времени на стеле из Атрибиса («эквени из морских стран») в списке групп (пскелешы, терешы, шарданцы), взятых в плен Мернептахом в ливийской кампании (Ibid. § 601). Они, вероятно, сформировали самый крупный контингент из всех союзников ливийского вождя Меря при его неудачном вторжении в Египет. Ни в каких др. егип. документах эквешы не встречаются. Возможно, наименование «эквешы» («акайваши») является вариантом воспроизведения египтянами греч. слова  $\alpha\chi\alpha\iota\omicron\iota$  «ахейцы», к-рое наряду с  $\delta\alpha\nu\alpha\iota\omicron\iota$  обозначает у Гомера микенских греков, происходящих из материковой Греции, Крита или Кикладских островов бронзовой эры. Весьма вероятно, что это егип. слово связано с этнонимом



«аххийява» (*ahhiyawa*), к-рый часто встречается в хеттских текстах (*Beckman et al.* 2011). Хеттские тексты свидетельствуют о присутствии народа аххийявы в Зап. Анатолии с кон. XIV до кон. XIII в. до Р. Х. (сегодня большинство ученых соотносят этноним «аххийява» с микенскими греками — см.: *Bryce.* 1989). Если эквешы — всего лишь егип. обозначение термина «аххийява», то этот народ может быть выходцем из ахейских/микенских поселений на юж. и зап. побережье Анатолии и прилегающих к нему островах.

**Луккийцы** [*rkw*]. Название данной этнической группы (или групп) принадлежит жителям Зап. Анатолии, носителям лувийского языка; это название засвидетельствовано в ряде письменных источников позднебронзовой эры. Чаще всего луккийцы упоминаются в хеттских текстах и лишь изредка — в егип. надписях. В отличие от многих др. анатолийских народов позднебронзовой эры луккийцы, по-видимому, не имели явно выраженной политической организации. Ничего не известно ни о луккийских царях, ни об их гос-ве, ни о вассальных договорах между луккийцами и хеттским царем. Иными словами, термин «Лукка» употреблялся по отношению не к гос-ву с четко определенной политической организацией, а скорее к конгломерату независимых общин, этнически близких и проживающих внутри определенной географической области (*Bryce.* 2003. Р. 44). Хотя несомненно существовала базовая территория Лукки, в своем роде «родная земля», отдельные части ее населения были широко рассеяны по Юж. и Зап. Анатолии и подчас проживали временно или постоянно в странах с формальной политической организацией.

Из хеттских документов известно, что с того времени, как хеттская власть распространилась на гос-ва Арцавы, луккийцы стали подданными хеттского царя, по крайней мере номинально. Однако изучение тех же документов позволяет предположить, что эти подданные были плохо управляемы и часто проявляли враждебность по отношению к Хатти (Молитвы Мурсили II во время чумы: ANET. N 396; *Singer.* 2002. Р. 52–53). Луккийцы, по-видимому, считались хорошими мореходами, они принимали участие в рискованных морских операциях против при-

брежных городов Вост. Средиземноморья (на них жалуются Эхнатону царь Аласии: ЕА. 38) — ясное указание на то, что территория, к-рую они занимали или с к-рой проводили свои операции, включает береговую линию. Луккийцы упоминаются в надписях Рамсеса II о битве при Кадеше среди стран-союзников Хатти против Египта. Они также указаны в егип. надписи в списке этнических групп, к-рые участвовали в нападении на Египет во время правления фараона Мернептаха (*Breasted.* 1906. Vol. 3. § 579). В нач. XII в. до Р. Х. последний царь *Ugarita*, Аммурапи, сообщал в письме (RS 20. 238) царю Аласии о том, что он беззащитен перед врагом, т. к. «все его корабли находятся в стране Лукка» (*Woudhuizen.* 2006. Р. 49). Можно заключить, что термины «Лукка» или «страна Лукка» обозначают область, к-рая, беря начало от зап. края Памфилии, охватывала Ликаонию, Писидию и Ликию (более поздние, классические наименования).

**Терешы** (турши) [*twrš*]. Не исключено, что эта группа — западно-анатолийского происхождения. Первый раз терешы упоминаются как союзники лувийцев, штурмовавших егип. Дельту в правление фараона Мернептаха, о чем сообщает надпись на вост. стене храма Мернептаха в Карнаке (*Breasted.* III § 579). Они могли находиться среди захватчиков, напавших на побережье Египта при Рамсесе III, поскольку в Мединет-Абу есть изображение вождя терешей среди пленных врагов. Терешы не перечисляются среди вторгшихся группы в надписях, сопровождающих рельефы, но в надписи на стеле в Дейр-эль-Медине Рамсес III сообщает, что терешы были одной из чужестранных групп, приплывших «из середины моря» (*Adams, Cohen.* 2013. Р. 655). Сходство названия «тереш» со словом Таруиса, к-рое встречается в хеттских текстах как название страны или города в области Троады, позволяет предполагать, что эта группа происходит из Сев.-Зап. Анатолии. Рассматривается и альтернативная гипотеза: терешы связаны с тирсенами или тирренийцами, которые, согласно Геродоту (*Herod.* Hist. I 94), мигрировали из Лидии в центральную область Зап. Анатолии, а оттуда переселились на запад Италии, где они якобы стали основателями новой этрусской цивилизации. Вполне возможно, что это

предание отражает одно из предполагаемых передвижений на запад неск. групп из Н. м. после неудачного нападения на Египет при Рамсесе III. Однако большинство ученых считают, что этруски были автохтонной группой населения Италии.

Ист.: *Breasted J. H.* Ancient Records of Egypt: Hist. Doc. from the Earliest Times to the Persian Conquest / Coll. ed., and transl. with comment. J. H. Breasted. Chicago, 1906. Vol. 3–4; *Edgerton W. F., Wilson J. A.* Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu. Chicago, 1936; *Gardiner A. H.* The Kadesh Inscriptions of Ramesses II. Oxf., 1960; *Tekoglu R., Lemaire A.* La bilingue royale louvite-phénicienne de Çincköy // CRAI. 2000. Vol. 144. N 3. P. 961–1007; *Singer I.* Hittite Prayers. Leiden, 2002; *Manassa C.* The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the 13<sup>th</sup> Cent. BC. New Haven, 2003; *Beckman G. M., Bryce T., Cline E. H.* The Ahhiyawa Texts. Atlanta, 2011; Two New Inscribed Storm-God Stelae from Arsuz (Skenderun): ARSUZ 1 and 2 // AnatSt. 2015. Vol. 65. P. 59–77. Лит.: *Rougé E., de.* Notice de quelques textes hiéroglyphiques récemment / Publ. M. Greene. P., 1855; *idem.* Extraits d'un mémoire sur les attaques dirigées contre l'Égypte par les peuples de la Méditerranée vers le quatorzième siècle avant notre ère. P., 1867; *Astour M. C.* Aegean Place-Names in an Egyptian Inscription // AJA. 1966. Vol. 70. N 4. P. 313–317; *Barnett R. D.* The Sea Peoples // The Cambridge Ancient History. Camb., 1975<sup>3</sup>. Vol. 2. Pt 2: History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B. C. / Ed. I. E. S. Edwards et al. P. 359–378, 968–971; *Strobel A.* Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm: Ein Forschungsüberblick mit Folgerungen zur bibl. Exodusthematik. B., 1976; *Sandars N. K.* The Sea Peoples: Warriors of the Ancient Mediterranean, 1250–1150 BC. L., 1985; *Cifola B.* Ramses III and the Sea Peoples: A Structural Analysis of the Medinet Habu Inscriptions // Orientalia. N. S. R., 1988. Vol. 57. N 3. P. 275–306; *Bryce T. R.* Ahhiyawans and Mycenaeans — An Anatolian Viewpoint // Oxford J. of Archaeology. 1989. Vol. 8. N 3. P. 297–310; *idem.* History // The Luwians / Ed. H. C. Melchert. Leiden, 2003. P. 27–127; *idem.* Sea Peoples // The Routledge Handbook of the Peoples and Places of Ancient Western Asia: From the Early Bronze Age to the Fall of the Persian Empire. L.; N. Y., 2009. P. 626–628; *Redford D. B.* Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times. Princeton, 1992; *idem.* Egypt and Western Asia in the Late New Kingdom: An Overview // The Sea Peoples and their World: A Reassessment / Ed. E. D. Oren. Phil., 2000. P. 1–20; *Singer I.* Sea Peoples // ABD. 1992. Vol. 5. P. 1059–1061; *idem.* The Philistines in the Bible: A Short Rejoinder to a New Perspective // The Philistines and Other «Sea Peoples» in Text and Archaeology / Ed. A. E. Killebrew, G. Lehmann. Atlanta, 2013. P. 19–27; *Drewes R.* The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B. C. Princeton, 1993; *idem.* Medinet Habu: Oxcarts, Ships, and Migration Theories // JNES. 2000. Vol. 59. N 3. P. 161–190; *Dothan T.* The «Sea Peoples» and the Philistines of Ancient Palestine // Civilizations of the Ancient Near East / Ed. J. M. Sasson. N. Y., 1995. Vol. 2. P. 1267–1279; *Гудин Л. А., Цымбурский В. Л.* Гомер и история Вост. Средиземноморья. М.



1996; *Silberman N. A.* The Sea Peoples, the Victorians, and Us: Modern Social Ideological and Changing Archaeological Interpretations of the Late Bronze Age Collapse // *Mediterranean Peoples in Transition, 13<sup>th</sup> to Early 10<sup>th</sup> Cent. B. C. E.* / Ed. S. Gitin, A. Mazar, E. Stern. Jerus., 1998. P. 268–275; *Finkelstein I.* The Philistine Settlements: When, Where and How Many? // *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment* / Ed. E. D. Oren. Phil., 2000. P. 159–180; *idem.* The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective // *JSOT*. 2002. Vol. 27. N 2. P. 131–167; *idem.* Is the Philistine Paradigm Still Viable? // *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium B.C.*: III. Proc. of the SCIEEM 2000 – 2<sup>nd</sup> Euro Conference, Vienna, 28<sup>th</sup> of May – 1<sup>st</sup> of June 2003 / Ed. M. Bietak, E. Czerny. Vienna, 2007. P. 517–523; *O'Connor D.* The Sea Peoples and the Egyptian Sources // *The Sea Peoples and their World: A Reassessment* / Ed. E. D. Oren. Phil., 2000. P. 85–102; *Vagnetti L.* Western Mediterranean Overview: Peninsular Italy, Sicily and Sardinia at the Time of the Sea Peoples // *Ibid.* P. 305–326; *Wachsmann S.* To the Sea of the Philistines // *Ibid.* P. 103–144; *Leahy A.* Sea Peoples // *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* / Ed. D. B. Redford. Oxf., 2001. Vol. 3. P. 257–260; *Edel E., Görg M.* Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis III. Wiesbaden, 2005; *Finkelberg M.* Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition. Camb., 2005; *Spalinger A. J.* War in Ancient Egypt: The New Kingdom. Malden, 2005. P. 235–263; *Woudhuizen F. C.* The Ethnicity of the Sea Peoples: Diss. Rotterdam, 2006; *Roberts R. G.* Identity, Choice, and the Year 8 Reliefs of Ramesses III at Medinet Habu // *Forces of Transformation the End of the Bronze Age in the Mediterranean: Proc. of an intern. symp. held at St. John's College, Univ. of Oxford 25–26<sup>th</sup> March 2006* / Ed. C. Bachhuber, R. G. Roberts. Oxf., 2009. P. 60–68; *Dickinson O.* The Collapse at the End of the Bronze Age // *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean ca. 3000 – 1000 BC* / Ed. E. H. Cline. Oxf., 2010. P. 483–490; *Yasur-Landau A.* The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age. Camb., 2010; *idem.* Chariots, Spears and Wagons: Anatolian and Aegean Elements in the Medinet Habu Land Battle Relief // *The Ancient Near East in the 12<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Centuries BCE: Culture and History. Proc. of the Intern. Conf. Held at the Univ. of Haifa, 2–5 May, 2010* / Ed. G. Galil. Münster, 2012. P. 549–567; *Cline E. H., O'Connor D.* The Sea Peoples // *Ramesses III: the life and times of Egypt's last hero* / Ed. E. H. Cline, D. O'Connor. Ann Arbor, 2012. P. 180–208; *Сафронов А. В.* Новые данные о миграциях «народов моря» // *Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер.: История и полит. науки.* М., 2012. № 5. С. 39–45; *он же.* Где следует локализовать сухопутную битву Рамсеса III с «народом моря» // Там же. 2017. № 1. С. 33–40; *Adams M. J., Cohen M. E.* The «Sea Peoples» in Primary Sources // *The Philistines and Other «Sea Peoples» in Text and Archaeology* / Ed. A. E. Killebrew, G. Lehmann. Atlanta, 2013. P. 645–664; *Emanuel J. P.* Šrdn from the Sea: The Arrival, Integration and Acculturation of a Sea People // *J. of Ancient Egyptian Interconnections.* Tucson, 2013. Vol. 5. N. 1. P. 14–27; *Hitchcock L. A., Maeir A. M.* Beyond Creolization and Hybridity: Entangled and Transcultural Identities in Philistia // *Archaeol. Review from Cambridge.* Camb., 2013. Vol. 28. N 1. P. 51–74; *Killebrew A. E., Lehman G.* Intro-

duction: The World of the Philistines and Other «Sea Peoples» // *The Philistines and Other «Sea Peoples» in Text and Archaeology.* 2013. P. 1–17; *Maeir A. M., Hitchcock L. A., Kolska Horwitz L.* On the Constitution and Transformation of Philistine Identity // *Oxford J. of Archaeology.* Oxf., 2013. Vol. 32. N 1. P. 1–38; *Cline E. H.* 1177 B. C.: The Year Civilization Collapsed. Princeton, 2014.

С. В. Тищенко

**НАРОПА** [санскр. Nāropa, Nāropadā, тибет. na ro pa] (1016–1100 или 956–1040), один из 84 великих инд. махасиддхов (букв. — «обретший великое достижение», ставший буддой при жизни или вместо смерти). Н. — ученик *Тилопы*, согласно мифологии буддизма, получившего посвящение от Будды Валжрадхары (Держателя алмаза). Они оба считаются основателями традиции *Кагьюпа*, возникшей в XI в. в Тибете из небольшого числа последователей Н. и превратившейся к наст. времени в одну из самых крупных по числу последователей и культовых центров школ в мировом буддизме. До встречи с Тилопой Н. был известным ученым, преподававшим буддийские науки в ун-те Наланда. Знания Н. были настолько совершенны, что его назначили одним из 4 стражей врат ун-та: к этим вратам приходили учителя с учениками др. религ. традиций, желавшие принять участие в научных диспутах, чтобы доказать правоту своего учения и опровергнуть учение Будды. Стражи врат участвовали в этих диспутах, и если они побеждали, то побежденный и его ученики принимали учение победителя. Н. выиграл все диспуты. Однажды во время занятий перед ним предстала прокаженная старуха, устроившая проверку, насколько глубоко Н. понимает то, что изучает. Затем были встречи с большой собакой, безумцем и т. п., после к-рых перед ним предстал Тилопа и объявил, что все встреченные персонажи были его проявлениями, с помощью к-рых он проверил готовность Н. стать его учеником. Во время обучения у Тилопы Н. пришлось преодолеть 12 больших и 12 малых пренатствий на пути достижения просветления. Завершая обучение Тилопа стукнул Н. по голове своим башмаком и сказал: «Окончательное постижение — в твоём уме».

Н. разработал систему тантрических медитационных упражнений «Шесть йог» (тибет. na ro chos drug), к-рая используется не только в школе Кагью, но и практически во всех

школах тибет. буддизма. В эту систему входят: йога промежуточного состояния (тибет. bar do), используемая для понимания того, что ясность и пустота — это неразделимые понятия в промежуточном состоянии между смертью одного тела и зарождением следующего; йога внутреннего тепла (тибет. gtum mo), помогающая понять союз блаженства и пустоты: практикующий способен с помощью концентрации на энергетическом центре тела вызвать высокий градус тепла как в своем теле, так и в окружающем его пространстве; йога сновидения (тибет. rmi lam), позволяющая на уровне сна сохранить осознание происходящего; йога иллюзорного тела (тибет. sgyu lus), дающая возможность понять все проявления ума в состоянии бодрствования как иллюзорное тело йидама (обожествленная сущность, используемая в практике медитации); йога переноса сознания (тибет. 'pho ba), позволяющая использовать процесс умирания физического тела для достижения просветления; йога ясного света (тибет. 'od gsol), при к-рой медитирующий практикует, пока не достигнет состояния сияющей ясности, когда все проявления видятся как игра ясности и пустоты.

Учеником Н. стал Марпа (Марпа-переводчик (1012–1096)), а тот в свою очередь стал учителем Джецуна Миларепы (1028/40–1111/23), автора собрания духовных песнопений учителя Гампопы (1079–1153). Все они — первые лица в линии передачи традиции Кагью в Тибете.

Лит.: *Леонтьева Е. В.* Индийские корни буддийской традиции Кагью и ее тибетские основоположники // *Восток.* 2007. № 5. С. 19–34; *Абхаядатта.* Буддийские мастера — маги: 54 жизнеописания. М., 2011.

Н. Л. Жуковская

**НАРО-ФОМИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** *Московской епархии*, названо по г. Наро-Фоминску *Московской области*. Постановлением Синода от 5 марта 2010 г. управляющим патриаршими приходами в США, викарием Московской епархии с титулом «Наро-Фоминский» был назначен Тираспольский архиеп. Юстиниан (Овчинников). 25 июля 2014 г. он был переведен на Эллитинскую кафедру, а епископом Наро-Фоминским, управляющим патриаршими приходами в США, избран клирик Никольского собора Нью-Йорка иером. Иоанн (Рощин).



28 июля он был возведен в сан архимандрита. 1 авг. 2014 г. архиерейскую хиротонию архим. Иоанна в храме-памятнике во имя вмч. Георгия Победоносца на Поклонной горе в Москве возглавил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2010. № 4. С. 8; 2014. № 8. С. 8.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Иоанна (Ропшина) во еп. Наро-Фоминского // ЖМП. 2014. № 12. С. 25–28.

**НАРСА́**, мч. Персидский (пам. греч. 29 и 28 марта) — см. в ст. *Иона и Варахисий*, мученики Персидские.

**НАРСА́**, мч. Персидский (пам. греч. 9 дек.) — см. в ст. *Сосифей, Нарса и Исаак*, мученики Персидские.

**НАРСА́ И АРТЕМОН** [Нарсай, Нарсес; греч. *Ναρσῆς καὶ Ἀρτέμων*], мученики (пам. греч. 9 нояб.). В Синаксаре К-польской ц. (архетип коп. X в.), в Тишиконе Великой ц. (IX–XI вв.; *Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 96) и в нек-рых более поздних греч. тишпных синаксарях (см., напр.: ГИМ. Син. греч. № 369 (353). Л. 225, 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 525) память этих святых под 9 нояб. объединена с памятью мучеников *Онисифора и Порфирия, Христофора и Мавры* (SynCP. Col. 205). Согласно двустипию, Н. и А. отрубили головы (*Nikódhmos. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 79).

По мнению Софрония (Евстратиадиса), митр. Леонтопольского, Н. был персом и его следует отождествлять с мучеником, почитаемым под 9 дек. (см. ст. *Сосифей, Нарса и Исаак*, мученики Персидские) или под 28 марта (пам. визант. 29 марта; см. о нем в ст. *Иона и Варахисий*).

Ист.: *Макар. Σίμων. Νέος Συναξ.* 2009<sup>2</sup>. Т. 3: Νοεμβ. Σ. 101; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: пером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. Ноябрь.— Дек. С. 129.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 349; *Соφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 344; ОНЕ. 1963. Т. 3. Σ. 269.

**НАРСА́Й** [Нарсе, Нарсет; сир. ܢܪܨܐ] († 419/20), мч. (пам. сир. 20 нояб.), пострадавший в Селевкии-Ктесифоне. Сведения о святом содержатся в Мученичестве (ВНО, N 786; изд.: *Bedjan*. Acta. Т. 4. Р. 170–180), составленном между 422 и 424 гг., вскоре после окончания гонений на христиан, инициированных персидским шаханшахом *Вахрамом V*, сыном *Йездигерда I* (399–

420). Исследователи отмечали стилистическое сходство и многочисленные совпадения в изложении событий, в т. ч. в подробностях при описании пыток, между Мученичеством Н. и агиографическими произведениями о др. мучениках, пострадавших на территории сасанидского Ирана: *Татаке* (ВНО, N 1139), *Хормизде* и 9 мучениках *Бет-Гармайских* (*Ibid.* N 387), казненных при *Йездигерде I*, *Иакове Нотарии*, претерпевшем мученическую кончину в правление *Вахрама V* (*Ibid.* N 412). Вероятно, автором всех этих агиографических сочинений, отличающихся высокой степенью достоверности, являлся *Авгарь*, к-рый упомянул себя в конце Мученичества *Хормизда* (*Bedjan*. Acta. Т. 4. Р. 188; см.: *Devos*. 1965; *Sauget*. 1967).

Н. род. в пров. Бет-Разикайе (Рей; ныне Сев. Иран) при *Йездигерде I*, отличавшемся весьма терпимым отношением к христианам на протяжении большей части своего правления. Н., как и *Авгарь*, принадлежал к «сынам Завета» (*bnay qyāmā*) — аскетической группе, которая представляла собой церковную форму раннего сир. аскетизма или протомонашества. Друг Н., пресв. *Шапур*, избавил от нечистого духа знатного человека по имени *Адарпарва* (*Адурфарнабаг*), после чего тот обратился в христианство. *Адарпарва* попросил *Шапура* вместе с ним посетить его поместье и основать там церковь. Пресвитер согласился, однако принял необходимые меры предосторожности: *Адарпарва* должен был предварительно передать ему документ о праве собственности на землю. После того как вельможа выполнил данную просьбу, *Шапур* построил храм.

В последний год правления *Йездигерда I* политика в отношении христиан резко изменилась (см. в ст. *Юнениция на христиан в доисламском Иране*). Это было связано с ростом влияния христианства и переходом из зороастризма значительного числа придворных. Поводом к преследованиям могли также послужить случаи разрушения христианами зороастрийских храмов огня. Согласно Мученичеству, *мобедап* (глава зороастрийских жрецов) *Адарбози* (*Адурбозе*) сообщил *Йездигерду* об обращении *Адарпарвы* в христианство, после чего шаханшах разрешил использовать любые средства, чтобы вернуть вельможу к прежней вере.

*Адарпарва* был вынужден отречься от Христа, заявил, что по-прежнему владеет землей, на к-рой пресв. *Шапур* возвел церковь, и потребовал вернуть документ о праве собственности. По совету Н., посетившего в те дни своего друга, *Шапур* поспешно уехал из владений *Адарпарвы*, забрав с собой документ; возможно, он надеялся впосл. с помощью него доказать, что является законным хозяином земельного участка. Однако сразу после бегства *Шапура* церковь была превращена в зороастрийский храм огня.

Через нек-рое время Н. прибыл в бывшее поместье *Адарпарвы*, вошел в церковь и, затушив священный огонь, совершил там литургию. Узнав о случившемся, местный *мобедап* приказал схватить Н., после чего тот был доставлен в Селевкию-Ктесифон. *Мобедап* *Адарбози* обещал Н. простить его преступление в случае, если тот заново построит храм огня. Н. не согласился и был брошен в тюрьму. После повторного отказа мученику отрубили голову. Ж. М. Фие датирует казнь святого 421 г. (*Fiey*. 2004. Р. 146. N 327), однако более вероятно, что она произошла в последний год правления *Йездигерда I*, т. е. в 419/20 г. В западно-сир. церковных календарях память Н. отмечена под 20 нояб.

Ист.: *Hoffmann G.* Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Lpz., 1880. S. 36–38 [нем. пер. сокр. версии].

Лит.: *Labaut*. Christianisme dans l'empire Perse. 1904. P. 107–109; *Devos P.* Abgar, hagiographie perse méconnue (début du V<sup>e</sup> siècle) // *AnBoll*. 1965. Vol. 83. N 3/4. P. 303–328; *Sauget J.-M.* Narsete // *BiblSS*. 1967. Vol. 9. Col. 740–742; *Fiey J. M.* Saints syriaques. Princeton (N. J.). 2004. P. 145–146. N 327.

Е. А. Заболотный

**НАРСА́Й** [сир. ܢܪܨܐ] († не ранее 502), богослов, поэт, глава эдесской и нисибинской школ; способствовал рецепции восточносир. традицией христологической системы Антиохийской школы (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*) в форме учения *Феодора*, еп. Мопсуестийского († 428). Почитается *Церковью Востока* как один из «сирийских учителей» (*malpānē suryāyē*; пам. сир. в 6-ю пятницу по Богоявлению).

**Жизнь.** Основными источниками, к-рые содержат биографические сведения о Н., являются тексты, составленные восточносир. авторами в коп. VI — нач. VII в.: «Причина основания школ» еп. *Бар-Хадбашабы Халванского* (*Barhadb. Hake*. Saus.



Р. 380–387) и «История святых отцов, за веру гонимых», или «Церковная история» *Бар-Хадбшаббы Арбайи* (*Barhadb. Hist. eccl.* 31. Р. 588–615). Основные биографические факты, приводимые в «Истории...», совпадают со сведениями о Н. из соч. «Причина основания школ» и в целом считаются достаточно достоверными. Кроме того, деятельность Н. получила освещение в более поздней араб. «Хронике Сеерта» (*Hist. Nestor. Pt. 2(1). Р. 114–117*). Весьма краткую информацию о Н. приводит западносир. автор XIII в. *Григорий Бар Эвройо* (*Greg. bar Hebr. Chron. eccl. Vol. 3. Col. 77*). Необходимость согласования передков противоречивых данных, содержащихся в различных источниках, а также, по всей видимости, наличие неясностей в самой устной традиции, на к-рую данные источники опирались, порождают сложности при попытках реконструировать биографию Н. и датировать ряд событий его жизни.

Н. происходил из сел. Айн-Дулба близ Маалта в пров. Бет-Нухадра (ныне мухафаза Дахук, Ирак) на территории державы Сасанидов (*Barhadb. Hist. eccl.* Р. 590). Точное время его рождения неизвестно. Ряд исследователей, некритически принимая сообщение Бар-Хадбшаббы Арбайи, согласно к-рому Н. возглавлял богословскую школу в Нусибине (ныне Нусайбин, Турция) в течение 40 лет, а скончался в возрасте 103 лет, датировали его рождение 399 г. (см., напр.: *Ortiz de Urbina. 1965<sup>2</sup>. Р. 115*). Во многом данная т. зр. опирается на авторитет издателя «Истории...» архиеп. Аддая Шера (РО. Т. 9. Fasc. 5. Р. 615. Not. 3). Однако информация Бар-Хадбшаббы в этом отношении едва ли может считаться достоверной (подробнее см.: *Vööbus. 1965. Р. 118–121*). Во-первых, поскольку продолжительность пребывания Н. в должности главы Нусибинской школы значительно различается в источниках и имеет тенденцию к увеличению (авторы говорят о 30 (*Rabban Sourin. 1908. Р. 400*), 45 (*Barhadb. Halw. Caus. Р. 386*) и даже о 50 (*Greg. bar Hebr. Chron. eccl. Vol. 3. Col. 77*) годах), едва ли существуют достаточные основания предпочитать к-л. из этих чисел. Во-вторых, Бар-Хадбшабба Арбайи сообщает о том, что с 7 до 16 лет Н. посещал школу в родном селении. Согласно «Истории...»,

вскоре после того как Н. завершил предварительный курс изучения Псалтири, к-рый он освоил за 9 месяцев, жрецы зороастризма начали гонение против школы, в результате чего учитель увел всех учеников в горы Загроса, где они имели возможность укрыться от опасности и завершить курс образования (*Barhadb. Hist. eccl.* Р. 590–595). В случае принятия хронологических данных Бар-Хадбшаббы необходимо будет признать, что эти события имели место примерно между 407 и 415 гг. т. е. при иран. шаханшахе *Йездигерде I* (399–420). Однако сведения о гонениях, приведенные в «Истории...» Бар-Хадбшаббы Арбайи, не согласуются с данными о благоприятном отношении шаханшаха к христианам на протяжении большей части его правления, в т. ч. между 407 и 415 гг. *Йездигерд I* изменил религиозную политику лишь незадолго до смерти, что привело к возобновлению преследований (известны случаи мученичества). Репрессии, важную роль в организации к-рых сыграл глава зороастрийских жрецов Мухр-Шапур, продолжались и в течение 2 первых лет правления сына *Йездигерда Вахрама V* (420–438). Т. о., в повествовании Бар-Хадбшаббы Арбайи речь, по всей видимости, идет о преследованиях христиан в 420–422 гг. Следующая волна жестоких гонений, инициированных *Йездигердом II* (438/9–457), несомненно, имела место после описываемых событий (*Vööbus. 1965. Р. 57–58*; подробнее см. в ст. *Гонения на христиан в доисламском Иране*). Сказанное выше позволяет отнести рождение Н. к нач. 10-х гг. V в.

В школе Н. проявил выдающиеся способности, однако, лишившись в возрасте 16 лет родителей, был вынужден переселиться в мон-рь Кефар-Мари, располагавшийся, по всей видимости, на визант. территории и граничивший с обл. Бет-Забдай (совр. Юго-Вост. Турция). Настоятелем обители был дядя Н. по отцу Эммануил. Последний окончил школу в Эдессе (сир. Урхай; ныне Шанлыурфа, Турция), к-рая являлась крупнейшим центром сир. образованности в Византии (о деятельности Н. в контексте истории сир. богословских школ см.: *Vööbus. 1965. Р. 57–121*), и основал собственную при Кефар-Мари. Впосл. Эммануил выполнял обязанности педодефта всей близлежащей цер-

ковной области (сир. *kwr'*; от греч. *χωρά*), после чего ему было поручено управление епархией Амиды (ныне Диярбакыр, Турция). Увидев, что уровень знаний Н. превосходит знания других преподавателей школы, Эммануил убедил племянника учить насельников мон-ря чтению рукописей. Н. преподавал в Кефар-Мари одну зиму, по всей видимости в кон. 20-х — нач. 30-х гг. V в., после чего, несмотря на желание дяди оставить его в своей школе в качестве преподавателя начал обучение в Эдессе, продолжавшееся 10 лет. По истечении этого времени Н. поддался уговорам дяди, который угрожал ему отлучением в случае послушания, и вернулся в мон-рь, где вокруг него собралось 300 учеников. Даже если Бар-Хадбшабба Арбайи приводит преувеличенные данные, очевидно, что Н. пользовался большим авторитетом в мон-ре. Тем не менее, согласно «Истории...», высокий уровень Эдесской школы заставил Н. покинуть Кефар-Мари и провести в Эдессе еще 10 лет (*Barhadb. Hist. eccl.* Р. 596–597).

В это время Эдесская школа оказалась вовлечена в споры, предметом к-рых была *христология* Антиохийской школы. Противостояние особенно усилилось после осуждения *Нестория*, архиеп. К-польского, и его учения (см. ст. *Несторианство*) на *Вселенском III Соборе* в Эфесе (431). Еп. Эдессы *Раввула* († 435/6), являвшийся первоначально сторонником антиохийской христологии, после возвращения из Эфеса занял сторону свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского († 444). При этом Эдесской богословской школой в данный период руководил Кийоре, 1-й известный по имени ее глава (*rīšā*) (*Barhadb. Halw. Caus. 1908. Р. 382–383*). Он инициировал перевод с греческого языка на сирийский экзегетических сочинений одного из крупнейших представителей Антиохийской школы — Феодора Мопсуестийского, который являлся учителем Нестория. Перевод на сирийский язык творений Феодора активно осуществлялся в течение неск. десятилетий многими переводчиками, а одним из вдохновителей этой работы был будущий преемник Раввулы на кафедре *Ива* (435–449, 451–457), преподававший до этого в школе (подробнее см.: *Vööbus. 1965. Р. 10–24*). Т. о., несмотря на



позицию епископа Раввулы, руководитель, а также большая часть преподавателей и учеников школы являлись убежденными сторонниками антиохийского богословия, оппозиция же была немногочисленной. По всей видимости, именно к периоду обучения Н. в Эдесской школе относится его знакомство с *Бар Саумой* (впоследствии митрополит Нисибинский) (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 597). Последний придерживался строгого *дифизитства*, к-рое исповедовал Ива.

О совместном участии Бар Саумы и Н. в переводческой работе сообщается в историческом повествовании, к-рое сопровождает перечень восточносир. католиков в рукописи Vat. syr. 135. Fol. 27 (VII–VIII вв.; изд.: *Nomina catholicorum*. 1886. P. 556–557). В источнике говорится о том, что Н., Бар Саума и некий Йездад (Йездад) были изгнаны из Эдессы еп. Раввулой (имя епископа является явным анахронизмом), после чего они «перевели» (*ʿarpeq*) писания печестивых Нестория и Феодора [Моисеустийского], причем эта их деятельность датируется временем правления шахнашах Пероза (Фейруза; 459–484). Впрочем, глагол *ʿarpeq* (порода *aphel* для корня *nrg*), часто интерпретируемый как «переводить» (см., напр.: *Abramowski L. Untersuchungen z. Liber Heraclidis des Nestorius*. Louvain, 1963. S. 8. (CSCO; 242. Subs.; 22)), имеет и др. контекстные значения: «издавать [книгу]» и просто «переносить, перевозить» (*Payne Smith R. Thesaurus Syriacus*. Oxf., 1901. T. 2. Col. 2422–2424; *Brockelmann C. Lexicon Syriacum*. Halle, 1928<sup>2</sup>. P. 440–441); И. С. *Assemani* фактически отказался от однозначного решения и предложил следующий вариант: «перевезли/перевели и издали» (*tulerunt edideruntque* – *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 378; см. также: *Ibid.* T. 1. P. 350. Not. 2). Кроме того, в исследовательской лит-ре высказывались сомнения в исторической ценности самого повествования, а также в том, можно ли отождествлять упомянутого здесь Бар Сауму с митрополитом Нисибинским (подробнее см.: *Gero*. 1981. P. 29). Однако, несмотря на указанные неясности, нельзя отвергать вероятность того, что текст отразил роль Н. и митр. Нисибинского Бар Саумы в усвоении восточносир. традицией строгого дифизитства в форме учения Феодора Моисеустийского.

Той же линии следуют тексты, согласно к-рым Н. и Бар Саума посетили в Моисеустий сн. Феодула, ученика и непосредственного преемника Феодора Моисеустийского, и были благословлены им. Данная традиция отразилась в соч. «Причина основания школ» (*Barhadb. Hale. Caus.* 1908. P. 380). Более поздний источник, «Хроника Сеерта», описывает событие несколько иначе: к Феодулу прибыли Н. и буд. католикос Востока Акакий I (см. *Акакий Селевкийский*). Последнего епископ Моисеустийский назвал «столюм Востока», Н. же получил именование «язык Востока» (*Hist. Nestor. Pt. 2(1)*. P. 114). В списке восточносирийских католиков (XI в.), который приводит *Михаил Сириец* († 1199), объединены обе традиции: Феодула посетили одновременно Н., Бар Саума и Акакий (*Mich. Syr. Chron.* T. 4. P. 775). Феодул является исторической личностью: он жил в V в., был экзегетом, скончался в правление имп. *Zuionia* (474–475, 476–491) (см.: *Baumstark. Geschichte*. S. 118; *Pauly, Wissowa*. R. 2. 1934. Bd. 5. Hbd. 10. Sp. 1967; *Bardenhever. Geschichte*. 1962<sup>1</sup>. Bd. 4. S. 262). *Геннадий Марсельский* (2-я пол. V в.) и *Аводиш бар Бриха* († 1318), митр. Нисибинский, приводят названия его экзегетических сочинений (*Genad. Massil. De script. eccl.* 91; *Ebedius. Catalogus librorum*. 21 // *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 37); их фрагменты сохранились в катенах (CPG, N 6540–6544). При этом Феодул, насколько можно судить, вообще не занимал Моисеустийскую кафедру (непосредственным преемником Феодора в действительности являлся Мелетий, сторонник Нестория, низложенный в 433; см. о нем: *ACO*. T. 1. Vol. 1(1). P. 96; Vol. 4. P. 196; *Fedalto. Hierarchia*. Vol. 2. P. 771) и имел лишь сан пресвитера. По всей видимости, сир. авторы приводят сведения о встрече Н. с учеником Феодора Моисеустийского с целью показать связь между восточносир. богословием V в. и системой Феодора, которая действительно имела место (*Vööbus*. 1965. P. 60–61; *Gero*. 1981. P. 29–31).

Согласно «Истории...» Бар-Хадшаббы Арбайи, незадолго до своей кончины Эммануил вновь под угрозой отлучения вызвал Н. в Кефар-Марн. Приняв от умирающего дяди обязанности настоятеля, Н. в течение года руководил монашеской общиной. Затем он передал свои полномо-

чия некоему мон. Гавриилу и вернулся в Эдессу (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 597). К. А. *Баумштарк* допускал, что двукратное упоминание о 10-летнем пребывании Н. в Эдессе с вынужденным возвращением в Кефар-Марн может быть следствием ошибки в источнике, хотя и не отвергал полностью данное сообщение (*Baumstark. Geschichte*. S. 109–110). Н. В. *Пугулевская*, опираясь в т. ч. на мнение Баумштарка, без к.-л. оговорки считала содержание данного фрагмента «Истории...» повторением одного и того же факта (*Пугулевская*. 1979. С. 59, 62). По мнению А. *Выйбуса*, Бар-Хадшабба, желавший показать тяготение Н. к Эдесской школе, намеренно дважды описал вынужденное прибытие Н. в Кефар-Марн (причем в обоих случаях под угрозой отлучения), краткий период жизни в мон-ре и последующее возвращение на 10 лет в Эдесскую школу, в действительности же каждое из этих событий имело место лишь один раз. С т. зр. исследователя, едва ли можно полностью доверять сообщениям Бар-Хадшаббы Арбайи и Бар-Хадшаббы Халванского, хронологические выкладки к-рых, прежде всего касающиеся продолжительности событий, выглядят искусственно. Хотя оба автора описывают в большинстве случаев реальные исторические факты, а их относительная хронология в целом опирается на данные предшествующей традиции, в некоторых случаях некритическое следование ряду ученых информации, сообщаемой Бар-Хадшаббой Арбайей, приводит к явно неверным датировкам событий. Так, архиеп. Агдай Шер и И. Ортис де Урбина полагали, что Н. последний раз вернулся из Кефар-Марн в Эдессу не позднее 435 г., а уже в 437 г. был избран главой Эдесской школы (*PO*. T. 4. P. 386. Not. 1; *Ortiz de Urbina. PS*. 1965<sup>2</sup>. P. 116), хотя это совершенно не согласуется с достоверно установленной хронологией жизни Н. По мнению Выйбуса, наиболее вероятно, что Н. вступил в должность не ранее 451 г., в пользу чего говорят 2 основных аргумента: приводимая в источниках информация о 20-летнем пребывании Н. в должности (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 599; *Mar Barhadbesabba*. 1908. P. 383) до его переезда в Нисибин, к-рый состоялся в 471 г., а также отсутствие упоминаний о Н. в деяниях II Эфесско-



го («разбойничего») Собора 449 г., к-рых якобы можно было ожидать, если бы Н. уже являлся главой важного «пронесторианского» образовательного центра. Впрочем, некоторые исследователи считают датировку Выбыуса неубедительной и по-прежнему относят избрание Н. ко 2-й пол. 30-х гг. V в. (см., напр.: Gero. 1981. P. 33).

Решение вопроса о времени вступления Н. в должность главы школы тесно связано с идентификацией его предшественника, а также епископа, занимавшего в тот момент кафедру Эдессы. Согласно «Истории...» Бар-Хадбшаббы Арбайи, в период преподавательской деятельности Н. школу возглавлял Раввула, причем его епископский сан не упомянут, в качестве же Эдесского епископа, к-рый препятствовал деятельности Н., назван «еретик» Кийоре (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 598–600). Выбыус допускал, что пост ректора школы мог занимать некий Раввула, не тождественный епископу (*Vööbus. 1965. P. 60–63*). По мнению Пигулевской, Бар-Хадбшабба мог перепутать главу школы Кийоре и еп. Раввулу (*Пигулевская. 1979. С. 54–55*). Издатель «Истории...» архиеп. Аддай Шер считал необходимым исправить имя Кийоре на имя правосл. еп. Нонна, к-рый занимал Эдесскую кафедру в 449–451 и 457–471 гг. (см.: *Fedalto. Hierarchy. Vol. 2. P. 803–804*). Однако, по всей видимости, речь идет о др. Кийоре (Кире), являвшемся непосредственным преемником Нонна в 471–498 гг. (*Ibid. P. 804*; см. также: *Chron. Edess. 71, 74*). Этот Кийоре, считавший Эдесскую школу очагом несторианства, стал инициатором ее закрытия, к-рое было утверждено имп. Зипоном в 489 г.

Согласно сообщению Бар-Хадбшаббы Арбайи, Н. был избран единогласно (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 599), что может не вполне соответствовать действительности. Н. заявил о том, что готов принять избрание при соблюдении важного условия — освобождения его от части обязанностей, связанных с преподавательской деятельностью. Как известно, предшественник Н. Кийоре не только был главой школы, но и преподавал экзегезу Свящ. Писания (*mṣāṣqānūtā*), искусство чтения (*maḡryānūtā*) и риторику (*mhagyānūtā*). Помимо собственно обязанностей ректора Н. был готов оставить за собой лишь должность толкователя (*mṣāṣqānā*),

а преподавателем чтения (*maḡryānā*) и ритором (*mhagyānā*) назначить др. людей. Данные условия были приняты школой (*Barhadb. Hake. Caus. P. 383; Barhadb. Hist. eccl. P. 599*; см. также: *Vööbus. 1965. P. 11–13, 61–65*). При этом в источниках не сохранились сведения о деятельности Н. на посту главы Эдесской школы, хотя он исполнял свои обязанности в течение продолжительного времени, по всей видимости от 20 до 35 лет.

Известно, однако, что в этот период Н. был вовлечен в споры вокруг христологии Александрийской школы, особенно активизировавшиеся после осуждения учения к-польского архим. Евтиха (см. *Евтихий*) на Вселенском IV Соборе (451). В этот период Н. составил ряд важных с догматической т. зр. произведений, направленных не только против крайностей александрийского богословия (см. ст. *Монофизитство*), но и против его умеренного варианта в виде христологии свт. Кирилла Александрийского. Так, мемра (стихотворная гомилия) «На Рождество Господа нашего», в к-рой Н. выражает строго дифизитские взгляды в духе идей Феодора Мопсуестийского и указывает в числе своих оппонентов свт. Кирилла, архиеп. Александрийского, и Евтиха, по всей видимости, была написана именно тогда.

Именно богословские разногласия послужили главной причиной конфликта между Н. и еп. Кийоре. Епископ и правосл. клирики Эдессы именovali Н. «толкователем-сретником», следовавшим учению Феодора Мопсуестийского и Нестория, к-рые, по их словам, были учениками *Павла Самосатского* († 275), еп. Антиохийского (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 599–600). За этим последовали и обвинения политического характера, особенно серьезные в приграничной Эдессе, согласно к-рым Н. был сторонником персов. Как сообщает Бар-Хадбшабба Халванский, Н. угрожали, предлагая отказаться от своих убеждений, однако он остался непреклонен. После попытки толпы сжечь его Н. бежал (при содействии персов) в Нисибин, где митрополитом тогда был Бар Саума, по всей видимости покинувший Эдессу ранее, во время реакции на строгое дифизитство. Если западносир. источники дают основания датировать отъезд Бар Саумы из Эдессы, к-рый несом-

ненно носил вынужденный характер, периодом между смертью еп. Ивы (457) и закрытием Эдесской школы (489), то в восточносир. традиции принята более ранняя датировка (ок. 435; ссылки на источники и обзор мнений исследователей см.: *Gero. 1981. P. 31–33*). В любом случае нет оснований считать, что Н. и Бар Саума покинули город одновременно (в ряде источников присутствует искусственная синхронизация). По мнению Пигулевской, Эдесский епископ, к-рого она отождествляет с Нонном, не желал удаления Н. из города, поскольку, согласно «Истории...» (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 604), он даже пытался вернуть Н., обещая в случае возвращения встретить его с почетом (эти попытки оказались тщетными) (*Пигулевская. 1979. С. 60*).

Остановившись в мон-ре к востоку от Нисибина, Н. вошел в город после уговоров Бар Саумы, по инициативе к-рого возглавил богословскую школу, основанную Симеоном из Канкара. Речь шла о ее значительном расширении, а также о том, чтобы поставить во главе ее крупного богослова, пользовавшегося известностью. Бар Саума справедливо считал, что эти меры позволят превратить Нисибинскую школу в крупнейший центр строгого дифизитства на территории как иранской, так и рим. Сирии. Период ректорства Н. ознаменовался увеличением числа студентов, в т. ч. за счет обучавшихся до этого в Эдессе (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 606–608; подробнее см.: *Vööbus. 1965. P. 87–118*). Однако через нек-рое время Н. пришлось удалиться из Нисибина по причине конфликта с Бар Саумой, носившего личный характер: митрополит и его жена, бывш. монахиня, были недовольны ростом популярности друга. В течение 5 лет Н. возглавлял монастырь Кефар-Мари, находясь в котором написал 2 мемры, посвященные данному конфликту (не сохр.). Эти сочинения были прочитаны в Нисибине, после чего Бар Саума пожелал примириться с Н. и пригласил его в город. Последний вернулся в Нисибин, остался в дружеских отношениях с Бар Саумой, однако поселился в келье, находившейся далеко от дома митрополита (*Barhadb. Hist. eccl.* P. 610–611).

Время деятельности Н. на посту ректора Нисибинской школы — это



период усиления строгого дифизитства в Церкви Востока. Впрочем, процесс рецепции богословия «греческих учителей» (*malpānē yawnāyē*; к их числу относят Диодора Тарсийского, Феодора Моисустийского и Нестора), 1-я стадия к-рого приходилась на данный период и к-рому во многом способствовал вероучительный синтез, осуществленный ранее Н., не означал полной гомогенности внутри Церкви Востока: в ней действовали противоборствующие группы. Так, Бар Саума способствовал низложению и казни своего догматического противника католикоса Бабуя. Сменивший его католикос Акакий I, к-рый исповедовал более умеренный вариант антиохийской христологии, чем Н., не исключал контактов с визант. христианами. Тем не менее созыв католикосом Собора в Селевкии-Ктесифоне (485/6), на котором было принято христологическое исповедание, соответствовавшее учению Феодора Моисустийского (*Chabot. Synod. orient. P. 54–55 [texte], 302 [trad.]; анализ определения и его историко-богословского контекста см.: Заболотный Е. А. Церковь Востока и религ. политика имп. Юстиниана // ВВ. 2015. Вып. 74(99). С. 47–60; Он же. 2016. С. 167–169*), фактически означал победу партии Бар Саумы. Догматические взгляды, выраженные в сочинениях Н., весьма близки к данному определению. Вскоре конфликт между католикосом и митрополитом Нисибинским возобновился, причем Н., чья богословская позиция едва ли значительно отличалась от т. зр. Бар Саумы, не принял окончательно к.-л. сторону. По всей видимости, данное обстоятельство объясняется тем, что Н. в отличие от митрополита Нисибинского не был всецело лоялен к династии Сасанидов, исповедовавшей зороастризм (подробнее об отношении Бар Саумы к Н. и к Нисибинской школе в целом см.: *Vööbus. 1965. P. 115–118; Gero. 1981. P. 60–72*).

Неудивительно, что положение Н. оказалось под угрозой в момент ухудшения ирано-визант. отношений. После отказа имп. Анастасия I (491–518) помочь Ирану в борьбе с гунами шаханшах Кавад I вторгся на территорию Византии и осадил неск. городов, включая Амиду (502–503). Согласно «Истории...» Бар-Хадбшаббы Арбайи, во время осады Амиды шаханшаху стало из-

вестно о доносе, составленном 2 учениками Н. Они обвинили наставника в поддержке римлян (византийцев), симпатии к к-рым Н. вполне мог проявлять открыто. В ответ Н. написал мемру, содержащую положительную оценку политики Сасанидов (не сохр.). Мемра была переведена на персид. язык и прочитана Каваду, после чего тот убедился в невиновности Н. Вскоре была предпринята др. попытка оговорить Н. как визант. шпиона, также оказавшаяся безуспешной (*Barhadb. Hist. eccl. P. 613–614*). По всей видимости, вскоре Н. скончался.

**Сочинения.** Согласно Бар-Хадбшаббе, еп. Халванскому, и Авдишо бар Брихе, митр. Нисибинскому, Н. написал ок. 300 мемр (т. е. гомилий, состоящих из двустийний, которые организованы по изосилабическому принципу) и произведений др. жанров (*Barhadb. Halw. Caus. P. 386; Ebediesus. Catalogus librorum. 53 // Assemani. BO. T. 3/1. P. 63–66*). Бар-Хадбшабба Арбайи сообщает, что Н. составил мемры на все дни года, часть их была направлена против антихалкидонита еп. Иакова Саругского († 521). Однако сохранились только 81 мемра и 9 согит, написанных именем Н. (об этих жанрах см. в статьях *Гимнография, Мадраш*). В мемрах Н. часто использовал 12-сложный размер, который стал именоваться в сир. традиции «размером Нарсая», реже — 7-сложный. Стиль его произведений отличается большой художественностью, за что Н. называли «арфой Духа» (*Hist. Nestor. Pt. 2(1). P. 114; см.: McLeod. 1979. P. 29–30; Заболотный. 2016. С. 50–51*).

А. Мингана установил заглавия 81 мемры, издав, однако, только 47 (*Mingana. 1905*; аутентичность ряда из них сомнительна). Большинство мемр, опубликованных Минганой, также вошли в 2-томник, к-рый был подготовлен Патриаршим изд-вом Церкви Востока (*Homilies of Mar Narsai. 1970*). Это издание, до сих пор почти не введенное в научный оборот, представляет особый интерес, поскольку нек-рые произведения, содержащиеся в нем, отсутствуют в издании Минганы. При этом, за редкими исключениями (см., напр.: *A Nestorian Collection of Christological Texts / Ed., transl. L. Abramowski, A. Goodman. Camb., 1972. Vol. 1. P. 117–130 [сир. текст]; Vol. 2. P. 67–75 [англ. пер.]* — анонимная аполо-

гия учения Н. с цитатами из 2 мемр), произведения долгое время не были критически изданы. Позднее в сер. «*Patrologia Orientalis*» Ф. Маклауд подготовил критическое издание и англ. перевод 5 важнейших с богословской т. зр. мемр (*Narsai's Metrical Homilies. 1979*). Ниже дан перечень мемр Н., организованный по тематическому принципу. Поскольку согиты в форме диалога фактически представляют собой самостоятельный жанр сир. лит-ры, они объединены в отдельный блок. Кроме того, если большинство мемр, написанных именем Н., действительно принадлежат ему, то из 9 согит лишь одна может быть с уверенностью ему атрибутирована.

**Экзегетические мемры** занимают одно из центральных мест в лит. наследии Н. (*Vööbus. 1965. P. 72–77*). Так, целый цикл мемр посвящен экзегезе ВЗ, причем основное внимание Н. уделил событиям, изложенным в Пятикнижии, в т. ч. Сотворению мира. Неск. мемр посвящено лицам и сюжетам, упомянутым в исторических книгах, а также в книгах пророков Даниила и Исаии.

1. «О словах «В начале...» (Быт 1. 1) и о сущности (*ṭūṭā*) Божией» (*Macomber. 1973. N 61; изд.: Mingana. 1905. Vol. 2. N 34. P. 168–180; Homilies of Mar Narsai. 1970. Vol. 2. P. 21–39; Darling R. A. Narsai of Nisibis: On the Expression «In the Beginning» and Concerning the Existence of God // Biblical Interpretation / Ed. J. W. Trigg. Wilmington, 1988. P. 203–220. (Message of the Fathers of the Church; 9) [англ. пер.]; Gignoux P. Homélie de Narsai sur le mot «Au commencement» (Breshit) et sur l'Essence divine // OrSyg. 1963. T. 8. P. 227–250 [сир. текст и франц. пер.]; Homélie de Narsai sur la Création. 1968. N 2).*

2. «О создании творения и об Ипостасях Троицы» (*Macomber. 1973. N 62; изд.: Mingana. 1905. Vol. 2. N 35. P. 180–192; Homélie de Narsai sur la Création. 1968. N 3; Homilies of Mar Narsai. 1970. Vol. 2. P. 39–57*).

3. «О создании творения» (*Macomber. 1973. N 63; изд.: Mingana. 1905. Vol. 2. N 36. P. 193–207; Homélie de Narsai sur la Création. 1968. N 1; Homilies of Mar Narsai. 1970. Vol. 2. P. 1–21*) [авторство сомнительно].

4. «О создании ангелов» (*Macomber. 1973. N 64; изд.: Mingana. 1905. Vol. 2. N 37. P. 207–222; Homélie de Narsai sur la Création. 1968. N 5;*



Homilies of *Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 77–99).

5. «Об образе жизни ангелов» (*Macomber*. 1973. N 65; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 38. P. 222–237; *Homélie de Narsai sur la Création*. 1968. N 5; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 99–122) [авторство сомнительно].

6. «О превосходстве души и о том, как она управляет телом, которое есть ее дом» (*Macomber*. 1973. N 66; изд.: *Manna*. 1901. P. 247–265; *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 39. P. 238–254; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 182–206; *Allgeier A.* Ein syrischer Memrâ über die Seele religionsgeschichtlichem Rahmen // *ARW*. 1922. Bd. 21. S. 360–396 [нем. пер.]) [авторство сомнительно].

7. «О создании Адама и о том, как он преступил заповедь» (*Macomber*. 1973. N 49; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 29. P. 100–113; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 57–77; *Gignoux P.* Homélie de Narsai sur la création d'Adam et d'Eve et sur la transgression du commandement // *OrSyr*. 1962. T. 7. P. 307–336 [франц. пер.]).

8. «О потопе» (*Macomber*. 1973. N 71; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 145–167; *Frishman*. 1992. N 2).

9. «О благословении, которое Ной дал своим сыновьям» (*Macomber*. 1973. N 27; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. P. 243–256; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 717–735; *Frishman*. 1992. N 3).

10. «О городе Вавилоне и о разделении языков» (*Macomber*. 1973. N 68; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 735–756; *Frishman*. 1992. N 4).

11. «На первое воскресенье периода Благовещения, или О Божественном откровении, которое было Аврааму» (*Macomber*. 1973. N 1; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 1. P. 1–28; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 1–39).

12. «На второе воскресенье периода Благовещения» (*Macomber*. 1973. N 2; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 2. P. 29–56; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 39–77) [авторство сомнительно].

13. «На четвертое воскресенье периода Благовещения, или Об откровениях Аврааму» (*Macomber*. 1973. N 3; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 3. P. 57–68).

14. «О праведном Иове и об испытаниях, которые он претерпел» (*Macomber*. 1973. N 69; изд.: *Min-*

*gana*. 1905. Vol. 2. N 40. P. 254–264; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 167–182).

15. Первая мемра «Об Иосифе» (изд.: *Liber Superiorum, seu Historia monastica, auctore Thoma, episcopo Margensi* / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1901. P. 521–558; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 614–647; *Grabowski V.* Die Geschichte Josefs von Mar Narses, nach einer syrischen Handschrift der Königl. Bibliothek in Berlin: Diss. B., 1889 [сир. текст и нем. пер.]; *Näf H.* Syrische Josef-Gedichte, mit Übers. des Gedichts von Narsai u. Proben aus Balai u. Jaqob von Sarug. Zürich, 1923. S. 91–106 [нем. пер.]).

16. Вторая мемра «Об Иосифе» (изд.: *Liber Superiorum... auctore Thoma, episcopo Margensi*. 1901. P. 559–609; *Weyl M.* Das zweite Josephs-Gedicht von Narses, nach 2 Handschr. der Königl. Bibliothek zu Berlin. B., 1901 [сир. текст]; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 647–689; *Näf*. 1923. S. 107–127 [нем. пер.]).

17. Третья мемра «Об Иосифе» (изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 689–691).

18. Четвертая мемра «Об Иосифе» (*Macomber*. 1973. N 70; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 41. P. 265–288; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 691–725) [авторство сомнительно].

19. Пятая мемра «Об Иосифе» (изд.: *Liber Superiorum... auctore Thoma, episcopo Margensi*. 1901. P. 609–629; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 725–743).

20. «Мемра об избрании Моисея, о пламени, которое он увидел, и о спасении израильтян, произнесенная в четверг после Пасхи» (*Macomber*. 1973. N 72; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 42. P. 288–302; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 393–414).

21. «Мемра о медном змее, подобающая [празднику] Обретения [Св. Креста]» (на Чис 21. 8–9) (*Macomber*. 1973. N 55; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 439–455; *Frishman*. 1992. N 6).

22. «Мемра об устройении скинии, подобающая [празднику] Освящения Церкви» (*Macomber*. 1973. N 57; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 455–471; *Frishman*. 1992. N 5).

23. «О Самсоне» (*Macomber*. 1973. N 73; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 43. P. 303–314; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 756–773).

24. «О Сауле и Давиде» (*Macomber*. 1973. N 74; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 773–796).

25. «О Соломоне» (*Macomber*. 1973. N 75; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 796–812).

26. «Об отшествии Еноха и Илии» (*Macomber*. 1973. N 76; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 122–145).

27. «Об Анании, Азарии и Мисаиле» (*Macomber*. 1973. N 77; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 44. P. 314–328; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 526–546).

28. «О пророке Ионе и о посте невинитян» (*Macomber*. 1973. N 14; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. P. 134–149; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. N 8. P. 242–263; *Thome F.* Jona — Typus Christi: Narsais Memra über Jona im Lichte der Exegese Theodors von Mopsuestia zum Jonabuch // *Bibel, Byzanz u. Christlicher Orient*: FS f. S. Gerö zum 65. Geburtstag / Hrsg. D. Bumazhnov et al. Leuven, 2011. S. 363–386. (OLA; 187) [нем. пер.]).

29. «О видении [пророком] Исаией серафима» (*Macomber*. 1973. N 58; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 31. P. 131–144; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 471–490).

Большинство мемр Н., касающихся НЗ, посвящены притчам Христа.

1. «О десяти девах» (*Macomber*. 1973. N 27; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 15. P. 243–256; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 699–716; *Narsai*. 1984. N 1).

2. «О женщине-хананеянке» (*Macomber*. 1973. N 32; *Vat. syr.* 594. Fol. 57v — 61v, не изд.).

3. «О блудном сыне» (*Macomber*. 1973. N 33; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 318–336; *Narsai*. 1984. N 2).

4. «Мемра о разбойнике, произнесенная в день Воскресения» (*Macomber*. 1973. N 37; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 20. P. 327–340; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 438–457).

5. «О злых виноградарях» (*Macomber*. 1973. N 47; *Narsai*. 1984. N 4).

6. «О богаче и Лазаре» (*Macomber*. 1973. N 48; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 28. P. 84–99; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 850–872; *Narsai*. 1984. N 3).

7. «О семени и плевелах» (*Macomber*. 1973. N 53; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 872–886; *Narsai*. 1984. N 5).

8. «О работниках в винограднике» (*Macomber*. 1973. N 43; *Vat. syr.* 594. Fol. 40–45, не изд.).

**Догматические и полемические мемры.** 1. «На Рождество Господа нашего» (далее в тексте — *De Nativ*;



*Macomber*. 1973. N 4; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 77–98; критическое изд. и англ. пер.: *Narsai's Metrical Homilies*. 1979. N 1. P. 36–69; рус. пер.: *Заболотный*. 2016. С. 299–326).

2. «На Богоявление Господа нашего» (*Macomber*. 1973. N 6; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. N 2. P. 134–157; критическое изд. и англ. пер.: *Narsai's Metrical Homilies*. 1979. P. 70–105).

3. «О домостроительстве Господа нашего во плоти, о смертном страдании и о распятии» («О Страстях Господа нашего»; далее в тексте — *De Pass.*; *Macomber*. 1973. N 36; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 419–438; критическое изд. и англ. пер.: *Narsai's Metrical Homilies*. 1979. N 3. P. 106–135).

4. «На великий день Воскресения» (*Macomber*. 1973. N 40; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 479–495; критическое изд. и англ. пер.: *Narsai's Metrical Homilies*. 1979. N 4. P. 136–161).

5. «На праздник Вознесения» (*Macomber*. 1973. N 45; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 546–563; критическое изд. и англ. пер.: *Narsai's Metrical Homilies*. 1979. N 5. P. 162–187).

Пять указанных выше мемр, которые были изданы Маклаудом (о рукописной традиции см.: *McLeod*. 1979. P. 13–16; *Заболотный*. 2016. С. 47–49), представляют собой главные вероучительные тексты Н. В них отразились основные черты строгого дифизитства Антиохийской школы в форме учения Феодора Мопсуестийского. Особенно это касается мемры «На Рождество Господа нашего», к-рая содержит критику александрийской христологии. Из текста мемры следует, что она была написана уже после смерти свт. Кирилла Александрийского и Евтиха, но, по всей видимости, при жизни их непосредственных учеников (*Narsai*. *De Nativ.* 125–129). С большой долей вероятности Н. составил мемру в промежутке времени между сер. 50-х гг. V в. и бегством из Эдессы в Нисибин.

В основной части гомилии Н. чередует пассажи, содержащие описание евангельских событий, с полемическими выпадами в отношении своих догматических противников: 1) диалог Пресв. Девы Марии и арх. Гавриила (*Ibid.* 101–122); 2) полемика (123–186); 3) Рождество Христово, поклонение волхвов (187–388);

4) полемика (389–448); 5) Мария как Матерь второго Адама — Христа (449–479); 6) полемика (480–490). Аналогичную структуру имеют основные части мемр, посвященных Крещению Господню (Богоявлению), а также Страстям Господа: 1) предательство Христа Иудой, моление в Гефсиманском саду (*De Pass.* 145–264); 2) полемика (265–341); 3) взятие Христа под стражу и Его крестная смерть (342–524); 4) полемика (525–581); 5) Воскресение Христово (582–644); 6) экзегетический фрагмент (645–696); 7) полемика (697–777) (см.: *McLeod*. 1979. P. 29–30; *Заболотный*. 2016. С. 49–51).

6. «На Пятидесятницу» (*Macomber*. 1973. N 46; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 27. P. 72–84; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 563–581).

7. «На стих «Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин 1. 14)» (*Macomber*. 1973. N 81; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 206–218).

8. «О греческих учителях и отцах: Мар Диодоре, Мар Феодоре и Мар Нестории» (*Macomber*. 1973. N 11; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 253–287; *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* / Éd., trad. M. L. Martin // *J. Asiatique*. Ser. 9. P., 1899. T. 14. N 2. P. 446–492 [ср. текст]; 1900. T. 15. P. 469–525 [франц. пер.]).

9. Первая мемра «На праздник Осанн (Вход Господень в Иерусалим)» (*Macomber*. 1973. N 28; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 341–363).

10. Вторая мемра «На праздник Осанн», или «Против иудеев» (*Macomber*. 1973. N 31; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 18. P. 299–312; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 363–382).

11. Третья мемра «На праздник Осанн» (*Macomber*. 1973. N 29; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 382–393).

12. Четвертая мемра «На праздник Осанн» (*Macomber*. 1973. N 30; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 305–318).

13. «Об обновлении творения» (*Macomber*. 1973. N 44; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 26. P. 55–72; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 369–393).

14. «О явлении Господа нашего с небес и об образе жизни будущего века» (*Macomber*. 1973. N 52; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 23. P. 1–28; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 539–578).

15. «Об антихристе» (*Macomber*. 1973. N 43; *Vat. syr.* 594. *Fol.* 45–52, не изд.).

16. «О Церкви» (*Manna*. 1901. Pt. 1. P. 240–247).

17. «На четверг после Пасхи» (*Macomber*. 1973. N 34; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 19. P. 313–327; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 399–419) [авторство сомнительно].

18. Вторая мемра «На праздник Обретения Святого Креста» (*Macomber*. 1973. N 54; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 30. P. 114–130; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 419–439) [авторство сомнительно].

19. «На [праздник] Освящения Церкви» (*Macomber*. 1973. N 56; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 581–598).

**Литургические мемры.** 1. «О толковании таинств» (*Macomber*. 1973. N 35; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 17. P. 270–298; англ. пер.: *The Liturgical Homilies of Narsai*. 1909. P. 1–32) [авторство сомнительно].

2. «О таинствах Церкви и о крещении» (*Macomber*. 1973. N 38; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 21. P. 341–356; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 457–479; англ. пер.: *The Liturgical Homilies of Narsai*. 1909. P. 46–61).

3. «О крещении» (*Macomber*. 1973. N 39; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 22. P. 356–368; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 617–634; англ. пер.: *The Liturgical Homilies of Narsai*. 1909. P. 33–45).

4. «О Церкви и о священстве» (*Macomber*. 1973. N 59; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 32. P. 144–156; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. N 32. P. 505–522; англ. пер.: *The Liturgical Homilies of Narsai*. 1909. P. 62–74) [авторство сомнительно].

**Мемры, посвященные Пресвятой Деве Марии и святым.** 1. «На память Владычицы нашей» (*Macomber*. 1973. N 5; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 104–128).

2. «Об Иоанне Крестителе» (*Macomber*. 1973. N 7; изд.: *Gismondi H. Linguae Syriacae grammatica et chrestomatia cum glossario scholis accommodata*. Berythi, 1900<sup>2</sup>. P. 103–110 [фрагмент]; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 163–185).

3. «Об апостолах Петре и Павле» (*Macomber*. 1973. N 8; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 4. P. 68–89; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 191–220; *Krüger P. Ein Missionsdokument aus frühchristlicher Zeit: Deutung u. Übersetzung des «Sermo de memoria Petri*



e Pauli» des Narsai // Zschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft. 1958. Bd. 42. S. 271–291 [нем. пер.]).

4. «Об апостолах, или евангелистах» (Macomber. 1973. N 9; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 220–241).

5. «На память [первомученика] Мар Стефана» (Macomber. 1973. N 10; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 5. P. 90–99; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 241–253).

6. Мемра, посвященная некоему святому (Macomber. 1973. N 17; *Vat. Borg. syr.* 83. Fol. 210v – 215v, не изд.).

7. «На пятницу всех усонших» (Macomber. 1973. N 18; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 743–766).

8. «На пятницу [персидских] исповедников» (Macomber. 1973. N 41; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 24. P. 28–45; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 495–520).

9. «О мучениках» (Macomber. 1973. N 42; изд.: *Manna*. 1901. Pt. 1. P. 228–235; *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 25. P. 46–55; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 355–368; *Krüger P.* Translation et commentaire de l'homélie de Narsai sur les martyrs: Contribution à l'étude du culte des martyrs dans le nestorianisme primitif // *OrSyr.* 1958. T. 3. P. 299–316 [французский перевод]).

10. «Об исповедниках и мучениках» (Macomber. 1973. N 43; изд. среди произведений Иакова Саругского: *Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis* / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1906. Vol. 2. P. 636–649; по мнению С. Брока, авторство Иакова более вероятно: *Brock*. 2009. P. 27).

**Нравственно-аскетические мемры.** 1. «О посте» (Macomber. 1973. N 13; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 7. P. 117–133; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 218–242) [авторство сомнительно].

2. «Обличение, подобающее посту» (Macomber. 1973. N 15; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 9. P. 149–167; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 263–288).

3. «Мемра, произнесенная во время поста» (Macomber. 1973. N 16; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 16. P. 257–270; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 288–305) [авторство сомнительно].

4. «О совершенном образе жизни» (Macomber. 1973. N 19; изд.: *Homilies*

of *Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 596–617).

5. «На первое воскресенье Четыредесятницы» (Macomber. 1973. N 20; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 10. P. 167–180; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. N 10. P. 293–312).

6. Первая мемра «О борении Господа нашего» (Macomber. 1973. N 21; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 312–334).

7. Вторая мемра «О борении Господа нашего», произнесенная во время Великого поста (Macomber. 1973. N 22; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 337–355).

8. «На третье воскресенье Великого поста» (Macomber. 1973. N 23; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 11. P. 181–194).

9. «Мемра, произнесенная во время Великого поста» (Macomber. 1973. N 24; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 12. P. 195–209; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 679–699).

10. «Мемра о шпигете, подобающая посту [шиневилян]» (Macomber. 1973. N 25; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 13. P. 210–223; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. N 13. P. 830–850) [авторство сомнительно].

11. «На пятое воскресенье Великого поста» (Macomber. 1973. N 26; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 14. P. 223–243).

12. «О смирении» (Macomber. 1973. N 50; изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 578–596) [авторство сомнительно].

13. «Обличение священников» (Macomber. 1973. N 78; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 45. P. 328–339; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. N 45. P. 522–539).

14. «Обличение» (Macomber. 1973. N 79; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 46. P. 340–352; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 617–635).

15. «Обличение дочерей Евы и о хитростях и ухищрениях, которые они творят» (Macomber. 1973. N 80; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. N 47. P. 353–365; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. N 47. P. 812–830; *Mollenberg C.* Narsai's Memra on the Reproof of Eve's Daughters and the Tricks and Devices They Perform // *Le Muséon*. 1993. Vol. 106. N 1. P. 65–87 [сир. текст и англ. пер.]).

16. «О зле этого времени» (Macomber. 1973. N 12; изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 1. N 6. P. 100–117; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 654–678) [авторство сомнительно].

**Согиты.** Подлинная: «Воздайте хвалу Благому» (изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 366; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 2. P. 336–337).

Согиты, авторство которых сомнительно:

1. «О Деве Марии и волхвах» (изд.: *Manna*. 1901. P. 216–222; *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 372–377; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 98–104).

2. «О [Деве] Марии и ангеле Гаврииле» (изд.: *Manna*. 1901. P. 210–216; *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 367–372; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 128–134).

3. «Об Иоанне [Крестителе] и Ироде» (изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 377–381; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 185–191).

4. «О Кирилле [Александрийском] и Несторин» (изд.: *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 287–293).

5. «О Канне и Авеле» (изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 386–391; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 334–341).

6. «О фарисеях и Господе нашем» (изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 396–401; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 393–399).

7. «О царе и мучениках» (изд.: *Manna*. 1901. P. 222–228; *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 401–406; *Homilies of Mar Narsai*. 1970. Vol. 1. P. 520–526).

8. «Об [апостоле] Петре и [императоре] Нероне» (изд.: *Mingana*. 1905. Vol. 2. P. 391–396).

**Христология.** Н. являлся убежденным сторонником строгого дифизитства, центром которого в течение многих лет была Антиохийская школа. В период обучения Н. в Эдесской школе происходило активное усвоение представителями сирийской богословской традиции антиохийской христологии, что стало возможным благодаря переводу с греческого языка на сирийский экзегетических (а затем и догматических) произведений одного из «греческих учителей» — Феодора Моисустийского. Примерно в то же время в Эдессе приступили к переводу текстов Дниодора Тарсийского. Осуждение одного из учеников Феодора, Нестория, архиеп. К-польского, на III Вселенском Соборе способствовало тому, что вост. сирийцы начали почитать последнего в качестве исповедника, а также получили общее представление о его богословии, хотя и не были знакомы с его основным произведением —





«Трактатом Гераклида Дамасского» — вплоть до сер. VI в. Т. о., процесс рецепции восточносир. традицией антиохийской христологии может быть разделен на 2 этапа, причем 1-й этап (V — сер. VI в.), на который приходится в т. ч. деятельность Н., следует соотносить не с «несторианизацией», а с усвоением богословской системы Феодора Мопсуестийского (подробнее см. в статьях *Несторианство, Церковь Востока*). Именно Н. осуществил масштабный богословский синтез предшествующей сир. традиции, представленной, в частности, именами *Афраата* († после 345), при. Ефрема Срина († 373), а также *Кириллы* (кон. IV — нач. V в.), и христологии Феодора (обзоры христологического учения Н.: *Tisserant*. 1931. Col. 30; *Bardenhewer*. Geschichte. 1962<sup>1</sup>. Bd. 5. S. 408–410; *Ortiz de Urbina*. PS. 1965<sup>2</sup>. P. 117–118; *McLeod*. 1973; *Idem*. 1981; *Idem*. 2007; *Ibrahim*. 1974/1975; *Селезнев*. 2002. С. 58–66; *Quasten*. Patrology. 2006. Vol. [5]. P. 457; *Заболотный*. 2016. С. 159–162). Этот синтез в значительной степени подготовил офиц. принятие Церковью Востока «феодорианского» варианта антиохийского богословия.

Следуя строгому дифизитству Феодора Мопсуестийского, Н. различал 2 конкретные, индивидуализированные природы (*trēn kyānē*; ср. δῶ φύσεις) — второй Иности (*qnōmā*) Св. Троицы и Сына Марии, которые он обозначал терминами «Слово (Логос)» (*melā*) и «тело» (*paḡrā*) соответственно (*Narsai*. De Nativ. 441–444). При этом в соответствии с антиохийской христологической схемой под «телом» он понимал всю полноту человеческой природы, включавшую и тело и душу. Эти 2 природы соединились без изменения свойств и образовали единое Лицо (*parṣōpā*; от греч. πρόσωπον) Сына. Впрочем, столь четкое различение природ не означает их разделения (*Ibid.* 445). Принципиально важно, что Лицо Сына не тождественно второму Лицу Св. Троицы, Богу Слово, а является общим Лицом, к Которому относятся все христологические предикаты — как человеческой, так и божественной природы: «Он (Бог Отец) спас нас через Сына Своего <...> / «Через Сына Своего» было сказано мною о Слове, Которое от Него, и теле, которое от нас. / Первое — духовное, второе — плотское, сокрытое и ви-

димое, / два по природе: «образ (*dmūtā*; ср. μορφή) раба» (Флп 2. 7) и [образ] Творца» (*Ibid.* 502–505; ср. со словами Феодора, сохранившимися в цитате у *Севира*, патриарха Антиохийского: *Sever*. Antioch. Contr. gramm. III 23 // CSCO. Vol. 101. P. 13).

В христологии Н., как и в учении Феодора Мопсуестийского, нет никаких указаний на то, что человечество Христа обладало самобытной иности, способной к независимому существованию и, следов., имело бы свое природное лицо. Более того, Н. резко отметал любое обвинение в исповедании «двух Сынов» или «двух лиц» во Христе (*Narsai*. De Nativ. 439–442); аналогичным образом поступал и Феодор (см.: *Facund*. Pro defens. Cap. III 5. 8–10). Именно отсутствие в рамках богословия Н. учения о соединении в Воплощении двух самобытных иностей, что подразумевало бы исповедание двух природных лиц, делает невозможным определение его христологии как несторианской в строгом смысле слова. Христологическое учение Н. с полной уверенностью может быть охарактеризовано как феодорианское.

Т. о., Н. не переступил грань, за которой должно было следовать признание двух субъектов во Христе, хотя и вплотную подошел к ней. Отрицая взаимообобщение свойств (*communicatio idiomatum*) и подвергая критике христологию свт. Кирилла Александрийского, Н. не соглашался с учением о двух рождениях Бога Слова (от Отца в вечности и от Девы Марии во времени) и относил плотское рождение, а также др. характеристики человеческой природы, такие как страдания и смерть, к свойствам Сына Давидова (см., напр.: *Narsai*. De Nativ. 135–136, 447–448), в котором Логос обитал «по благоволению» (*b-ṣebyānā*; о месте данного понятия в христологии Н. см.: *McLeod*. 1979. P. 25–26; *Селезнев*. 2002. С. 64). Плоть человека, родившегося от Марии, не является собственной плотью Бога Слова.

По всей видимости, именно осознание того, что столь четкое различение Сына Божия и Сына Давидова может быть расценено как разделение, побуждало Н. настойчиво подчеркивать единство Лица. Хотя Н. отрицал *communicatio idiomatum*, он, подобно Феодору, при-

знал односторонний перенос свойств Бога Слова и человека на единого Сына, перенос, к-рый несомненно не является подлинным обменом свойствами, или взаимообобщением свойств. Подобно Феодору, Н. учит и о едином поклонении, которое подобает Сыну Божию и Сыну Человеческому (*Narsai*. De Nativ. 445–446). — черта, весьма характерная для антиохийского богословия уже со времени Диодора Тарсийского. Различие между природами основано именно на присущих им свойствах — страдания человеческой природы и славе природы божественной: «Я различил природы из-за страдания и славы, [но] Един страдающий и Бесстрастный, Слово и плоть» (*Ibid.* 447–448). Н. подчеркивает, что Слово Отчее изшло от Отца, не покинув Его (*Ibid.* 3). В характерных для антиохийской богословской традиции выражениях он утверждает неизменность божественной природы. Единородный Сын Божий не ограничил Себя пределами утробы «по Своей природе», речь может идти лишь о том, что Его благоволение образовало плоть во чреве Марии и сделало эту плоть Его обителью (*Ibid.* 5–10, 93–95).

Как можно видеть, весьма важной для Н. представлялась идея о том, что Сын Божий воплотился не по Своей природе, а по Своему благоволению. Термин *ṣebyānā* часто встречается в мемрах Н. для обозначения теснейшим образом связанных понятий: «воля» (греч. θέλησις, θέλημα) и «благоволение» (εὐδοκία). Указанные греч. термины занимали большое место в богословии Феодора Мопсуестийского, к-рый отвергал учение о вселении Слова в человека «по природе», исповедуя вселение «по благоволению» (κατ' εὐδοκίαν; см., напр., отрывок из его соч. «О воплощении» в передаче *Леонтия Византийского*: *Behr J.* The Case against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts. Oxf., 2011. P. 278–282). Явно опираясь на Феодора, Н. также писал о вселении Логоса «по благоволению», отвергая при этом природное единство. И для Феодора Мопсуестийского, и для Н. именно единство «по благоволению» способствует единству Лица, а также единству воли и действия Христа (относительно учения о единой воле в рамках антиохийского богословия см. в ст. *Монофелитство*). Наконец, еще один важный то-





пос, использовавшийся Н. для описания Воплощения, — «восприятие» Богом Словом человека Иисуса. Его истоки стоит усматривать в т. ч. в предложенном Феодором Мопсуестийским четком различении «Воспринявшего» (Логоса) и «воспринятого» Им человека.

Используемые Н. образы играли существенную роль также в раннем сир. богословии, в частности, в произведениях Аффаата (*Aphr. Demonstr.* 3. 16. 136; 6. 10. 278) и прп. Ефрема Сирина (*Ephraem Syr. De Nativitate*. IV 193; XVI 11), что свидетельствует об определенной преемственности по отношению к предшествующей традиции. Однако в таком важнейшем вопросе, как Богоматеринство Пресв. Девы Марии, христология Н. вошла с христологическим учением Аффаата и Ефрема Сирина в принципиальное противоречие (подробнее об этих расхождениях: *Заболотный*. 2016. С. 60–98, 159–162). Это стало возможным именно благодаря влиянию учения Феодора Мопсуестийского: если Аффаат и Ефрем фактически признавали взаимообращение свойств (*Aphr. Demonstr.* 3. 16. 136; 6. 9. 276–277; *Ephraem Syr. De Nativitate*. IV 143–214) и писали о Пресв. Деве Марии как о родившей предвечного Сына Божия (*Aphr. Demonstr.* 6. 10. 281; 9. 5. 417; *Ephraem Syr. De Nativitate*. V 16–24; 8. 17; *Idem. De Ecclesia*. XXXV 18; *Idem. De Domino nostro*. 1–2), то Н. отрицал *communicatio idiomatum*, представление о Сыне Божием как Субъекте всех христологических предикатов и как следствии этого учение о Богоматеринстве Марии (*Narsai. De Nativ.* 107–234).

Т. о., богословский синтез, осуществленный Н., в значительной степени способствовал усвоению Церковью Востока христологии Феодора Мопсуестийского, что привело к разрыву с предшествующей богословской традицией во мн. принципиальных положениях христологического учения при сохранении некоторых точек пересечения. Этот разрыв способствовал началу вероучительного обособления восточно-сир. традиции от визант. «имперского» христианства и собственно несторианизации Церкви Востока, начавшейся в сер. VI в. и завершившейся благодаря Бавваю Великому (см. *Бабай Великий*).

Библиогр. и справочные изд.: *Macomber W. F. The Manuscripts of the Metrical Homilies of*

*Narsai* // OCP. 1973. Vol. 39. N 2. P. 275–306 [роспись большей части произведений]; *Brock S. A Guide to Narsai's Homilies* // Hugoye: J. of Syriac Studies. Wash., 2009. Vol. 12. N 1. P. 21–40; An Annotated Bibliography of Syriac Resources Online: *Narsai* // syriac/narsai [Электр. ресурс].

Соч.: *Manna J. E. Morceaux choisis de littérature araméenne*. Mossoul, 1901. Pt. 1 [сир. текст]; *Mingana A., ed. Narsai doctoris Syri Homiliae et Carmina*. Mossoul, 1905. 2 vol. [editio princeps для большей части произведений]; *The Liturgical Homilies of Narsai* / Transl. R. H. Connolly. Camb., 1909. (Texts and Stud.; 8.1) [англ. пер.]; *Homélies de Narsai sur la Création* / Éd., trad. P. Gignoux. Turnhout, 1968. (PO; T. 34. Fasc. 3–4); *Homilies of Mar Narsai*. San Francisco, 1970. 2 vol. [сир. текст]; *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* / Ed., transl. F. G. McLeod. Turnhout, 1979. (PO; T. 40. Fasc. 1); *Narsai. Cinq homélies sur les paraboles évangéliques* / Éd., trad. E. P. Siman. P., 1984; *Frishman J. The Ways and Means of the Divine Economy: An Edition, Translation and Study of Six Biblical Homilies by Narsai*. Diss. Leiden, 1992.

Ист.: *Barhadb. Hala*. Caus. P. 380–387; *Rabban Sourin. Discours sur les Saints Pères* / Éd., trad. A. Scher. P., 1908. P. 400–402. (PO; T. 4. Fasc. 4); *Barhadb. Hist. eccl.* 31. P. 588–615; *Hist. Nestor. Pt. 2*(1). P. 114–117; *Nomina catholicorum* // MRAL. Ser. 4. 1886. Vol. 2. Fasc. 14. P. 556–557; *Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* Vol. 3. Col. 77; *Ebediesus. Catalogus librorum*. 53 // *Assemani. BO*. T. 3/1. P. 63–66.

Лит.: *Paüm. Очерк*. С. 40; *Mingana A. Praefatio* // *Narsai doctoris Syri Homiliae et Carmina*. 1905. Vol. 1. P. 5–31; *Duval. Littératures*. P. 344–345; *Sfair P. L'ortodoxie de Narsai relevata dalla sua omelia sui Dottori greci* // *Bessarione. Ser. 3. R.*, 1917. Vol. 33. P. 313–327; *Baumstark. Geschichte*. S. 109–113; *Burkitt F. C. The MSS. of «Narsai on the Mysteries»* // JThSt. 1928. Vol. 29. P. 269–275; *Tisserant E. Narsai* // DTC. 1931. T. 11. Pt. 1. Col. 26–30; *Abramowski L. Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narsai über die drei nestorianischen Lehrer* // ZKG. 1954/1955. Bd. 66. S. 140–143; *Bardenheuer. Geschichte*. 1962. Bd. 5. S. 407–410; *Ratcliff E. C. A Note on the Anaphoras Described in the Liturgical Homilies of Narsai* // *Biblical and Patristic Stud. in Memory of R. P. Casey* / Ed. J. N. Birdsall, R. W. Thomson. Freiburg i. Br.; N. Y., 1963. P. 235–249; *Nagel P. The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai* // OCP. 1964. Vol. 39. P. 275–278; *Vööbus A. Le vestige d'une lettre de Narsai et son importance historique* // OrSyr. 1964. T. 9. P. 515–523; *idem. History of the School of Nisibis*. Louvain, 1965. P. 57–121. (CSCO; 266. Subs.; 26); *Ortiz de Urbina. PS*. 1965? P. 115–118 (рус. пер.: *Ортыс де Урбина И. Сир. патрология* / Пер.: М. В. Грацианский. М., 2011. С. 120–123. (Б-ка ПСТГУ)); *Sed N. Notes sur l'homélie 34 de Narsai* // OrSyr. 1965. T. 10. P. 511–524; *Gignoux P. Les doctrines eschatologiques de Narsai* // OrSyr. 1966. T. 11. P. 321–352; 1967. T. 12. P. 23–54; *idem. Narsai* // DSAMDH. 1982. T. 11. P. 39–42; *Jansma T. Études sur la pensée de Narsai. LI homélie 34: Essai d'interprétation* // OrSyr. 1966. T. 11. P. 147–168, 265–290, 393–429; *idem. Narsai and Ephraem: Some Observations on Narsai's Homilies on Creation and Ephraem's Hymns on Faith* // PdO. 1970.

Vol. 1. P. 49–68; *idem. Narsai's Homilies on Creation: Remarks on a Recent Edition* // *Le Muséon*. 1970. Vol. 83. P. 209–235; *idem. Narsai's dubbele erfenis: Enkele opmerkingen over de invloed van Theodorus van Mopsueste an van Efraim de Syrier* // *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. Leiden, 1971. T. 51. P. 1–15; *George D. E. Narsai's Homilies on the Old Testament as a Source for His Exegesis*. Diss. Phil., 1972; *Macomber W. F. The Manuscripts of the Metrical Homilies of Narsai* // OCP. 1973. Vol. 39. N 2. P. 275–306; *McLeod F. G. The Soteriology of Narsai*. R., 1973; *idem. Introd.* // *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension*. Turnhout, 1979. P. 7–34; *idem. Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai* // ThSt. 1981. Vol. 42. N 3. P. 458–468; *idem. Narsai's Dependence on Theodore of Mopsuestia* // J. of the Canadian Society for Syriac Stud. Toronto, 2007. Vol. 7. P. 18–38; *Ibrahim I. La doctrine christologique de Narsai: Essai d'interprétation*. Diss. R., 1974/1975; *Пугулевская Н. В. Культура сирийцев в Ср. века*. М., 1979. С. 37–38, 59–62; *Spinks B. D. A Note on the Anaphora Outlined in Narsai's Homily XXXII* // JThSt. N. S. 1980. Vol. 31. N 1. P. 82–93; *Gero S. Baršaumā of Nisibis and Persian Christianity in the V<sup>th</sup> Cent.* Louvain, 1981. P. 30–33, 60–72. (CSCO; 426. Subs.; 63); *McVey K. E. The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric* // III Symp. Syriacum, 1980. R., 1983. P. 87–96. (OCA; 221); *Frishman J. Narsai's Homily for the Palm Festival — Against the Jews: For the Palm Festival or Against the Jews?* // IV Symp. Syriacum, 1984. R., 1987. P. 217–229. (OCA; 229); *eadem. Type and Reality in the Exegetical Homilies of Mar Narsai* // StPatr. 1989. Vol. 20. P. 169–175; *eadem. The Style and Composition of Narsai's Homily 76 «On the Translation of Enoch and Elijah»* // V Symp. Syriacum, 1988. R., 1990. P. 285–297. (OCA; 236); *eadem. Narsai's Christology according to His Homily «On the Word Became Flesh»* // The Harp. Kerala, 1995/1996. Vol. 8/9. P. 208–303; *eadem. Themes on Gen. 1–5 in Early East-Syrian Exegesis* // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Coll. of Essays / Ed. J. Frishman, L. van Rompay. Louvain, 1997. P. 171–186. (TEG; 5); *Brook S. P. The Published Verse Homilies of Isaac of Antioch, Jacob of Serug, and Narsai: Index to Incipits* // JSS. 1987. Vol. 32. N 2. P. 279–313; *idem. Some Important Baptismal Themes in the Syriac Tradition* // The Harp. 1991. Vol. 4. N 1/3. P. 189–214; *idem. Greek Words in Ephrem and Narsai: A Comparative Sampling* // *Aram Periodical*. Oxf., 2000. Vol. 12. P. 439–449; *idem. Dinah in a Syriac Poem on Joseph* // *Semitic Studies in Honour of E. Ullendorff* / Ed. G. Khan. Leiden, 2005. P. 222–235. (Stud. in Semitic Languages and Linguistics; 47); *Samquist S. W. Narsai and the Persians: A Study in Cultural Contact and Conflict*. Diss. Princeton, 1990; *Thumpeparampil Th. Mar Narsai and His Liturgical Homilies on Christian Initiation* // *Christian Orient*. Kottayam, 1992. Vol. 13. P. 123–134; *Arickappallil I. The Pneumatological Vision of Mar Narsai* // The Harp. 1995/1996. Vol. 8/9. P. 195–208; *idem. Mar Narsai, The «Charismatic»: A Study Based on Mar Narsai's Homily on Pentecost* // Ibid. 2000. Vol. 13. P. 125–134; *idem. The Folly of the Cross and the Glory of Resurrection in Mar Narsai* // The Folly of the Cross: FS in Honour



of V. Pathikulangara / Ed. P. P. Kochappilly. Kottayam, 2000. P. 18–30; *Kappes M. A.* The Voice of Many Waters: The Baptismal Homilies of Narsai of Nisibis // *StPatr.* 1997. Vol. 33. P. 534–547; *Satyaputra A. G.* Reexamining Narsai's Christology: On the Two Natures of Christ // *Stulos: Theol. J. Bandung*, 1998. Vol. 6. N 1/2. P. 23–32; *Molenberg C.* As if from Another World: Narsai's Memra «Bad is the Time» // *All Those Nations... Cultural Encounters within and with the Near East: Stud. Presented to H. Drijvers at the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday by Colleagues and Students* / Ed. H. Vanstiphout. Groningen, 1999. P. 101–108; *Kollamparampil A. G.* From Symbol to Truth: A Syriac Understanding of the Paschal Mystery. R., 2000. (BELS; 110); *Komhan P.* Second Reading about Joseph by Narsai // *The Folly of the Cross*. Kottayam, 2000. P. 313–324; *Payngot Ch.* The Homily of Narsai on the Virgin Mary // *The Harp*. 2000. Vol. 13. P. 33–37; *Селезнев И. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных мат-лов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 58–66; *Kanichikattil F.* Divine Liturgy in the Vision of Narsai. Bangalore, 2003; *Karim C. A.* Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers. Piscataway (N.J.), 2004; *Heal K. S.* Reworking the Biblical Text in the Dramatic Dialogue Poems on the Old Testament Patriarch Joseph // *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the 3<sup>rd</sup> Peshitta Symp.* Leiden; Boston, 2006. P. 87–98. (Monographs of the Peshitta Inst., Leiden; 15); *idem.* Tradition and Transformation: Genesis 37 and 39 in Early Syriac Sources: Diss. Birmingham, 2008; *Kuzhuppil Th.* The Vision of the Prophet Isaiah: A Theological Study of Narsai's Interpretation of Isaiah 6. R., 2006; *Nin M.* Lomelia sulle dieci vergini (Mt 25. 1–13) di Narsai di Edessa // *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale: Atti del III Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana* (Milano. Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio 2004) / Ed. E. Vergani, S. Chialà. Mil., 2006. P. 115–129; *Pasquet C.* L'homme, image de Dieu, seigneur de l'univers: L'interprétation de Gen 1. 26 dans la tradition syriaque orientale: Diss. Lille, 2006; *eadem.* La distinction créateur/création: Principe et fondement de l'interprétation de Gen 1. 1–2 chez Ephrem et Narsai (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles) // *Science et exégèse: Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments* (Gen 1. 1–8) / Éd. B. Bakhouch. Turnhout, 2016. P. 129–145. (BEHER; 167); *Quasten.* Patrology. 2006. Vol. 5. P. 456–458; *Kochuparampil J. M.* Syriac Fathers on Mary and the Eucharist // *The Harp*. 2007. Vol. 22. P. 283–297; *Kitchen R. A.* Winking at Jonah: Narsai's Interpretation of Jonah for the Church of the East // *The Old Testament as Authoritative Scripture in the Early Churches of the East* / Ed. V. S. Hovhannessian. Fr./M., 2010. P. 51–56. (Bible in the Christian Orthodox Tradition; 1); *Minov S.* «Serpentine» Eve in Syriac Christian Literature of Late Antiquity // *With Letters of Light: Stud. in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of R. Elor* / Ed. D. V. Arbel, A. A. Orlov. B., N. Y., 2010. P. 92–114; *Rompay L., van.* Humanity's Sin in Paradise: Ephrem, Jacob of Sarug, and Narsai in Conversation // *Jacob of Sarugh and His Times: Stud. in 6<sup>th</sup>-Cent. Syriac Christianity* / Ed. G. A. Kiraz. Piscataway (N. J.), 2010. P. 199–217. (Gorgias Eastern Christian Stud.; 8); *idem.* Narsai // *GEDSH*. 2011. P. 303–

304; *Witkamp N.* A Critical Comparison of the So-called «Lawsuit» in the Baptismal Rites of Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis // *VChr.* 2010. Vol. 65. N 5. P. 514–542; *Thome F.* Gottes Liebe zur verlorenen Menschheit: Die Abrahamerzählung in der Auslegung Narsais von Edessa // *Syrien im 1.–7. Jh. nach Christus: Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient* (15.–16. Juni 2007) / Hrsg. D. Bumazhnov, H. R. Seeliger. Tüb., 2011. S. 211–230; *Kavvadas N.* Narsai's Homilie «Über die Väter, die Lehrer Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios» // *Sacris Erudiri.* 2012. Vol. 51. P. 215–232; *Pritula A.* Die Hymnensammlung Warda und die Homilien Narsais: Wege der syrischen Dichtung im 13. Jh. // *Orientalische Christen und Europa: Kulturbegrenzung zwischen Interferenz, Partizipation u. Antizipation* / Hrsg. M. Tamke. Wiesbaden, 2012. S. 159–171; *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сир. христианства и развитие христологии в IV–VIII вв.: Дис. М., 2016; *Anderson G. A.* Christus Victor in the Work of Ephrem, Narsai, and Jacob of Serug // *Suffering and Evil in Early Christian Thought* / Ed. N. V. Harrison, D. G. Hunter. Grand Rapids (Mich.), 2016. P. 57–80; *Becker A. H.* The «Evil Inclination» of the Jews: The Syriac Yatsra in Narsai's Metrical Homilies for Lent // *JQR.* 2016. Vol. 106. N 2. P. 179–207; *Joseph S.* Askesis u. Gelehrsamkeit: Das monastische Leben des Narsai von Nisibis, ein ostsyrisches Beispiel // *Syrische Studien: Beiträge zum 8. Deutschen Syrologie-Symposium in Salzburg 2014* / Hrsg. D. W. Winkler. W., 2016. S. 73–79. (Orientalia — patristica — oecumenica; 10).

Е. А. Заболотный

**НАРСАЙ** [Нурса, Нерса (Нарсей), Нарсе (Нарса, Нарсет)] **И ИОСИФ** [сир. ܢܪܨܐܝܐ ܕܢܝܨܝܒܝܐ, ܢܪܨܐܝܐ ܕܟܚܝܬܐ; греч. Νηρσᾶς (Νηρσᾶς) καὶ Ἰωσήφ; лат. Nersa (Narsai) et Ioseph] († 343), мученики (пам. греч. 20 нояб.; пам. зап. 10 нояб.), казненные в пров. Бет-Гармай (ныне Сев. Ирак) вместе с другими христианами. Основным источником сведений о Н. и И. является краткое сир. Мученичество (ВНО, N 806; изд.: ActaSS Orient. P. 97–99; *Bedjan.* Acta. T. 2. P. 284–286), составленное не позднее V в., к-рым датируется самая ранняя содержащая этот текст рукопись (Vat. syr. 160). Автор сочинения, вероятно, не был очевидцем или современником событий, к-рые описаны кратко, без к.-л. деталей. Тем не менее в исследовательской лит-ре отмечается, что исторические и географические сведения Мученичества вполне достоверны.

Согласно Мученичеству, Н. занимал епископскую кафедру в Шахаркарте близ Карка-де-Бет-Селох (ныне Киркук, Ирак), на территории пров. Бет-Гармай, И. был его учеником. Период служения Н. и И. совпал с резким ухудшением положения христ. общин на территории держа-

вы Сасанидов, начавшимся в 340 г.: после легализации христианства в Римской империи приверженцы этой религии стали рассматриваться в качестве агентов враждебного Ирану гос-ва (подробнее см. в ст. *Гонения на христиан в доисламском Иране*). На 4-м году преследований шах Шапур II (309–379) посетил Шахаркарт, где 80-летний Н. и молодой И. как христиане были взяты под стражу и принуждаемы к отречению от своей веры. Автор Мученичества вложил в уста Н. речь, в которой тот объяснил Шапуру невозможность исполнить его приказание. После этого шах вынес Н. и И. смертный приговор. По мнению исследователей, дата мученической казни Н. и И. — 10-е число 2-го месяца тишри (10 или 12 нояб.) 343 г., обозначенная в тексте, является верной.

Традиция, согласно к-рой Н. и И. пострадали вместе с большим числом др. лиц, восходит к сир. источникам. Так, уже к тексту Мученичества был добавлен перечень сомучеников Н. и И. с краткими характеристиками каждого из них (ActaSS Orient. P. 99–103; *Bedjan.* Acta. T. 2. P. 286–289; подробнее см.: *Sauget.* 1967. Col. 735–740). Список открывают имена Иоанна, Шапура и Исаака, занимавших в разное время кафедру Шахаркарта (все — в правление шаха Шапура II), далее следуют имена пресвитеров Исаака и Папы. Затем перечислены «сын Завета» (*bar qyāmā*), т. е. член аскетической протомонашеской общины (встречающееся иногда в литературе именование «монах» (см., напр.: *Sauget.* 1967. Col. 736, 739–740) применительно к данному периоду некорректно), Уганам (Вагунам), евнух Гугштазал (Гугиштазал), мрияне Сасан, Зарун, Ной, Тимаи, мриянка Байута, «диперн Завета» (*bnat qyāmā*) Текла, Диннак, Татун, Мама, Мзакья, Ана, Авьят, Хаттай и Мамлака.

Н. также упоминают как епископ Шахаркарта в Сирийском Мартирологе (411 г.) среди др. епископов-мучеников. В этом же календаре обозначены имена епископов Иоанна и Шапура, кафедра к-рых находилась в г. Карка-де-Бет-Селох, и пресвитеров Исаака и Папы (РО. Т. 10. Fasc. 1. P. 24, 25).

В «Церковной истории» Созомена (V в.) рассказывается о многочисленных епископах, пострадавших при Шапуре II, среди к-рых упомя-



нута Иоанн, Савор (Шапур), Исаак и Папа (*Sozom. Hist. eccl.* II 13).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 20 нояб. помещена память Н. и И., а также «прочих, скончавшихся с ними в Персии». Как и в сир. текстах, Н. именуется епископом (без указания кафедры), И. — его учеником. Согласно краткому сказанию, Н. было 80 лет, И. — 85. Вместе с ними пострадали многие, не названные по имени епископы, иерои и проч. духовные лица, а так-

нологии имп. Василия II Иоанн, Саворий и Исакий названы епископами, вместе с к-рыми пострадали пресвитеры Даний и Исакий (PG. 117. Col. 169–172). В некоторых списках визант. синаксарей (напр., Messan. 103, XII в.) Даний именуется Аганием, в др. рукописях (напр., Ambros. B. 104. Sup., XII–XIII вв.) вместо Дания или Агания указан Папа, к-рый, как и Исакий, назван епископом. Под тем же днем в Синаксаре К-польской ц. и в Митологии имп. Василия II обозначена память внука Воифазата (Гугштаза)

*Мученичество  
епископов Нарсая и Иосифа.  
Миниатюра  
из Митологии Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 194)*



же девы и жены. Все они были подвергнуты пыткам и т. о. приняли мученический венец (*SynCP. Col.* 241). В сказании об этих святых из Митологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) сообщается, что И., один из многочисленных учеников Н., впоследствии духовную добродетель был возведен им в сан епископа. На суде Н. и И. заявили, что даже если персид. шах, 7 раз убив их, сможет потом вернуть их к жизни, то все равно тем самым он не отлучит святых от любви Христовой. После этих слов Н. и И. отрубили головы (PG. 117. Col. 169–170). Сходная заметка содержится в греч. стипном Синаксаре XIII в. (Paris. gr. 1624). По аналогии с сир. источниками в греч. синаксарях и митологиях вслед за сказанием о Н. и об И. следуют заметки о других персид. мучениках, вероятно пострадавших в то же время. Так, в Синаксаре К-польской ц. упоминаются Иоанн, Саворий (Шапур), Исакий и Паний, которые были пресвитерами в г. Вифсалохон (Карка-де-Бет-Селох). Святых схватили и доставили к персидскому тирану на суд за то, что они проповедовали персам Христа и многих отвратили от языческого нечестия. После бичевания и пыток мучеников вывели за городские стены и вместе с аскетом Онамом забили камнями (*SynCP. Col.* 243). В Ми-

и Сасапа, а также мужей и жен, пострадавших с ними. Воифазат с младенчества был христианином; он не стал поклоняться солдату и огню и был схвачен вместе с Сасаном и многими другими христианами, которые после жестоких пыток предали Богу души. В то же время были обезглавлены жены-отшельницы Фекла (Текла) и Анна и с ними многие другие; 3 девы, не названные по имени, посечены мечами. На месте, где была пролита кровь мучеников, выросла смоковница, от которой верующие получали исцеления. Позднее манихеи, ненавидевшие чудеса Божии, срубили дерево (*SynCP. Col.* 243–244; PG. 117. Col. 172). В некоторых визант. Синаксарях обозначены имена пострадавших с Воифазатом и Сасаном: Ноилмар, Заруадин (Зарун); к женам-отшельницам Анне и Фекле добавлены Вауфа (Байута), Динах (Динак), Тендус, Мама, Малохия; также приводятся имена приспешников: Нана, Асти и Малах (*SynCP. Col.* 243–244).

Ассемани на основании изданных им мученических актов датировал кончину епископов Шапура и Исаакия 399 г. (*ActaSS Orient.* P. 97).

В Римском Мартирологе, подготовленном в 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Баронием, содержится под 20 нояб. краткое упоминание о епископе Н. и пострадавших с ним (*MartRom.* P. 534; *MartRom. Comment.* P. 535). В современной редакции Римского Марти-

ролога память Н. и И. обозначена под 10 нояб.; в краткой заметке Н. назван епископом и старцем, И. — его учеником и юношей (*MartRom. (Vat.).* P. 582).

Ист.: BHO, N 806; изд.: *ActaSS Orient.* P. 97–103; *Bedjan. Acta.* T. 2. P. 284–289. Лит.: Labourt. *Christianisme dans l'empire Perse.* P. 107–109; Sauguet J.-M. *Narset, Giuseppe* // *BiblSS.* 1967. Vol. 9. Col. 732–740.

**Е. А. Заболотный**

**НАРТЕКС** [нарфик; от греч. *νάρθηξ* — ларчик, шкатулка], греч. термин, к-рым обозначают закрытое пространство, предваряющее наос церкви (центральное пространство). Функция предварения отражается на вариантах наименования Н. в различных европ. языках: в немецком — Vorhalle, в румынском — пронаос. В слав. языках ему соответствуют: притвор (рус.), припрата (серб., см.: *Multilingual Illustr. Dictionary.* 2010. P. 213). По архитектурному значению Н. родственен вестибюлям позднеантичных храмовых и дворцовых комплексов, но они включали большое число дворов и помещений, по-разному открытых. Н. по функции и форме отличается от наоса; художественный декор Н. также имеет свои особенности. В позднеантичных и ранневизант. христ. комплексах и постройках Н. был обширным залом, где совершались приготовления для литургических выходов в наос, по сторонам от Н. устраивались входы (лестницы, пандусы) на хоры, где во время службы находился император, напр., в К-польской ц. Апостолов таких лестниц было, видимо, 2, и они располагались по сторонам Н. (Беляев Д. И. *Byzantina: Очерки, мат-лы и заметки по византийским древностям.* СПб., 1906. Кн. 3. С. 124–161; *Комеч.* 1987. С. 30). Через Н. осуществлялся торжественный вход в наос императора и патриарха с клиром, а его восточные двери могли именоваться царскими вратами. Верхние помещения над Н. в ранневизант. храмах, напр. в Св. Софии К-польской (532–537), получили наименование катехуменов, поскольку предназначались для оглашенных, не имевших права присутствовать на литургии; в русской традиции подобные помещения называли хорами или галереями (*Multilingual Illustr. Dictionary.* 2010. P. 129). После IX в. размер Н. существенно сократился в соответствии с уменьшившимися размерами храмов. В то же время



возросло количество связанных с Н. функций — от крещения до поминования усопших. В толкованиях на литургию, напр. в тексте «О храме Божием» Симеона, архиеп. Фессалоникийского (XV в.), Н. рассматривался как место, отличное от наоса церкви и предназначенное для оглашенных, еще не достигших крещения и лишенных благодати и права участвовать в литургии (PG. 155. Col. 358). В Византии XIII–XIV вв. Н. служил местом проведения церковных соборов и диспутов. Он не был обязательным элементом визант. храма, однако встречался довольно часто. Во мн. храмах, прежде всего монастырских, Н. был построен одновременно с церковью и имел с ней общие горизонтальные членения — карнизы, сходные элементы фасадной декорации — арочные окна, полуколонны (к-польские ц. Пресв. Богородицы в мон-ре Липса, нач. X в., ц. Мирелейон рядом с дворцом имп. Романа Лекапена, 930); иногда его пристраивали к существующей церкви; в редких случаях храм мог получить 2-й Н., называемый экзонартексом для различения независимых пространств в подобном ансамбле. В средневизант. период сохранялась традиция, в т. ч. и в монастырских храмах, устраивать над Н. хоры, крытые помещения 2-го яруса (напр., в ц. Панагии Халкеон, 1028, Фессалоника; кафоликон мон-ря Оснос Лукас, 20–40-е гг. XI в.).

Разновидностью Н. (возникла в визант. церковной архитектуре) является лити (греч. λῑτή — моление). Внимание на этот архитектурный феномен, известный прежде всего на Афоне, впервые обратил П. Милонас. В совр. медиевистике название этого вида Н. переводится на разные языки с указанием на афонское происхождение (Multilingual Illustr. Dictionary. 2010. P. 198. Fig. 406). Термин был заимствован из монастырского обихода Св. Горы, им обозначают внутренний Н., имеющий особую функцию и архитектурную форму. Широкое пространство лити включает колонны (опоры), несущие своды, в т. ч. купольные, благодаря чему создается пространство, напоминающее или дублирующее наос кафоликона. В лити совершаются молитвы, прежде всего повечерие (молитва полуночи), или молебны по умершим ктиторах и монахам. В случае если монастырский кафо-

ликон имеет 2 Н. (напр., как в мон-ре Ватопед), то внутренний Н. именуется «месониктикон», а внешний — «лити». Перекрытие лити имеет форму сводов, в т. ч. вснарушенных или крестовых; в качестве опор, как правило, выступают 2 колонны. С. Воядзис полагает, что сооружение лити в соборном здании мон-ря становилось необходимым в связи с увеличением материальных возможностей обители и с потребностью разместить на верхнем этаже хоры (катехумены), предназначенные для представителей властей и ктиторов. Он же впервые рассмотрел появление и развитие лити на примерах монастырской архитектуры Византии и др. правосл. гос-в Балканского п-ова. Как правило, лити по ширине аналогична наосу, а по длине превосходит обычный Н. Воядзис разделяет лити на 2 типа по способу перекрытия. В одном случае все ячейки перекрыты одинаково, что позволяет устраивать 2-й этаж с хорами (катехуменами), в другом — перекрытие повторяет крестово-купольный тип храма. В качестве опор в лити используются, как правило, 2, реже 4 колонны.

По наблюдениям Милонаса, слово λῑτή не встречается в средневеков. текстах и имеет позднее происхождение. В рус. средневеков. актах и книгах Нового времени можно найти упоминания подобного типа помещения под иными именами. В материалах церковного Собора осени 1553 — зимы 1554 г. в Москве, созванного по делу диака И. М. Висковатого, митр. Макарий ссылается на записку, поданную старцами рус. Пантелеимонова мон-ря на Афоне. В ней было дано описание росписей кафоликона; старцы сообщали, что росписям более 2 веков, т. е. они были почти современны росписям мон-ря Хиландар. Лити может быть отождествлено с «папертью великих врат», где находилось изображение Спасителя на престоле в окружении 4 евангелистов, над ним — образ Господа Саваофа в белых ризах в сопровождении херувимов. Подобного же извода образ тронного Христа в составе Великого Деисуса можно увидеть в лити кафоликона мон-ря Дионисиат (1546). «Первой» или «великой» внутренней папертью» называют лити В. Григорович-Барский, упоминая при описании различных святогорских обителей их ширину, наличие столбов и росписей. Роспи-

си в кафоликоне Пантелеимонова мон-ря описаны им как произведение «древнего живописца Панселина» (Григорович-Барский. 2004. С. 300); это же мнение повторил Н. П. Кондаков, он считал, что росписи были исполнены между 1554 и 1574 гг. (Кондаков. 1902. С. 53).

В научной лит-ре название «лити» появляется у европ. авторов нач. XX в. (Millet G. Recherches au Mount-Athos // BCHell. 1905. Т. 29. P. 74; Петкович В. Р. Жича. 3 // Старинар Српског археолошког друштва. 1908. Год. 2. Св. 2. С. 137). Кондаков использовал для обозначения лити греч. слов: «нарфик», «внутренняя паперть», «притвор». Он считал, что умножение числа папертей (притворов) в афонских храмах свидетельствует об утрате византийцами архитектурного вкуса и строительных традиций, прежде всего возведения сводчатых перекрытий. Он отмечал, что в таких Н. афонские монахи читают часы во время приготовления церкви к службе (Кондаков. 1902. С. 29). Милонас полагал, что лити как новый тип Н. появились в визант. столице, и приводил в пример ц. Пресв. Богородицы (1011) в мон-ре Оснос Лукас (Фокида), крестово-купольный храм на 4 колонках. Исследователь признал, что лити (жен. рода в греч. языке) как архитектурная форма не была исследована; ее образцы в столичной архитектуре не выявлены. Н. типа лити встречается в мон-рях материковой Греции уже в средневизант. период: в сер. XII в. такой Н. с 2 колоннами пристраивается к кафоликону в Оснос Мелетинос (Аттика), Н. с 4 колоннами — к кафоликону мон-ря Сагмата (2-я пол. XII в., Београд). В средневеков. Сербии Н. с колоннами (опорами) появляются в королевских мон-рях (в Жиче, 1220–1224; в Студенице (нартекс Радослава), 1227–1234; в Дечанах, в 1334/35). Милонас отмечал типологическое подобие византийских монастырских Н. типа «лити» XII–XIII вв. арм. притворам — гавитам (жама-тунам), к-рые впервые появляются в 1038 г. и получают широкое распространение между 1181 и 1225 гг. Однако греч. исследователь, не исключая происхождения лити от к-польского образца, настаивал на иной функции подобных больших, репрезентативных вестибюлей, всегда отличных от архитектуры самих армянских храмов. В 1303 г. появил-



ся Н.-лити в кафоликоне Хиландарского мон-ря. Кондаков отмечал, что он «замечательный обилием света, мраморными колоннами» (Кондаков. 1902. С. 36). Традиция развитых Н., пристроенных к наосу монастырского кафоликона с Афона и из Сербии, перешла в Румынию. Широкий, равный наосу Н.-лити с внутренними колоннами послужил образцом для лити XV–XVI вв. и особенно часто использовался в афонских храмах, как у скитских кириаконов, келейных церквочек, так и в кафоликонах больших мон-рей. Вояджис насчитывает 52 примера лити в мон-рях на Балканах, из них 25 — на Афоне; 23 афонских лити имеют в своем убранстве колонны.

Лити в святогорских обителях может быть увенчана куполом (напр., в кафоликоне Симоноетры, 1580), 2 куполами (в кафоликонах Хиландара, 1347; Кутлумуша, 1540; Дохиара, 1562/63; Каракалла, 1547–1563; Ставроникиты, 1628; Филофесева мон-ря, 1746); 3 малых купола над лити использованы в кафоликоне Пантократора, Кастамонита (1867–1869). В поздних кафоликонах на Афоне внутри лити может быть 4 колонны (старый и новый кафоликаны Ксенофонта). В кафоликоне Ксиропотама (1763–1765) лити по ширине превосходит наос, имеет 2-ярусные фасады, 2-светные окна в нижнем ярусе; верхний ярус также освещен. Со временем не только размер лити, но и ее завершение уподоблялось внешнему облику наоса. Пять куполов над лити имеет кафоликон Зографа; как и в 5-купольном храме, центральный купол крупнее боковых. В кафоликонах мон-рей Эсфигмена (1810–1811) и св. Павла (1817, 1839–1844), построенных одним архитектором, использовано следующее новшество: между наосом и лити стена устроена, в мон-ре св. Павла ее заменили 2 колошами, а в мон-ре Эсфигмен — 2 парами колонн.

Лити, как и наосы афонских монастырей, были, как правило, расписаны фресками. Кондаков отмечал значение этих росписей, как и в других афонских монастырских помещениях, поскольку не существовали или не сохранились их византийские аналоги. Сплошную фресковую роспись стен Н.-лити он воспринимал как беспорядочную и объяснял ее желанием «оживить однообразное построение восточных

росписей». Положительно он оценивал лишь роспись нижнего яруса стен, где располагались группы святых (Кондаков. 1902. С. 69, 71). Иерархически более важные изображения отмечали в наосе алтарь и своды, а в Н.-лити — своды и проход в храм. Вост. стену и люнет над проходом в наос или 1-й нартекс украшает композиция «Великий Деисус». Подобная композиция в лити кафоликона мон-ря Ватопед — редкий для Афона пример монументальной декорации в технике мозаики, которая была выполнена по имп. заказу: «Великий Деисус» (XI–XII вв.) над центральным проходом в протонартекс (1-й нартекс, см.: Там же. С. 101. Рис. 47); фигуры арх. Гавриила и Пресв. Богородицы из композиции «Благовещение» (1311/12) — на пилонах по сторонам от царских (ведущих в наос) врат (Там же. С. 101, 103. Рис. 48, 49; упомянуты В. Григоровичем-Барским; см.: Григорович-Барский. 2004. С. 206). «Великий Деисус» в лити мон-ря Пантократор — единственное монументальное изображение (1363–1380; о повторении изображения Деисуса в обрамлении царских врат, т. е. храмовых врат из Н. в наос, по аналогии с иконостасом см.: Kalopissi-Verti. 2006. P. 123–131). К числу сюжетов, встречающихся в программах росписи Н.-лити, принадлежат те, что основаны на текстах ВЗ (пророки, пророки, история Адама, Авеля и Каина) или церковной поэзии (Спаситель «Недреманное око»). В ранних памятниках, напр. в росписях лити в Ватопеде, мог быть представлен Страстной цикл; позднее появляются ветхозаветные прообразы Спасителя и Его крестной жертвы (праотеческие видения — в мон-ре Хиландар), минологии (старый кафоликон Ксенофонта, мон. Феофан, 1564; Дионисиат, 1546; Дохиар, 1567/68 — 2 последних ансамбля исполнил мастер Георгий Критянин).

В числе изображенных фигур, которым в росписях лити уделяется наибольшее внимание, находятся портреты ктиторов. В Ватопеде Григорович-Барский среди изображений в лити кафоликона упоминает ветхие и почерневшие мозаичные фигуры — «некоторые цари и ктитории». Согласно приведенной им греч. надписи, эти мозаики были выполнены при настоятеле Хиландара Иоанникии мон. Софронием, от имени к-рого была составлена

надпись (Григорович-Барский. 2004. С. 206). В лити кафоликона мон-ря Хиландар представлены родоначальники династии серб. королей Неманичей, святые Симеон и Савва Сербские, визант. императоры и серб. правители, при к-рых были созданы росписи, а также их небесные покровители. Н. Тутос и Г. Фустерис приводят одну дату росписей лити — 1321/22 г., Милонас в свою очередь считает, что портреты в юж. части вост. стены Н. (св. Симеон Хиландарский (Неманя), имп. Андроник II, Стефан Урош II Милутин) были написаны до 1319 г., а портреты в сев. части той же стены (Стефан Урош IV Душан, имп. Иоанн Кантакузин, Стефан III Дечанский, имп. Андроник III Палеолог, свт. Савва Сербский) — в 1347 г. (Милонас. 1995. С. 53). Семья воеводы Молдовлахии Александру Лэпушняну была представлена в лити Дохиара. Росписи лити сохраняли память о периоде преобладания в том или ином мон-ре одной местной «диаспоры». Григорович-Барский отмечал, что в лити мон-ря св. Павла все подписи на фресках болгарские, «ибо в монастыри сем жителствоваху изначала Болгаре и Сербы» (Григорович-Барский. 2004. С. 390).

Возможно, функция лити как места моления за упокой погребенных или почитаемых ктиторов, а также связь между афонскими и молдавскими храмами повлияли на появление в традиц. монастырских храмах Молдавии во 2-й пол. — кон. XV в. особого помещения — усыпальницы (паряду с пронаосом) к западу от наоса (собор Нямецкого мон-ря кон. XV в.; Успенский собор мон-ря Кэлариана, 1545). К числу самых распространенных фигур в росписях афонских лити принадлежат образы преподобных. Встречаются среди них афониты — Афанасий, Петр, Павел Ксиропотамский, Максим Кавсокалит (в Хиландаре, Дионисиате, Кутлумуше).

Ист.: Макарий (Веретенников), архим. Собор 1554 г. и его решения // Он же. Московский митр. Макарий и его время: Сб. ст. М., 1996. С. 239; Григорович-Барский В. Г. Второе посещение святой Афонской горы В. Григоровича-Барского, им самим описанное. М., 2004. С. 17, 120, 127, 165, 178–179, 185, 196, 222, 253, 275, 291, 300–301, 309, 360, 368, 390.

Лит.: Кондаков Н. И. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. М., 2004. С. 36, 92–93, 95. Рис. 42–43, 45; Constantinescu-Iași P. Nartelux în artele byzantine, sud-slave și române. Jassy, 1936; Ćurčić S. Twin-Domed Nartex in Paleologian Architecture // ЗРВИ. 1975.



Кн. 13. С. 333–344; *idem*. Narthex // ODB. Vol. 2. P. 1438–1439; *Strube* C. Die westliche Eingangsseite der Kirche von Konstantinopel in justinianischer Zeit. Wiesbaden, 1973; *Комеч А. И.* Древнерус. зодчество кон. X — нач. XII вв.: Визант. наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987; *Mylonas P.* Gavits Arménien et Litae Byzantines // Cah. Arch. 1990. T. 38. P. 99–122; *он же* (Μυλωνας Π.) Заметки об архитектуре Афона // ДРИ. 1995. [Вып.:] Балканы, Русь. С. 7–81; *он же*. Иллюстр. словарь Св. Афонской горы. Тüb., 2000. Т. 1. Ч. 1: Атлас 20 суверенных мон-рей. Вып. 1–2; *Кищенко М. М.* Особенности совершения всенощного бдения в мон-рях Св. горы Афон // БТ. 1997. Сб. 33. С. 110–137; *Kalopissi-Verti S.* The Proskynetaria of the Templon and Narthex: Form, Imagery, Spatial Connections, and Reception // Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West / Ed. S. Gerstel. Wash., 2006. P. 107–134; Multilingual Illustr. Dictionary of Byzant. Architecture and Sculpture Terminology / Ed. S. Kalopissi-Verti, M. Panayotidi-Kesisoglou. Herakleon, 2010; *Τουτῆς Ν. Φουστερῆς Γ.* Εὐρετήριο της μνημειακῆς ζωγραφικῆς του Αγίου Όρους, 10ος – 17ος αἰώνας. Αθήνα, 2010. Σ. 128–135 186–191, 242–248, 305–312, 324–325, 344–351, 384–385, 402–406; *Βογιατζῆς Σ.* Κονοστήριοι νάρθηκες-λίτς στη μοναστηριακή αρχιτεκτονική // ΔΧΑΕ. 2012. Τ. 33. Σ. 37–54.

М. А. Маханько

**НАРЬЯН-МАРСКАЯ И МЕЗЕНСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ**, образована решением Синода от 27 дек. 2011 г., отделена от Архангельской епархии (см. *Архангельская и Холмогорская епархия*). В тот же день было постановлено избрать епископом Нарьян-Марским и Мезенским насельника Троице-Сергиевой лавры иером. Иакова (Тисленко; 6 янв. 2012 возведен в сан архимандрита, архиерейская хиротония состоялась 25 февр. того же года в Москве). Епархия входит в состав Архангельской митрополии, включает территорию *Ненецкого автономного округа*, Мезенского и Лешуконского районов Архангельской обл., а также арктических архипелагов Нов. Земля и Земля Франца-Иосифа. Кафедральные города — Нарьян-Мар и Мезень. Кафедральный собор — нарьян-марский Богоявленский. Епархия состоит из 4 благочиннических округов: Центрального (территория Ненецкого АО), Мезенского (Мезенский р-н), Усть-Вашского (Лешуконский р-н) и Арктических архипелагов (архипелаги Нов. Земля и Земля Франца-Иосифа). К 2017 г. на территории епархии было 7 приходов, в клире состояли 6 священников и 3 диакона. При ЕУ работают отделы: миссионерский, образования и катехизации, по взаимодействию



с Вооруженными силами, церковной благотворительности и социального служения, по работе с молодежью, по взаимодействию с казачеством. К особенностям приходской жизни самой северной в России епархии относятся: устройство общин, припис-



Богоявленский кафедральный собор  
в Нарьян-Маре.  
Фотография. 2013 г.

ных к основным приходам, крайняя малочисленность клира, труднодоступность большинства населенных пунктов, а также миссионерское служение среди коренного населения Ненецкого АО.

Освоение новгородцами Канинской, Тиманской (Малоземельской) и Большеземельской тундр, впоследствии составивших территорию Ненецкого АО, началось в XI–XII вв. В ПВЛ под 1096 г. содержится 1-е документальное свидетельство «о самоеди полуночных стран», т. е. о ненцах. В XI — нач. XII в. жители Печоры уже платили дань Новгороду. В 1478 г. эти земли вошли в состав Русского гос-ва.

Земли Н.-М. и М. е. до XV в. относились к Новгородской епархии. Во 2-й пол. XV в. территория по р. Мезени до Печоры вошла в Митрополицию (с 1589 Патриаршую) область, а в 1674 г. вновь присоединилась к Новгородской епархии. В 1682–2011 гг. земли Н.-М. и М. е. входили в Архангельскую епархию (первоначально именовалась Холмогорской и Важской).

В территориальном и культурном отношении Н.-М. и М. е. неоднородна, что обусловлено историческими и этнографическими факторами. Сев.-вост. пределы совр. Архангельской обл., ныне входящие в состав епархии (Мезенский и Лешуконский районы), — земли правосл. поморов, где храмоздательство издрев-



ле являлось неотъемлемой частью жизни. Канинская, Тиманская и Большеземельская тундры и Нов. Земля — области расселения ненцев, где христ. просвещение и устройство приходов были особой заботой светских и духовных властей, а также миссионеров.

В 1499–1500 гг. по повелению всл. кн. *Иоанна III Васильевича* был предпринят поход 4-тысячной рати «в Югру», в ходе к-рого в 1499 г. основан (первоначально как острог) Пустозерск — форпост рус. государственности и Православия, 1-й рус. город за полярным кругом. К 1545 г. в Пустозерске существовали Преображенский собор, Введенская и Никольская церкви. Согласно грамоте царя Феодора Иоанновича от 1597 г., назначенному в том же году воеводой в Пустозерский острог кн. Василию Ухтомскому было «велено призывать Самоядов и иных вер иноземцов и крестьян в православную христианскую веру» (АИ. Т. 1. № 250. С. 466–467). 10 янв. 1672 г. патриарх Московский и всея Руси *Иоасаф II* послал настоятеля Антониева Сийского мон-ря игум. Феодосию грамоту с повелением на править из Новгородской епархии на Нов. Землю священника с причтом для обращения ненцев в христианство.

В 1784 г. Архангельский еп. *Вениамин (Краснопевков)*; впол. архиепископ) определил неск. ненцев в Архангельскую ДС. В 1822 г. была организована 1-я миссия к ненцам Большеземельской тундры, в течение 3,5 месяцев удалось крестить более 100 чел. Указом имп. *Александра I Павловича* от 5 авг. 1824 г. была образована новая миссия для проповеди христианства ненцам. Инициатором ее создания и непосредственным организатором был Архангельский еп. *Неофит (Докучаев-Платонов)*. Во главе миссии был поставлен настоятель *Антониева Сийского во имя Святой Троицы мужского монастыря* архим. *Вениамин (Смирнов)*. В 1825 и в 1829–1830 гг. центром миссии являлся Мезень, в 1826–1828 гг. — Пустозерск. В 1827 г. архим. Вениамин в докладе Архангельскому еп. Аарону сообщил о необходимости строить церкви для новокрещенных ненцев (ГААО. Ф. 538. Оп. 1. Д. 12. Л. 13). В том же году еп. Аарон представил в Синод донесение, в котором сообщал, что «для утверждения в вере новокрещенных самоедов и для

распространения оной между оставшимися еще не крещеными самоедами необходимо: построить при церкви деревянные дома для причтов: на Канинском берегу, при реке Чиге, по Тиманскому — при реке Индиге...». Работа миссии, в результате к-рой были крещены более 3,3 тыс. ненцев, завершилась в 1830 г. Архим. Вениамин разработал ненецкий алфавит на основе кириллицы, подготовил «Словарь (лексикон) самоедского языка», «Граматику самоедского языка», переводы на ненецкий язык НЗ, катехизиса и некоторых молитв (труды изданы не были, рукописи утрачены).

После завершения работы миссии архим. Вениамина христианизацией ненцев занимались причты ненецких приходов: Тиманского на р. Пёше (Троицкая ц.), Канинского на р. Неси (Благовещенская ц.) и Колвинского на р. Колве в Большеземельской тундре (Никольская ц.). При этих приходах по церковным праздникам устраивались ярмарки; ненцы, приезжавшие на торги с товаром, могли участвовать в богослужениях. Причты приходов были обязаны обучать детей ненцев грамоте, церковному уставу, катехизису и Свящ. истории. Однако миссионерская деятельность 3 ненецких приходов в отличие от трудов архим. Вениамина была менее успешной: с 1830 по 1858 г. были крещены 177 чел.

Работа по усовершенствованию ненецкой письменности и переводу на ненецкий язык церковной лит-ры продолжалась. В 1856 г. свящ. Иосиф Корелин составил краткую грамматику ненецкого языка. В 1893 г. был открыт Архангельский епархиальный комитет *Православного миссионерского общества*, в следующем году при нем была создана переводческая комиссия для перевода и издания книг на языках местных инородцев. Комиссия обратилась к священнослужителям с просьбой предоставить старинные и недавние труды по переводам на языки инородцев, в т. ч. на ненецкий. Архангельский еп. *Никанор (Каменский)*; впол. архиепископ) представил «черновые труды архимандрита Вениамина по составлению русско-самоедского словаря и по переводу на самоедский язык книг Нового Завета». Преподаватель ДУ Е. И. Корелин передал комиссии «Краткую грамматику самоедского языка» и «Исповедь для самоедов», составленные

его отцом, свящ. Иосифом Корелиным. Мезенский свящ. А. Ивановский прислал в комиссию подготовленный им «приблизительный» перевод на ненецкий язык текстов молитвы Господней, молитвы Св. Духу и Символа веры. В 1895 г. в Архангельске издан подготовленный сотрудником комиссии преподавателем И. М. Сибирцевым «Букварь для самоедов, живущих в Архангельской губернии».

25 июля 1879 г. на Нов. Земле в становище М. Кармакулы построена часовня, освященная во имя свт. Николая Чудотворца. Впол. она была перестроена в храм и освящена повторно по благословению Архангельского еп. Нафанаила (Соборова) 1 окт. 1887 г. иеромонахом *Корельского во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря* Ионой. При церкви иером. Иона открыл школу для обучения ненецких детей (в то время являлась самой сев. школой в мире). С увеличением населения М. Кармакул возникла потребность в более вместительной церкви. Новый деревянный храм построен в нач. сент. и 18 сент. 1888 г. освящен иеромонахами Ионой и Прокопием. Синодальным указом от 13 февр. 1889 г. в становище М. Кармакулы был учрежден Николаевский скит, приписанный к Николаевскому Корельскому монастырю. В 1912 г. на средства уроженки Вел. Лук Псковской губ. А. Д. Шапковой для новоземельского становища Белушья Губа срублена церковь-школа и доставлена из Архангельска на Нов. Землю. В сент. 1913 г. завершили устройство церкви-школы, освящение состоялось 14 сент. того же года.

После 1917 г. перестали действовать все храмы на территории Н.-М. и М. е. Пустозерский соборный храм превращен в конюшню. Храмы на Нов. Земле, в Тельвиске (ныне Заполярного р-на Ненецкого АО), Великовисочном (ныне Заполярного р-на), Куе (ныне Заполярного р-на) были закрыты, отданы под хозяйственные постройки, под клуб либо разрушены. На территории Ненецкого АО сохранилась единственная церковь дореволюционной постройки в с. Несь Заполярного р-на. В Мезенском и Лешуконском районах Архангельской обл. церкви подвергались закрытию и уничтожению, однако на Мезени сохранились деревянные храмы — уникальные



памятники церковного зодчества Сев. Руси (дер. Кимжа Мезенского района).

В наст. время в большинстве населенных пунктов действуют часовни и храмы-часовни, а также приходы, приписанные к главным храмам благочиннических округов. Особый статус имеют воинские храмы на арктических архипелагах Нов. Земля и Земля Франца-Иосифа. На о-ве Земля Александры архипелага Земля Франца-Иосифа находится самая северная в мире ц. во имя свт. Николая Чудотворца при пограничной заставе «Нагурское». Храм освящен 15 авг. 2012 г. еп. Нарьян-Марским и Мезенским Иаковом. Воинский храм-часовня во имя вмч. Георгия Победоносца (о-в Земля Александры, объект Мин-ва обороны РФ «Звезда») освящен 18 апр. 2016 г. Действуют часовни при воинских частях Арктической группировки Мин-ва обороны РФ, дислоцирующихся на Центральном полигоне РФ на Нов. Земле и на о-ве Земля Александры.

**Святые и крестные ходы.** В кафедральном Богоявленском соборе хранится мощевик с частицами мощей Киево-Печерских преподобных. Среди святых епархии — икона Белгородского еп. спмч. *Никодима* (Кононова; 1871–1919), уроженца с. Тельвиска. В 2017 г. епархии переданы частицы св. мощей патриарха Московского и всея России свт. *Тихона*, блгв. кн. Александра Невского и вел. кнг. мц. *Елисаветы Феодоровны*. Иконы святых с мощевиками хранятся в Богоявленском кафедральном соборе. В алтаре кафедрального собора находится икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» XVIII в. Во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. образ был вывезен оккупантами в Германию, в нач. XXI в. возвращен российскими благотворителями на родину. Икона привезена еп. Иаковом и износится из алтаря для чтения акафиста Пресв. Богородице.

Святынями епархии также являются поклонные кресты. Летом 2016 г. 7-метровый поморский резной крест из лиственницы был установлен на территории Богоявленского кафедрального собора в центре Нарьян-Мара. К основанию креста паломники приносят камни, привезенные из различных св. мест (со Св. земли, с Афона, из мон-рей Кипра, с Соловков). Поклонные 8-метровые кресты

установлены на Нов. Земле на скале Рубежная (2015) и на о-ве Патриаршем (2016). В 2016 г. на зап. берегу Печоры был воздвигнут также 8-метровый поклонный крест. Шестиметровые тундровые путевые кресты установлены в начале единственной дороги, соединяющей Нарьян-Мар с Большой землей (2015), и в Большеземельской тундре в природном заповеднике «Каменный город» (2016).

Ежегодно духовенством епархии и паломниками совершаются летние и зимние крестные походы на городище Пустозерска. С авг. 2012 г. епархия осуществляет патриарший проект «Русская Арктика», важнейшей составляющей к-рого является миссионерское и просветительское служение. В ходе реализации проекта при содействии Росатомфлота в высокоширотной экспедиции Арктического и Антарктического научно-исследовательского ин-та (сент. — окт. 2012) 12 сент. был освящен Северный полюс. Во время морского похода С.-Петербург—Сахалин (г. Невельск), совершенного на патрульном корабле ГУ ФСБ РФ в шеле — сент. 2013 г., освящен Северный морской путь.

**Недействующие монастыри:** Никольская пуст. на Мезени (мужская, близ дер. Лампожни Мезенского р-на; основана в 1558, упом. в 1623, время упразднения неизв.). Троицкая Чирцова пуст. (мужская, на левом берегу Мезени, в 54,4 км к юго-востоку от г. Мезени; основана в 80-х гг. XVI в., в 1-й трети XVII в. приписана к Антониеву Сийскому мон-рю, в 1764 упразднена); Ущельский Мезенский мон-рь (мужской, у совр. дер. Ущелье Лешуконского р-на Архангельской обл.; основан в 1614, упразднен в 1764, в 1901 возобновлен как жен. община, в 1908 преобразованная в мон-рь, в 1920 закрыт; постройки разобраны в нач. 30-х гг. XX в.); Екатерининская пуст. (в окрестностях дер. Лампожни Мезенского р-на; основана в 1631, прекратила существование к нач. XVIII в.); Хорговская пуст. (мужская, в устье р. Хорговки, впадающей в Мезенскую губу; упом. в 1663); Николаевский скит, приписной к *Артемиеву Веркольскому мужскому монастырю* (мужской, на берегу прол. Югорский Шар; основан в 1890, к 1893 пасельники погибли от цинги); Семженские кельи (жен. скит на р. Семже, в 21 км от одноименной

деревни Мезенского р-на; в XVII — нач. XX в. старообрядческий, затем заселен православными монахинями, в 1901 приписан к Ущельской общине, закрыт в 30-х гг. XX в.); Новоземельский Николаевский скит Корельского мон-ря (мужской, на о-ве Нов. Земля; основан в 1882, закрыт в 1920–1922); Иудина (во имя ап. Иуды, брата Господня) пуст. (женская, на р. Пошьюге, в 7,5 км от впадения ее в Мезень, в Лешуконском р-не; основана в 1914, закрыта в 30-х гг. XX в.).

Ист.: *Вениамин* (Смирнов), архим. Обращение в христианство мезенских самоедов // ХЧ. 1850. Ч. 2. С. 363–384, 410–443; 1851. Ч. 1. С. 64–84; Описание Архангельской епархии 1795 г. / Сост. и авт. предисл. В. И. Иванов. Краснодар, 2009. С. 78; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 2. С. 7. Лит.: *Зев И., свящ.* Пустозерск, слобода Мезенского у. Архангельской губ. // Архангельские ЕВ. 1891. Ч. неофиц. № 3/4. С. 31–45; он же. Заметки о Пустозерске // Там же. № 12. С. 139–157; *Шульгин В.* Архим. Вениамин — просветитель мезенских самоедов // Там же. 1895. Ч. неофиц. № 21. С. 513–516; № 23. С. 554–558; № 24. С. 591–594; Эпизод из миссионерской деятельности архим. Вениамина // Там же. 1896. Ч. неофиц. № 23. С. 680–681; *Козмин П. Д.* Архангельские самоеды: (Очерк их быта и верований). СПб., 1913. С. 29–36; *Вехов П.* Миссионеры в русской Арктике // Уральский следопыт. 2001. № 2. С. 5–13; *Новиков А. В.* Лешуконье, XV–XIX вв.: История края. Архангельск, 2003<sup>2</sup>. С. 167–206; *Макарий* (Веретенников), архим. Всероссийский Патриарх Иоасаф II (1667–1672) // АиО. 2005. № 3(44). С. 319–330; *Пушкин М. В.* Переводческая комиссия Архангельского Комитета Правосл. миссионерского об-ва (кон. XIX в.) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона: Мат-лы междунар. науч. конф., посвящ. 75-летию Ин-та языка, литературы и истории Карельского науч. центра РАН. Петрозаводск, 2005. С. 97–101; *Окладников Н. А.* Заповедная Кимжа. Архангельск, 2007; *Окладников Н. А., Матафанов Н. Н.* Тернистый путь к православию: Из истории обращения в христианство пензен архангельских тундр. Архангельск, 2008; Наречение и хиротония архим. Иакова (Тисленко) во еп. Нарьян-Марского и Мезенского // ЖМП. 2012. № 4. С. 36–39.

**НАСЕДКА** (Наседкин; Шевелев Иоанн Васильевич, в монашестве Иосиф; ок. 1570 — ок. 1660), свящ., богослов, справщик Московского *Печатного двора*. Род. в с. Клементьево, принадлежавшем Троице-Сергиеву мон-рю, происходил из детей боярских. В возрасте 24 лет был возведен в сан диакона, а в 1608 г. в возрасте ок. 38 лет — в сан священника. При приближении к Троице-Сергиеву мон-рю войск «тушинского вора» *Лжедмитрия II* Н. покинул Клементьево, чтобы укрыться за стенами обители. Н. провел в мон-ре



весь период осады, длившийся почти 16 месяцев, с 1608 по 1610 г. Будучи непосредственным участником героической обороны обители во главе с архим. Иоасафом, Н. позже описал эти события в своих сочинениях. После снятия осады с мон-ря Н. не вернулся в родное село, выжженное войсками самозванца, а остался в Троице-Сергиевом мон-ре, чтобы иметь возможность помочь пастве. Он исполнял требы для мирян в ц. прп. Сергия, сблизился с новым архимандритом — прп. *Дионисием (Зобниновским)*. Наряду с прп. *Дорофеем* Н. помогал прп. Дионисию устраивать в с. Клементьеве за счет монастырской казны дома и больницы для обездоленных людей, разоренных войной. Вместе с радонежскими преподобными Н. заботился о больных и увечных, совершал таинства Евхаристии и Елеосвящения.

Последующие политические изменения в стране — низложение царя *Василия Иоанновича Шуйского* и призвание на рус. трон польск. королевича Владислава (см. *Владислав IV Ваза*) — были крайне отрицательно восприняты в только что освобожденной от польск. осады обители. Прп. Дионисий, тесно связанный с патриархами Московскими, святыми *Иовом* и *Ермогеном*, был убежденным сторонником династии рус. происхождения. Монастырские власти активно поддерживали 1-е и 2-е Ополчения. При посредничестве архим. прп. Дионисия удалось добиться объединения сил князей Д. М. *Пожарского* и Д. Т. *Трубецкого*. С 1610 по 1612 г. из Троице-Сергиева мон-ря прп. Дионисий рассылал многочисленные послания (сохр. экземпляры в Казани и Перми, остальные известны в пересказе Н.) с призывами к освобождению от инославной власти. В грамотах архимандрита проводилась мысль о том, что «окаянные лютори не шадят никого», и для спасения от «еретиков и поляков, вечных врагов и богоборцов литовских людей» необходимо «всем православным христианом быть в соединении и стать сообща против вечных врагов креста Христова — польских и литовских людей». Прп. Дионисий своим авторитетом снимал с жителей России, присягнувших принцу Владиславу, грех клятвопреступления. В изложении Н. он убеждал, что Сам Бог «помощник был бедным, и отчаянным, и худым, и не могущим стояти

против супостатом». В посл. Н. говорил о своем непосредственном участии в составлении этих воззваний, сыгравших важнейшую роль в изгнании из Москвы польск. гарнизона и последующем созыве Земского собора 1613 г.

С новоизбранным царем *Михаилом Феодоровичем* насельники мон-ря установили тесные связи. Одним из проявлений особого расположения нового правителя к обители стало приглашение троицких монахов к книжному исправлению (редактированию книг, прежде всего богослужебных). В 1613 г. правительство Михаила Феодоровича восстановило Печатный двор, а в окт. 1615 г. по царской грамоте началась сверка богослужебных книг для переиздания Требника 1602 г. В Москву из Троице-Сергиева мон-ря были вызваны известные своей ученостью справщик мон. *Арсений Глухой* и книгохранитель обители Антоний (Крылов). Последний предусмотрительно отказался от поездки, сославшись на старческую немощь; вместо него в Москву отправился Н. Арсений настоял на привлечении к работе прп. Дионисия. По просьбе последнего и Н., к-рый жаловался, что в мон-ре у него остались жена и дети, редактирование было перенесено в Троице-Сергиев мон-рь. Исправление Требника началось 8 нояб. 1616 г. и продолжалось полтора года, после чего сподвижники прп. Дионисия приступили к исправлению богослужебных книг. За 1616–1619 гг. была проведена сверка предшествующих московских печатных Служебников, были отредактированы Цветная Триодь, Октоих, Общие и Месячные Минеи, Псалтирь, Канонник. Наибольшей переработке подвергся Типикон 1610 г., изданный с благословения местоблюстителя Патриаршего престола Сарского и Подонского (Крутицкого) митр. *Ионы (Архангельского)*. Редактором Типикона был головщик Троице-Сергиева мон-ря *Логин Коровя*. Образцом для работы троицких справщиков являлись древнейшие слав. списки, к-рыми располагали мон-рь и книжные собрания Москвы. При необходимости работы с греч. оригиналами справщики обращались к настоятелю Архангельского собора Кремля греку архиеп. свт. *Арсению* Элассонскому. Кроме того, справщики обратились к наследию правосл. книжников Речи-

Посполитой. Ими была привлечена «Книжица в шести отделах» (Острог, 1599) и, возможно, др. сочинения. Готовые тексты в мае 1618 г. были представлены митр. *Ионе*. Результаты деятельности троицких редакторов вызвали у него большие сомнения, что не в последнюю очередь было порождено их критикой изданий, осуществленных с благословения самого митрополита.

В 1618 г. митр. *Иона* созвал Собор, к-рый должен был вынести решение о правильности книжных исправлений Дионисия (Зобниновского) и его помощников. Их оппонентами выступили др. насельники Троице-Сергиева мон-ря: уставщик *Филарет*, головщик *Логин Коровя*, ризничий *Маркелл*. Эти связанные с книжной справой иноки настаивали, что прп. Дионисий «во многих книгах выскребал, и вырезал, и писал во том месте по своему произволу. А пуций у них развратник архимандричий крылошанин старец Антоний, да старец Арсений Глухий, да Клементьевский поп Иван Наседка». К обличителям присоединился архимандрит *Чудова в честь Чуда архангела Михаила в Хонех мужского монастыря* Авраамий. Жесткую критику предпринятые исправления встретили и со стороны подьячего Разрядного приказа Антония Подольского, также принимавшего ранее участие в работе Печатного двора. Главным пунктом развернувшейся полемики стал прилог «и огнем». Справщики обратили внимание на формулу молитвы освящения воды в праздник Богоявления: «Сам и ныне Владыка, освяти воду сию Духом твоим и огнем». Тексту соответствовал обряд погружения зажженных свечей в воду. Дионисий и его сподвижники, не найдя аналогов в привлекаемых ими древних рукописях, расценив эту формулу как нововведение, исключили ее из молитвы. Свт. Арсений Элассонский подтвердил отсутствие прилога в греч. богослужебных книгах.

Исключение прилога предполагало уничтожение обряда погружения свечей в праздник Богоявления, распространенного в рус. традиции. Позиция Антония Подольского была расценена Собором как наиболее соответствующая канону и церковной практике, а позиция его оппонентов — как противоречащая вероучению («Духа Святаго не исповедует, яко огонь есть»). В народе



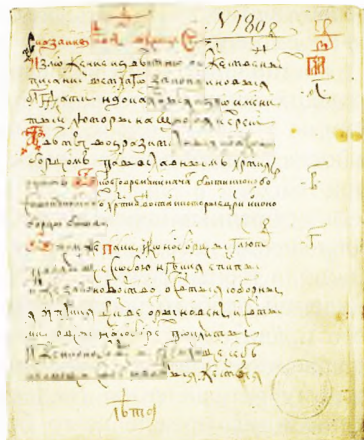


распространялись слухи, что редакторы «огонь из мира хотят вывести». Решением Собора 1618 г. прип. Дионисий, Арсений Глухой и Н. были признаны виновными и подлежащими церковному наказанию. Прип. Дионисий и Н. были лишены сана и подверглись запрещению в служении, старцы Арсений Глухой и Антоний (Крылов) отлучены от причастия. Всех предписывалось отправить в ссылку в далекие моп-ри.

Дионисия (Зобинцовского) поместили в заточение в *Новоспаском московском в честь Преображения Господня монастыре*, Арсения Глухого — на подворье *Кирилла Белозерского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*. Только Н. удалось каким-то образом добиться смягчения наказания, хотя и его с семьей должны были выслать.

Н. подал новому патриарху и отцу царя *Филарету (Романову)*, возвратившемуся в 1619 г. из польск. плена, прошение о пересмотре своего дела. Новый предстоятель начал деятельность с отмены почти всех постановлений своего предшественника. В 1620 г. был созван церковный Собор, призванный разобраться в законности решений митр. Ионы об исправлении Требника. Антоний Подольский написал к Собору трактат «Об огни просветительном» (не сохр.), доказывающий каноничность прилога «и огнем». На Соборе с аргументацией своей позиции выступил прип. Дионисий.

Н., сумевший до начала Собора ознакомиться с произведением Антония Подольского, составил 2 произведения в защиту своей позиции: Речь на Соборе 1619 г. и «О словеси Божии...». Прослеживается текстуальная зависимость Речи Н. от 1-й редакции произведения «Об огни» прип. Дионисия; «О словеси» Н. — от 2-й редакции того же произведения. О. В. Чумичёва не исключает возможности подготовки Н. 2-й редакции «Об огни». На Соборе Н. горячо отстаивал свою позицию («митрополиту Ионе и архимандритам и честным протопопам, спирающим, очи слюной забрызгал»). Патриарх Филарет обратился к Иерусалимскому патриарху *Феофану IV*, приехавшему в Москву в апр. 1619 г., с просьбой о внесении ясности в богословский спор. Феофан подтвердил отсутствие прилога в греч. книгах. В итоге восторжествовала т. зр. троицких справщиков, они были



Свящ. Иоанн Наседка.  
Сборник полемических произведений  
«Изложение на люторы».  
После 1620 г.  
(РГБ. Ф. 173.1. № 177. Л. 3)

полностью оправданы; в 1625 г. Собор 4 правосл. патриархов подтвердил неканоничность прилога.

После завершения Собора 1619 г. архим. Дионисий возвратился в Троице-Сергиев мон-рь. Арсений Глухой и Антоний (Крылов) стали справщиками Московского Печатного двора. Н. из всех участников прений был наиболее выделен патриархом. После снятия осуждения приходский священник остался в Москве, вошел в окружение патриарха Филарета и с этого времени активно участвовал в создании и публикации канонических, полемических и др. произведений. Патриарх Филарет не остановился на осуждении деятельности своего предшественника — местоблестителя митр. Ионы (Архангельского). На новом Соборе 1620–1621 гг. был поставлен вопрос об отношении к зап. христианству. Собор урегулировал вопрос о способе вхождения инославных в Русскую Церковь, предписав принимать католиков и протестантов первым чином (повторным крещением). В качестве единственно возможного канонического текста на Соборе 1620–1621 гг. была принята т. н. Сводная редакция чиноприятий, появившаяся не позднее сер. XVI в. Возможно, Н. принял участие в редактировании Постановлений Собора 1620–1621 гг., известных по рукописному (РГБ. Троиц. № 741) варианту. Не исключено, что к Собору 1620–1621 гг. Н. подготовил подборку антикатолических и антипротестантских византийских, украинско-белорусских сочинений, проводящих мысль о глубинных рас-

хождений вост. и зап. христианства. Ригоризм в отношении зап. христианства был свойствен всем насельникам Троице-Сергиева монастыря, пережившим его осаду, а архим. св. Дионисий (Зобинцовский) являлся сторонником повторного крещения католиков. Наиболее вероятно, Н. показал имеющиеся у него полемические материалы патриарху Филарету еще во время Собора 1620 г. На их основе он создал авторскую компиляцию, получившую позже название «Изложение на люторы». В свою очередь компиляция легла в основу анафематизмов протестантам. В изначальном варианте Сводной редакции чиноприятий реформационные учения не были обозначены как самостоятельные конфессии. Сочинение Н. заполнило этот пробел. Впервые появилась специальная статья, описывающая процедуру приема в Православие представителей протестант. деноминаций. Н. стал пользоваться авторитетом специалиста по зап. богословию, что определило его новое важное назначение.

Сразу после Собора 1621 г. Н. был отправлен патриархом Филаретом с дипломатической миссией. В борьбе с 2 потенциальными противниками — Речью Посполитой и Швецией наиболее выгодным для России союзником представлялась Дания. Сближение предполагалось скрепить браком царя Михаила Федоровича с племянницей дат. кор. Кристиана IV, дочерью герц. Голштинского Доротеи Августой. В Копенгаген направили «великое посольство» во главе с кн. А. М. Львовым и дьяком Ж. М. Шинковым. Н. вошел в состав посольства в качестве священника, но помимо пастырских обязанностей мог еще консультировать послов в определенных ситуациях (перед заграничной поездкой Н., к-рого продолжали именовать приходским священником с Клементьева, выдали одеяния с Казенного двора — РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 207. Л. 24–26 об.). Посольству была дана инструкция с жестким требованием повторного крещения невесты. Однако миссия в Копенгаген оказалась неудачной из-за нежелания дат. короля породниться с Романовыми. Обязательное требование повторного крещения лишь укрепило решение Кристиана IV отказать от проекта династического брака. По возвращении в Москву все





участники посольства подготовили отчеты. Н. преподнес патриарху Филарету расширенную версию «Изложения на люторы».

После провала династического проекта тон полемики стал особенно жестким. Участвовать в дискуссии в Копенгагене офиц. богослову не пришлось — переговоры не состоялись, и подготовленные аргументы вошли в полемическое сочинение. Кроме того, находясь с брачной миссией в Дании, Н. собирал дополнительные материалы для обличения нравов лютеран, давая протестантам самые негативные характеристики. К заимствованным ранее сочинениям византийских и украинско-белорусских авторов Н. добавил русские антиеретические, а также собственные произведения, в большинстве своем написанные под непосредственным впечатлением от посещения Дании. Н. поместил в «Изложение на люторы» виршевую филиппику о быте и богослужении протестантов, описав увиденную в загородной королевской резиденции Фредериксборге кирху. Критику правосл. богослова вызвали архитектура и убранство здания, по особому гневу — отсутствие икон и наличие скульптуры. Кроме того, Н. высмеивал обычаи королевского двора и зап. протестантов в целом. Произведение было рассчитано на рус. читателей, а также предназначалось для диспутов с представителями иностранных держав.

В сопровождающем «Изложение на люторы» послании к духовному владыке Н. рекомендовал передать сочинение в Посольский приказ для наставления в полемике дипломатов и переводчиков. На определенном этапе к «Изложению на люторы» были подготовлены виршевые полемические предисловия, исследованные В. К. Былиным. Для всего сочинения предназначалось «Предисловие на еретики», к отдельным разделам — антипротестантское «Написание о лютном враге Мартише» и антикатолическое «О римских и латинских напесках». В дополнительных главах к «Изложению на люторы» в списках помещались тексты Н. о прилоге «и огнем». Произведение распространялось в рукописной традиции анонимно и сохранилось в 2 редакциях. Авторство Н. было убедительно доказано А. П. Голубцовым (Голубцов. 1888). Новые царские пожалования доро-

гими тканями, наиболее вероятно, были назначены Н. именно за это произведение (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 209. Л. 423–423 об., 585 об. — 586). Кроме того, Н. стал крестовым священником домового ц. Благовещения в Кремле.

Сразу после этого, очевидно по распоряжению патриарха Филарета, Н. приступает к подготовке издания Постановлений Собора 1620–1621 гг. в составе Большого святительского (архиерейского) Требника (М., 1624). Н. стал одним из составителей печатной версии приговоров Собора 1620 г., чей текст тесно связан с «Изложением на люторы» и др. памятниками, к-рыми располагал Н. В печатной версии Постановлений было повторено «От собрания преподобного отца Иосифа Волоцкого о иноческом чину како бысть» в редакции «Изложения на люторы». В анафематизмах протестантам, составленных на основе того же текста, упомянут «Катехизис» Симона Будного, списком к-рого владел Н. После совместной работы справщиков Большого святительского Требника 1624 г. был издан скромным тиражом в 30 экз. (обычный тираж составлял 1,2 тыс. экз.). Он предназначался лишь для узкого круга лиц. Книги были разосланы в дар («безденежно») высшим церковным иерархам и в Посольский приказ. Работа по подготовке Большого святительского Требника укрепила положение Н. Он был приближен ко двору и постоянно получал дары с Казенного двора на Пасху, а также по личному указанию правителя (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 208а. Л. 264; Кн. 280. Л. 228–228 об., 364 об., 410 об. — 411; Кн. 281. Л. 105, 324 об. — 325, 346–346 об.; Кн. 282. Л. 231). В 1626 г. Н. достигает еще более высокого статуса: его назначают ключарем Успенского собора Кремля. Придворный богослов продолжал регулярно получать царские дары (Там же. Кн. 283. Л. 256 об.; Кн. 284. Л. 126, 148–148 об.).

Вероятно, одно из пожалований стало наградой за участие Н. в прениях о «Евангелии учительном» архим. Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого). В этот период политика руководства страны была направлена на ограничение доступа продукции правосл. типографий Речи Посполитой в Россию. Первые из сохранившихся грамот о «книгах литовской печати» датируются осенью

1626 г. Очевидно, восводы, выполненная царское распоряжение, задержали на границе крупную партию украинско-белорус. изданий. Среди них преобладали экземпляры «Евангелия учительного» Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого) (1619, Евье или Рахманов), получившего негативные отзывы в Речи Посполитой. В 1625 г. Поместный Собор в Киеве во главе с Киевским митр. Иовом (Борецким) обнаружил множество пеканоничных суждений в опубликованном 6 лет назад «Евангелии учительном». Текст Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого) был подвергнут осуждению. Постановления Собора не сохранились до наст. времени. Согласно пересказу Н. и др. участников прений 1627 г., приговоры представляли собой перечень обвинений «Евангелию учительному», прежде всего в следовании католич. постулатам. Постановления Киевского Собора 1625 г. содержали рекомендации, как исправить текст в строго правосл. духе. Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий) предпочел перейти в унияте церковь. Украинские и белорусские книготорговцы стремились избавиться от неблагонадежного товара и свозить нераспроданные издания в Россию, но их товар был конфискован и отправлен в Москву.

Мошак Кисво-Печерского мн-ря Афанасий (Китайчич), назначенный в России игуменом переяславль-залесского во имя спмч. Никиты муж. мн-ря, предоставил патриарху Филарету «тетради»-определения Иова (Борецкого) о произведении Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого). Патриарх попросил Афанасия указать на печатном экземпляре «Евангелия учительного», какие именно положения Кирилла вызвали несогласия Киевского митрополита. «Тетради» и экземпляр с пометами Афанасия в нояб. 1627 г. патриарх Филарет отдал на апробацию рус. богословам — проявившему себя в диспуте с Лаврентием Зизанием Богоявленскому игум. Илии и Н. Справщики еще раз сверились с печатной версией и дополнили «тетради» собственными критическими замечаниями. В результате двойного редактирования постановлений Киевского Собора 1625 г. возник рус. текст прений по поводу «Евангелия учительного» Кирилла (Транквиллиона-Ставровецкого). Текст прений, распространявшийся в рукописях,



сохранился в 2 редакциях. В 1627 г. на Красной пл. партия «Евангелия учительного» была показательно сожжена. Сочинение было предписано изымать по всей стране. Н. получил вознаграждение за выполненную работу. Но примерно с 1630 г. пожалования «в приказ» прекращаются. Новых ответственных поручений Н. не получал 10 лет, до 1636/37 г., фигурируя в источниках как ключарь Успенского собора. Известно, что Н. участвовал в «пещном действе», получал необходимые для пужд храма предметы с Казенного двора (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 289. Л. 285; Кн. 290. Л. 222; Кн. 292. Л. 120, 268). По мнению Былинкина, после кончины патриарха Филарета 10 окт. 1633 г. Н. попал в опалу, и он был на короткое время выслан с семьей из Москвы.

Изменения в судьбе Н. происходят с кон. 30-х гг. XVII в., на к-рые приходится новый этап критики зап. вероисповеданий. Тексты, созданные при патриархе Филарете, вновь становятся актуальными. Осведомленность Н. в полемическом богословии неоднократно была вновь, и в 1638 г. его включают в штат Печатного приказа вместо скончавшегося Арсения Глухого. Н. был 2-м членом Правильной палаты после старшего справщика протопопа кремлевского собора во имя Черниговских чудотворцев Михаила Рогова. Руководство единственной в стране типографией было возложено на главу приказа Большого дворца кн. Львова, знакомого Н. по дат. посольству.

Началом осуществления новой издательской программы стало переиздание Большого святительского Требника 1624 г. План повторной публикации Требника обусловил возобновление споров о прилоге «и огнем». Свт. *Аффоний*, митр. Новгородский и Великолуцкий, в 1639 г. в обход духовных властей направил царю развернутое послание с доказательствами каноничности прилога. Сочинение дошло в единственном экземпляре (ГИМ. Син. № 822, конволют). На полях текста (автографа?) сохранились многочисленные полемические заметки, опровергающие тезисы автора. Существует предположение об их принадлежности Н. Гипотеза о его авторстве подкрепляется наличием сочинений Н. о неканоничности прилога, присоединенных к тексту Аффония в рукописи. Очевидно, что произведение, ставящее под сомнение правомерность

публикации Требника без прилога, было отправлено одному из издателей. Мнение Аффония было отвергнуто, а пастырь попал под следствие, хотя и по др. поводу.

В историографии давно утвердилось мнение, что подготовка канонического сборника, содержащего чины приема католиков и протестантов, была вызвана проектом нового династического брака старшей дочери Михаила Феодоровича Ирины Михайловны с сыном дат. кор. Кристиана IV Шлезвиг-Гольштинского — гр. Вальдемаром (в России его называли принцем, однако рожденный в морганатическом браке Вальдемар не имел прав на дат. трон). Т. к. граф должен был остаться в России, с неизбежностью вставал вопрос о профессиональной принадлежности буд. царского зятя. Для патриарха *Иоасафа I* единственным приемлемым вариантом было принятие графом Православия через 1-й чин (крещение). Большой Требник 1624 г., содержащий Сводную редакцию чиноприемов, дополненный и переработанный, был издан в составе Мирского и Иноческого Требников 1639 г. На этот раз каждое издание было представлено традиционным для того времени тиражом — 1200 экз.

В 1641 г. при участии Н. была начата публикация Сборника о почитании икон (М., 1642), составленного преимущественно из святоотеческих Слов в защиту иконопочитания, актуализировавшего «антииконоборческую» литературу XVI в. Использование авторитета отцов церкви в противостоянии с реформаторами, отождествляемыми с еретиками первых веков и иконоборцами, означало скрытую полемику. Сборник был призван высветить древность установления иконопочитания, что в контексте спора с протестантами, подтверждало истинность Православия. Помимо освященных традицией памятников Сборник о почитании икон включал антиеретическое произведение прип. *Зиновия* Отенского и др. тексты. Ряд текстов находил параллели с «Изложением на лютory» Н. Это касалось прежде всего разделов из виленской «Книги о образех» (1596), текст к-рой был полностью воспроизведен в «Изложении на лютory» Н., но в др. переводе. В том же 1641 г. Н. был награжден вместе с М. Роговым драгоценными тканями и мехами (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 297. 1641. Л. 51 об. — 52).

Впервые за существование Печатного двора предполагалась публикация сб. «Просветитель Литовский I», полностью посвященного критике зап. христианства (создан, как и «Изложение на лютory» Н., в 20-х гг. XVII в. в окружении патриарха Филарета). Оба памятника представляли собой авторские компиляции преимущественно из украинско-белорус. полемических сочинений, были близки по составу и имели множество текстовых параллелей. Однако в отличие от узконаправленного на протестантов сочинения Н., «Просветитель Литовский I» имел более широкий спектр критики. Он обличал практически все инославные конфессии: католицизм, протестантизм, арм. вероисповедание. В нем с помощью богословской критики проводилась мысль об исключительном месте России среди проч. христ. стран. «Просветитель Литовский I» использовался в качестве своеобразного катехизиса для новообращенных христиан. Теперь же сборник предполагалось сделать пособием при обучении гр. Вальдемара основам Православия перед его повторным крещением для венчания.

Текст был готов к печати примерно в 1638 г., но решение о его публикации было отдано только в 1643 г. Сборник вышел из стен Московского Печатного двора в 1644 г. под названием «*Кириллова книга*». Тексту в издании предшествуют 2 развернутых виршевых полемических предисловия. По мнению большинства ученых, они были созданы М. Роговым и Н. (Н. В. Савельева в качестве автора называет справщика Савватия). При этом все исследователи признают, что одно из предисловий повторяет основные положения «Изложения на лютory» Н.

С февр. 1644 г. в Москве начались публичные прения, вызванные нежеланием гр. Вальдемара переходить в Православие (он рассчитывал заключить смешанный брак, распространявшийся в королевских домах Зап. и Вост. Европы). К диспутам с рус. стороны были привлечены наиболее грамотные люди того времени. В дебатах участвовали почти все справщики Печатного двора: Н., Рогов, Шестак Мартемьянов, Захарий Афанасьев, а также строитель костромской Геннадиевской пуст. Исаакий. На них возлагалась ответственность устной и письменной полемики, к-рая велась от лица пат-



риарха Иосифа. С дат. стороны были Вальдемар и его пастор. Диспуты сопровождались обменом полемических посланий. Начало дебатам положило 1-е послание патриарха *Иосифа*, в к-ром был представлен перечень расхождений Православия и протестантизма. Второе послание патриарха почти полностью базируется на «Кирилловой книге». Ведущая роль в составлении данных посланий, подписанных именем предстоятеля Русской Церкви, принадлежит Н. От своего имени он составил «Списание богородичного ключаря Ивана на королевичева немчина Матвея». Старания рус. богословов оказались тщетными, гр. Вальдемар предпочел остаться лютеранином. Очевидно, именно за участие в прении о вере с Вальдемаром Н. вместе с 2 др. справщиками получил вознаграждение из царской казны (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 300. Л. 173 об. — 175).

Следующей работой Н. стала публикация др. полемического сб. «*Книги о вере*» игумена Бизюкова мон-ря пером. Гедеопа (М., 1648). После сочинения правосл. полемиста Речи Посполитой в сборнике было помещено в сокращенном виде 2-е послание патриарха Иосифа к гр. Вальдемару, составленное Н. В 1649 г., после удаления Рогова, Н. становится ведущим справщиком Печатного двора с окладом в 50 р. Тогда же он вновь был поощрен богатой одеждой, мехами и тканями (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Кн. 305. 1649. Л. 11 об. — 12). В новом статусе он принимает активное участие в подготовке издания Кормчей книги (М., 1650, 1653). Можно предположить его посредничество в привлечении одного из важнейших источников первопечатной Кормчей — рукописи из б-ки Успенского собора Кремля, где он долгое время был ключарем.

В этот же период Н. редактировал следующее переиздание Большого святительского Требника (М., 1651), получая, как и ранее, регулярное жалованье из приказа Книгопечатного дела. В расходной книге остались собственноручные подписи Н. («справщик бывшей богородичной ключарь Иван Васильев» — РГБ ОР. Ф. 596 (Голубцов А. П.). № 2. Л. 3; см. также: Там же. Л. 7; РГАДА. Ф. 1182. Оп. 1. № 42. Л. 335, 484 об.; № 43. Л. 33 об.; № 51. Л. 36).

Деятельность Н. на Печатном дворе не сводилась к публикации исключительно полемических и канонических

текстов и способствовала расширению тематики изданий Печатного двора, не ограниченной теперь публикацией только богослужебных книг. Обширные знания позволяли ему редактировать памятники разнообразной направленности — Соборное Уложение 1649 г., Пролог (М., 1641, 1642, 1643). Кроме того, Н. выступил в роли агиографа своего 1-го пастовника, подготовив Записку о жизни прп. Дионисия (Зобниновского). Идея создания Жития прп. Дионисия принадлежала насельнику Кожеезерского в честь Богоявления муж. мон-ря Боголепу (Львову). Троицкий инок *Симон (Азарьин)* в 1648 г. обратился за помощью к Н. как к очевидцу осады Троице-Сергиева мон-ря и его освобождения, а также участнику книжной sprawy 1616–1619 гг. Н. передал свои воспоминания Симону (Азарьину), к-рый включил их отдельным разделом в Житие. В Записке Н. подробно остановился на фактах рассылки грамот из обители, сетуя, что тексты многих из них утеряны, и призывал сохранять существующие; писал о создании странноприимных домов для бедных, о книжной справе 1616–1619 гг., составил подробный список исправленных ошибочных чтений, упомянул о роли Иерусалимского патриарха Феофана IV в оправдании справщиков. В Записке Н. выступает ближайшим помощником прп. Дионисия (Зобниновского). Во мн. списках текст Жития расширен дополнительными главами из текстов Н. против прилога «и огнем». По мнению исследователей, Записка была составлена в период с 1648 по 1654 г. Актуализация идей и текстов Смутного времени в кон. 40-х гг. XVII в. в творчестве Симона (Азарьина) и Н. была одним из проявлений назревавшего военного конфликта между Россией и Речью Посполитой.

В 1649 г. у Н. умерла жена, после ее кончины он жил в Приказной палате Печатного двора, а в 1651 г. вдовый священник принял монашество с именем Иосиф. Еще нек-рое время Н. (иером. Иосиф) находился в штате Печатного двора, но с нач. 1653 г. его имя исчезает из документов Приказа Книгопечатного дела. Принято считать, что Н. отстранил от дел новый патриарх *Никон (Минин)*, кардинально изменивший состав справщиков. Для проведения церковно-обрядовой реформы, важнейшее место в к-рой занимали вопросы книжного

исправления, патриарху Никону потребовались специалисты иного уровня образованности, знающие греч. язык, а также придерживавшиеся иных взглядов на методы редактирования и принципы отбора образцов для сверки текстов. Тем не менее документальных свидетельств об открытом конфликте между Н. и патриархом Никоном не существует. Безусловно лишь, что при выходе окончательного варианта первопечатной Кормчей в 1653 г. Н. уже не смог получить «безденежно» ее экземпляры. Вероятно, он удалился в Кожеезерский мон-рь. Была ли это ссылка или уход на покой в мон-рь, в к-ром главную роль играл хорошо знакомый ему Боголеп (Львов) и где поминали в молитвах прп. Дионисия (Зобниновского), определенно не известно. В 1654 г. Н. вызвали в Москву на Собор для дачи показаний по делу Иоанна *Неронова*, к-рого Н. знал по Троице-Сергиеву мон-рю.

Дальнейшая информация о Н., которому на тот момент было ок. 80 лет, отсутствует. Вся его жизнь была связана с написанием книг и редактированием текстов. Н. имел возможность познакомиться с крупнейшими собраниями: б-кой Троице-Сергиева мон-ря, кремлевскими б-ками домового Благовещенского собора и Успенского собора (где он был келарем, т. е. и книгохранителем), а потом и б-кой Печатного двора. Н. был книжным собирателем, имел личную б-ку, ценнейшими экземплярами из к-рой он обменивался с др. книжниками. Б-ка Н. не сохранилась до наст. времени, известно лишь, что в ее состав входил список с несвижского издания «Катехизиса» Симона Будного (эту рукопись он передал для копирования Симону (Азарьину), в б-ке к-рого есть список с указанием на получение оригинала от Н.). Непрерывно стремясь расширять свои знания, Н. опирался на полемическое наследие Византии, доступное ему в древних переводах, рус. антиеретическую лит-ру XVI в., но главным источником для его творчества стала полемическая традиция Киевской митрополии кон. XVI — нач. XVII в. Переиздание в «Кирилловой книге» и др. сборниках украинско-белорус. сочинений означало реабилитацию и литов. кнжн. в Москве, в чем видную роль, очевидно, сыграл Н. Он проявил себя в разных жанрах религ. лит-ры, но основной вклад



внес в развитие рус. полемического богословия. Методом его работы была авторская компиляция, что характерно для большинства книжников того времени. При этом его главный труд «Изложение на лютторы» остался анонимным и был текстуально связан с др. анонимным полемическим сборником — «Просветитель Литовский I». Активно используя произведения др. авторов, воспроизводя их дословно или пересказывая, Н. создавал и оригинальные произведения. Неск. глав в «Изложении на лютторы» созданы им самим, причем с использованием виршевой поэзии. Нет оснований относить к творчеству Н. такие произведения, как «Свиток укоризненный Кириллу Транквилиону-Ставровецкому» и «Сын церковный»; «Зерцало духовное» принадлежит игумenu Бизюкова монастыря Гедонеу.

Ист.: ААЭ. Т. 3. С. 482–483. № 329; Голубцов А. П. Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны // ЧОИДР. 1892. Кн. 2. Отд. 2. С. 1–350; Сатира XI–XVII вв. М., 1987. С. 363–379; Виршевая поэзия (1-я пол. XVII в.) / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент.: В. К. Былинин, А. А. Илюшин. М., 1989; Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибир., 1998. С. 337–429; она же. Прения с «Евангелием Учительным» Кирилла Транквилиона-Ставровецкого в рукописи НИОР РГБ // Зап. ОР РГБ. 2012. Т. 54. С. 192–208; Житие архим. Троице-Сергиева мн-ря Дионисия / Подгот. текста, пер. и коммент.: О. А. Белоброва // БЛДР. 2006. Т. 14. С. 356–462;

Лит.: Казанский П. С. Исправление богослужебных книг при патр. Филарете // ЧОИДР. 1848. Год 3. № 8. С. 1–26; Лилов А. О так пазываемой Кирилловой книге. Каз., 1858; Смирнов А. П. Св. патр. Филарет Никитич Московский // ЧОЛДП. 1874. № 2. С. 240–242; № 3. С. 432–454 (то же: М., 1874); Мансветов И. Д. Как у нас правились церк. книги // ПрТСО. 1883. Ч. 32. Кн. 2. С. 514–574 (то же: М., 1883); Цветаев Д. В. Лит. борьба с протестантами в Московском гос-ве. М., 1887; Кантерев Н. Ф. Патр. Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов. М., 1887. Вып. 1; Голубцов А. П. К вопросу об авторе, времени написания, цели и составе «Изложения на лютторы» // ПрТСО. 1888. Ч. 42. Кн. 3. С. 152–176; она же. Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891; Николаевский П. Ф., прот. Московский Печатный двор при патр. Никоне // ХЧ. 1890. Ч. 2. С. 1–26; Скворцов Д. И. Дионисий Зобнинский, архим. Троице-Сергиевской лавры. Тверь, 1890; Варакин Д. С. Исправление книг в XVII ст. М., 1910; Платонов С. Ф. Древнерус. сказания и повести о смутном времени XVII в. как ист. источник. СПб., 1913. С. 374–377; Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении рус. богослужебных книг в XVII в. // БТ. 1975. № 13. С. 148–171; Федюкова (Уварова) П. М. Редакция «Жития Дионисия»: (К проблеме

изучения лит. истории сочинений Симона (Азарыина)) // Лит-ра Др. Руси: Сб. тр. М., 1975. Вып. 1. С. 71–89; Гринберг М. Московские книгопечатники в сер. XVII в. // Альманах библиофила. М., 1983. Вып. 15. С. 142–159; Дёмин А. С. Писатель и общество в России XVI–XVII вв.: (Обществ. настроения). М., 1985. С. 302–305; Новые мат-лы для описания изданий Моск. Печатного двора: 1-я пол. XVII в. М., 1986; Румянцева В. С. Народное антиперк. движение в России XVII в. М., 1986. С. 31, 44–45, 48, 50, 63, 90; Булычёв А. А. О публикации постановлений церк. собора 1620 г. в мирском и иноческом «Требниках» (М., 1639) // ГДРЛ. 1989. Вып. 2. С. 35–62; она же. История одной полит. кампании XVII в.: Законодательные акты 2-й пол. 1620-х годов о запрете распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004; Опарина Т. А. Археографическое описание списков «Просветителя Литовского» // Публцистика и ист. сочинения периода позднего феодализма в России. Новосибир., 1989. С. 158–170; она же. «Да в люди ту книгу казать не для чего»: Б-ка Симона Азарыина и отношение к украинско-белорусской книжности в России 1-й пол. XVII в. // Mediaevalia Ucrainica: Ментальность та історія ідей. К., 1995. Т. 4. С. 86–102; она же. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибир., 1998; она же. «Просветитель Литовский» // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 275–277; она же. Странствующий фрагмент по истории Реформации в польской, украинской и русской традиции 1-й пол. XVII в. // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia XVI–XVIII secolo. Alessandria, 1999. S. 143–165; она же. «Прения с Евангелием Учительным Кирилла Транквилиона-Ставровецкого» в рус. богосл. полемике XVII в. // Проблемы истории, рус. книжности, культуры и обществ. сознания. Новосибир., 2000. С. 185–193; она же. Полемическое богословие в России 1-й пол. XVII в. // Palaeoslavica. Camb., 2001. Vol. 9. P. 99–117; она же. Позиция Москвы к Брестской унии (1-я пол. XVII в.) // Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz. Lviv, 2008. S. 368–424; она же. Прения с «Евангелием Учительным» Кирилла Транквилиона-Ставровецкого в рукописи НИОР РГБ // Зап. ОР РГБ. 2012. Т. 54. С. 192–208; она же. Защита иконопочитания в рус. антипротестантской полемике 1-й пол. XVII в. // Изображение и культ: сакральные образы в христ. традициях: Мат-лы междунар. науч. конф. Москва, РАНХиГС, 16–17 июня 2017. / Отв. ред. и сост.: Д. И. Антонов. М., 2017. С. 94–96. она же. Изменение чинов принятия зап. христиан в рус. церк. традиции: (До кон. XVII в.) // Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А. Кормчая книга: От рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб., 2017. С. 309–404; Флора Б. Н. Великое посольство в Данию 1622 г. и русско-датские культурные контакты // Цивилизация Сев. Европы: Средневеков. город и культурное взаимодействие. М., 1992. С. 128–133; Зиборов В. К. Иоанн Васильевич Шевелев Наседка (в монашестве Иосиф) // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 63–65; Макарий. История РЦ. Кн. 6 (по указ.); Белоброва О. В. Об источниках жития Дионисия, архим. Троице-Сергиева мн-ря // ТОДРЛ. 2001. Т. 52. С. 667–674; Дадькин А. В. Издания книги Пролог на Моск. печатном дворе в 3-й четв. XVII в. // Федоровские чт.–2003. М., 2003. С. 176–197; Вознесенский А. В. К истории допиконовской

и никоновской книжной sprawy // Патр. Никон и его время. М., 2004. С. 143–161; Дмитриевский А. А. Исправление книг при патр. Никоне и последующих патриархах. М., 2004; Казакова Е. Н. Апостол 1644 г.: К проблеме допиконовской книжной sprawy // Патр. Никон и его время. М., 2004. С. 162–173; Чумачева О. В. Споры вокруг исправления Требника в 1-й пол. XVII в.: Текст. аспекты // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 566–574; Поздеева И. В., Пушкин В. П., Дадькин А. В. Московский печатный двор — факт и фактор рус. культуры: От восстановления после гибели в смутное время до патр. Никона. М., 2007. Кн. 1; 2011. Кн. 2; Савельева Н. В. Стихотворная антология «Предисловия многообразна...»: (Вопросы атрибуции и истории текстов в связи с деятельностью Моск. Печатного двора 30-х — 50-х гг. XVII в.) // Книжная старина: Сб. ст. СПб., 2008. Вып. 1. С. 94–189; она же. Неизвестный западнорус. автор пером. Гедон, игумен Бизюкова мн-ря, и Моск. книгопечатание сер. XVII в. // Там же. 2011. Вып. 2. С. 82–131; она же. Рукописная и печатная книга в России XVII в.: Новые аспекты и перспективы исследования // Тр. отд-ния ист.-филол. наук РАН, 2008–2013. М., 2014. С. 359–376; Тимошина Л. А. Реализация изданий тиражей Соборного Уложения на рубеже 1640–1650-х гг. // Вестник Нижневартовского гос. ун-та. 2009. № 2. С. 53–61.

Т. А. Опарина

**НАСТИКА** [nâstika: от санскр. па asti — «не существует», т. е. «то, что отрицает»; также «отрицатели» — «настики»], в инд. традиции обозначение «неортодоксальных» религиозно-философских систем и их представителей, отрицающих авторитет Вед. К Н. относятся религ. учения неведического происхождения (буддизм, джайнизм, адживика) и течения, отвергающие существование «иного мира», высшей духовной реальности, сотериологического идеала и религии, т. е. атеисты, «нигилисты»; к последним относятся прежде всего локайтики. Н. противоположна «ортодоксальной» астике, или признающим авторитет Вед брахманистским и индуистским учениям (в инд. философской традиции это 6 астик-даршан: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, веданта). Такая классификация философских школ сформировалась в рамках учений астики; одну из самых ранних формулировок термина Н. дают «Законы Ману» (II 3): «Последователь настики — это тот, кто не признает авторитета Вед». Аналогичные толкования Н. имеются в «Махабхарате» (XII 162. 7; 15. 33; 12. 4). Учение Н. появилось в VI в. до Р. Х. В то время наблюдался расцвет идей странствующих проповедников (шраманов и паривраджиков), а также адживиков, активно полемизировавших между собою и с брах-



манами, когда раджи даже приглашали их всех в особые помещения, чтобы наблюдать за словесными состязаниями.

Течения Н., превратившиеся со временем в самостоятельные религ. доктрины, не просто отвергали священность Вед, а отрицали существование божества или к.-л. субстанции в сотериологическом состоянии мокши, но признавали наличие сущности души (джива) как в зависимом, так и в освобожденном состоянии (джайны). После того как буддисты также отвергали высшую божественную реальность и отрицали сущность души (Атман), в отношении буддизма появилась некорректная формулировка — «атсистическая религия» без Бога и без души. В противовес известной брахманистской триаде «сат — чит — ананда» (бытие — сознание — блаженство) в буддизме выдвигается знаменитая «трилакшана»: апитья — отрицание существования к.-л. вечной субстанции (знаменитое «молчание Будды» — отказ отвечать на вопросы о вечных субстанциях); анатма — отрицание существования вечной души в качестве носителя трансмиграции или духовной субстанции; духкха — принцип страдания (страдательность) как негативное отношение к мирскому бытию, его глубокая и неосознаваемая укорененность в человеческой природе. Сотериологический идеал буддизма — безличная и асубстанциальная нирвана характеризуется в подавляющем большинстве случаев с философской т. зр. отрицательно как непостижимое естественными способами состояние, противоположное зависимому, сансарному состоянию: «уничтожение страдания», «отсутствие волнения», «пресечение жажды бытия», «истощение (топлива страстей)», «безветрие» и т. п. Даже в Упанишадах отрицательные характеристики Брахмана («нет — нети» (не это — не это)) контрастируют с нирваной, т. к. Брахман в традиции астика не теряет своего статуса (божественной) субстанции.

Если в Н. религ. толка признаются 3 основных положения (архетипа) всех инд. религий, а именно карма — сансара — мокша/нирвана, то в Н. безрелигиозного и скептического направления данные архетипы отвергаются или существенно трансформируются. Течение адживики можно рассматривать как марги-

нальную религиозность, промежуточную ступень между инд. религиями и инд. атеизмом. Признанным главой адживиков считался Макхали Госала, центральным пунктом учения которого было положение о правящей миром безличной необходимости (niyati, нияти), где признавались сансара и мокша/нирвана, но отрицался закон кармы, т. е. принцип религиозно-нравственного воздаяния. Именно нияти — абсолютно лишенная нравственного смысла природная необходимость — формирует цепь сансары, а не люди со своей волей, свободой выбора, пороками и заслугами в соответствии с законом кармы. По Госале, нияти действует настолько неотвратимо, что ведет каждую душу через множество реинкарнаций (в течение 8 млн 400 тыс. мировых периодов) к «неизбежному» освобождению: «Нет ни основания, ни причины для нечистоты живых существ... Нет ни собственного действия, ни чужого действия (кармы. — Е. А.), ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия... И умные, и глупые, «круговращаясь», кладут конец [своим] страданиям... как брошенный моток пряжи [должен] размотаться до [конца]» (Дигха-никая. I 54). Нияти-вада (учение о нияти) — натуралистический детерминизм (и фатализм) с вытекающими из него нравственной бездеятельностью, покорностью судьбе, релятивизмом вызывали резкое неприятие и критику со стороны не только брахманизма, но и др. Н. — джайнизма и буддизма, т. к. законченный фатализм сводит на нет всякое сотериологическое усилие и подрывает религ. сознание вообще. Вероятнее всего, из-за критики Буддой и Джиной Махавирой (основатель джайнизма) нияти-вады, следы этого учения в классический период почти не просматриваются. Подобную участь разделили др. приверженцы Н. — моральный релятивист Пурана Кассана, проповедовавший, что ни убийство, ни грабеж не наказываются ни в этой жизни, ни в последующей, и скептик Санджа Белаттхипутта, учивший, что ни утверждать, ни отрицать существование иного мира нет смысла. Сторонники Н., подобно Санджае, прозванные «скользкими углями», отчасти повлияли на Будду, но его скептицизм в отношении вечных субстанций не распро-

странялся на закон кармы и сотериологические вопросы.

Наиболее радикальным учением Н. из всех его видов стали инд. атеизм и материализм на основе доктрины природных первоэлементов/стихий — бхута-вада. В шраманский период ее видным представителем был Аджита Кесакамбала, к-рый отрицал ядро инд. религ. учений в виде комплекса карма — сансара — мокша/нирвана: «Нет ни милостыни, ни жертвования, ни вызревания плодов добрых и злых дел... Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в тело земли, вода — в тело воды, огонь — в тело огня, ветер — в тело ветра, а чувства — в пространство... Глупцы разглагольствуют о [пользе] щедрости... Глупые и умные [одинаково] погибают и исчезают с разрушением тела и после смерти не существуют» (Дигха-никая. I 55). Материалистом того же периода был и Паяси, считавший, что доказать существование сверхъестественного мира можно было бы на основе чувственного опыта и доступного свидетельства; но т. к. не нашлось ни одного человека, к-рый рассказал бы о своем новом перерождении, и никто никогда не видел, отделяется ли душа от тела в момент смерти, следов., потустороннего мира, кармы и сансары не существует (Паясисуттанта // Дигха-никая. II 316–358).

В последующий классический период бхута-ваду развивала чарвака-локаята (4 или 5 природных элементов признавали почти все школы инд. философии, но они не сводили к ним все многообразие мира в отличие от бхута-вадинов), в к-рой тотально отрицалось существование к.-л. духовных субстанций, потустороннего мира, кармы и сансары и усиливались атенстические позиции: «Небеса и освобождение — пустая болтовня. Нет души, которая якобы путешествует в другой мир. Варново-кастовые обязанности не имеют цели... Поскольку ты живешь, живи счастливо... Единожды твое тело разложится на составные, как оно может снова возродиться? Если после смерти человек уходит в иной мир, то почему любовь друзей и близких не вернет его в этот мир? Авторы трех вед — обманщик, мошенник, вор» (Мадхавачарья. 1969). Учения чарваков-локаятиков и бхута-вадинов шраманского периода представляют



собой самый радикальный вид атеизма и последовательного материализма среди всех культур древности и средневековья. По сравнению, напр., с античным материализмом Демокрита и Эпикура, признававших существование богов, инд. материалисты и атеисты бхута-вадины отрицали существование всякой духовной субстанции, богов и религию вообще. Произведения локаяты до наст. времени не сохранились, а взгляды этих философов передавались лишь в изложении оппонентов.

Ист.: «Брахмаджала-сутта», «Саманнапхала-сутта» и др. [из «Дигха-никая» («Сутта-питаки»)] // *Шохин В. К.* Индийская философия: Шрамаитский период. СПб., 2007. С. 270–414; Паяси (Паяси-суттанта) / Пер. с пали: А. В. Парибок // История и культура Др. Индии: Тексты / Сост.: А. А. Выгасин. М., 1990. С. 189–215; *Мадхавачарья*. Сарва-даршана-самграха. I / Пер.: Н. П. Аникеев // Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 165–171; *Radhakrishnan S., Moore Ch.* A Source Book in Indian Philosophy / Ed. S. Radhakrishnan, Ch. Moore. Princeton, 1989<sup>12</sup>. Лит.: *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955; *Чаттопадхьяя Д.* Локаята даршана: История инд. материализма. М., 1961.

*Е. Н. Аникеева*

**НАСТОЯТЕЛЬ**, глава *прихода*, старший клирик (см. ст. *Клир*) и начальник приходского или соборного *причта*; так же может именоваться начальник мон-ря. Н. приходского храма или собора может иметь сан протопресвитера, протонерея или иерея. В отдельных случаях обязанности Н. соборных, в частности кафедральных, храмов исполняют правящие или викарные епископы; напр., Н. московского храма Христа Спасителя в наст. время является Святейший Патриарх Московский и всея Руси. В порядке исключения Н. соборных или приходских храмов могут быть также монашествующие лица в священном сане.

В соответствии с действующим *Уставом Русской Православной Церкви* Н. прихода назначается епархиальным архиереем для духовного руководства паствой и управления приходским причтом и приходом; Н. в своей деятельности подотчетен архиерею. Н. несет ответственность за исправное, согласное с церковным уставом, совершение богослужений, за проповедь и религиозно-нравственное воспитание членов прихода. Круг обязанностей Н. Устав определяет следующим образом: «а) руководство причтом в исполнении им богослужебных и пастыр-

ских обязанностей; б) наблюдение за состоянием храма, его убранством и наличием всего необходимого для совершения богослужений в соответствии с требованием богослужебного устава и указаниями священноначалия; в) забота о правильном и благоговейном чтении и пении в храме; г) забота о точном выполнении указаний епархиального архиерея; д) организация катехизаторской, благотворительной, церковно-общественной, образовательной и просветительной деятельности прихода; е) созыв и председательствование на заседаниях приходского собрания; ж) при наличии к тому оснований, приостановление исполнения решений приходского собрания и приходского совета по вопросам вероучительного, канонического, богослужебного или административно-хозяйственного характера, с последующей передачей этого вопроса на рассмотрение епархиального архиерея; з) наблюдение за осуществлением решений приходского собрания и работой приходского совета; и) представление интересов прихода в органах государственной власти и местного самоуправления; к) подача непосредственно епархиальному архиерею или через благочинного ежегодных отчетов о состоянии прихода, о проводимой в приходе деятельности и о своей работе; л) осуществление официальной церковной переписки; м) ведение богослужебного журнала и хранение приходского архива; н) выдача свидетельств о крещении и браке» (Устав РПЦ, 2000. XVI 1. 20). По должности Н. приходского храма является председателем коллегиальных органов приходского управления: *приходского собрания* и *приходского совета*. Председателем приходского совета в отдельных случаях может быть и иное лицо: один из клириков храма или мирянин, являющийся членом приходского собрания.

Н. мон-рей в РПЦ могут назначаться архимандриты и иеромонахи, именуемые по должности *игуменами*, а также епархиальные и викарные епископы. Настоятельницы жеп. мон-рей именуются *игуменьями*. На основании определения Свящ. Синода епархиальный архиерей может быть назначен священноархимандритом исторических знаменитых или крупнейших мон-рей епархии (Устав РПЦ, 2000. XVII 5). Н. в епис-

копском сане, как правило, управляют подчиненными им мон-рями через *наместников*, возводимых в игумены и постоянно пребывающих в мон-рях (Там же). В синодальный период истории РПЦ, с 1764 г., Н. первоклассных и второклассных муж. мон-рей имели сан архимандрита, а Н. третьеклассных и заштатных мон-рей, имея сан иеромонаха, по должности именовались игуменами или строителями. Настоятельницы жен. мон-рей независимо от их класса именовались игуменьями. В наст. время игумены и игуменья мон-рей назначаются и увольняются указом епархиального архиерея на основании решения Синода. Н. мон-ря совершает постриги монахов, контролирует жизнь монахов и послушников, возглавляет богослужения в монастырских храмах, осуществляет общее управление юридическими, хозяйственными и финансовыми делами, назначает насельников мон-ря на различные должности и послушания. Аналогичные обязанности, за исключением совершения богослужений, выполняют настоятельницы жен. обителей.

Лит.: *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клип, 2002. С. 433–459.

*Прот. Владислав Цыпин*

**НАТАЛИЙ** [греч. Νατάλιος], мч. (пам. греч. 30 мая). Время и место мученической кончины неизвестны. Был усечен мечом. Сведения о Н. сохранились в составе визант. стисных Синаксарей, откуда информация была внесена в греч. печатную Минею (Венеция, 1595) и в «Синаксарист» при. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 151), а также вошла при переводе в слав. стисные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 9. С. 76) и в Великие Минеи-Четыр митр. Макария (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 189, 1-я паг.). В современном календаре РПЦ память Н. не указана.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 162; *Σαφρόνιος (Εὐστράτιδος)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 345.

**НАТАЛИЯ** Васильевна Бакланова (1890, дер. Шестово Подольского у. Московской губ. — 31.03.1938, г. Мариинск Новосибирской (ныне Кемеровской) обл.), прмц. (пам. 18 марта, в Соборе Кемеровских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушник-





Прмц. Наталия Бакланова  
(в центре)  
с послушницами московского  
Новодевичьего мон-ря  
Анастасией и Дарией Прошкиными.  
Фотография. 10-е гг. XX в.

**НАТА́ЛИЯ** Николаевна Ульянова (1889, г. Елец Орловской губ. — 22.03.1938, полигон Бутово Московской обл.), прмц. (пам. 9 марта, в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, в Соборе Липецких святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), послушница. Из семьи столяра. В 1910 г. поступила в *Новодевичий московский в честь Смоленской иконы Божией Матери монастырь*, где пребывала,



Прмц. Наталия Ульянова.  
Фотография. 1938 г.  
Тюрьма, Москва

исполняя разные послушания, до его закрытия в 1922 г. После закрытия обители она, как и др. насельницы, осталась жить в одной из монастырских келий, к-рые были превращены властями в коммунальные квартиры. Была певчей и псаломщицей в неск. храмах Москвы. В 1930 г. она поступила на службу курьером и уборщицей в Московский городской банк. 10 марта 1938 г. была арестована и помещена в камеру предварительного заключения в 7-е отделение милиции Фрунзенского р-на Москвы. Ее обвиняли в том, что она была «враждебно настроена к существующему строю», говорила, «что в колхозах плохо живется и пользы в дальнейшем от колхозов не будет, что крестьяне голодают, раздеты и разуты». На допросе заявила: «Я среди населения Новодевичьего монастыря агитации, касающейся жизни колхозного крестьянства, не вела». Была расстреляна по приговору Особой тройки УНКВД по Московской обл. от 15 марта 1938 г. и погребена в безвестной общей могиле на полигоне Бутово под Москвой.

22 февр. 2001 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя Н. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. 22770.

Лит.: Матиролог «Бутово». С. 352; *Дамаскин*. Кн. 6. С. 107–109; ЖНИР: Моск. Янв.—май. С. 219–221; ЖНИР: Март. С. 120–123.

*Архим. Дамаскин (Орловский)*

**НАТА́ЛИЯ**, мц. (пам. 26 авг.) — см. в ст. *Адриан и Наталия*, мученики Никомидийские.

**НАТА́ЛИЯ** Васильевна Васильева (1899, вероятно, дер. Зимари Опочецкого у. Псковской губ. — 11.01.1942, Карагандинский ИТЛ), мц. (пам. 29 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. Арестована 14 окт. 1940 г. по обвинению в отказе от паспорта. 30 окт. того же года народным судом Пушкиногорского р-на Калининской обл. приговорена к 2 годам лишения свободы. Отбывала заключение в Карагандинском лагере НКВД. 11 июля 1941 г. была привлечена в лагере к новому следствию по обвинению в контрреволюционной агитации и саботаже. Проходила по групповому делу вместе с 10 др. верующими женщинами, отбывавшими заключение. Виновной себя не признала, протокол допроса подписать отказалась. Была расстреляна вместе с мученицами *Наталией Сундуковой, Наталией Силуяновой, Евдокией Назиной, Анной Боровской, Матроной Наволокиной, Варварой Деревягиной, Анной Поповой, Евдокией Гусевой, Евфросинией Денисовой, Агрипиной Киселёвой* по приговору Постоянной сессии Карагандинского областного суда при Карлаге НКВД от 29 сент. 1942 г. Погребена в безвестной могиле.

Прославлена вместе с сомученицами Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра Правовой Статистики и Информации при обл. прокуратуре г. Караганды. Д. 3976.

**НАТА́ЛИЯ** Семеновна Карих (18.08.1885, с. Романово Лебедянского у. Тамбовской губ. — 1942, г. Акмолинск (ныне Астана, Казахстан)), мц. (пам. в Соборе Липецких святых, в Соборе новомучеников и исповедников Казахстана и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьян. Вела крестьянское хозяйство в родном селе. Имела большую семью. Овдовев, решила посвятить свою жизнь церковному служению. В 1933 г. в разгар гонений на веру была избрана старостой прихода романовского

ца. Из крестьян. По окончании школы помогала родителям вести крестьянское хозяйство. В 1903 г. поступила послушницей в *Новодевичий московский в честь Смоленской иконы Божией Матери монастырь*. После закрытия мон-ря в 1922 г. осталась жить на его территории, где устроили коммунальные квартиры, работала уборщицей. Затем была вынуждена покинуть закрытую обитель, поселилась вместе с монастырскими послушницами Евдокией и Анастасией Прошкиными в поселке при станции Сходня под Москвой, работала у разных людей по хозяйству. В 1931 г. она устроилась уборщицей в московский Ин-т курортологии. 27 нояб. 1937 г. была арестована по обвинению в контрреволюционной деятельности. Виновной себя не признала. 7 дек. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Московской обл. приговорена к 8 годам исправительных лагерей. Была отправлена для отбытия заключения в Сибирский ИТЛ. 8 янв. 1938 г. прибыла с этапом в Мариинск. Тяжелые условия заключения привели к болезни, и вскоре Н. скончалась в лагерной больнице в Мариинске, погребена в безвестной могиле.

Имя Н. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 16 июля 2005 г.

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Д. П–41595; ИЦ ГУВД Новосибирской обл. Д. 22624.  
Лит.: ЖНИР: Март. С. 197–200.

*Архим. Дамаскин (Орловский)*



храма во имя арх. Михаила. Прилагала большие усилия, чтобы сохранить действующей сельскую церковь. Осенью 1937 г., после того как был арестован настоятель Михаил-Архангельского храма свящ. Петр Малютин, возникла угроза ликвидации прихода в Романове. Н. собирала подписи прихожан под ходатайствами против закрытия храма и за разрешение пригласить для богослужений др. священника. На сельском собрании 6 дек. 1937 г. Н. обратилась с просьбой к крестьянам, чтобы они



Мц. Наталия Карих с сыновьями.  
Фотография. Сер. 30-х гг. XX в.

заступились за церковь и помогли найти священника. 10 дек. того же года она была арестована вместе с др. членами приходского совета по обвинению в антисоветской деятельности. На допросе не признала себя виновной. 17 дек. 1937 г. ее и нек-рых др. арестованных перевели в тюрьму в с. Данкове (ныне город в Липецкой обл.). 30 дек. 1937 г. Особая тройка УНКВД по Рязанской обл. приговорила Н. к 8 годам заключения в ИТЛ. Она была отправлена в Акмолинское отд-ние Карлага. В апр. 1942 г. Н. вместе с 11 верующими женщинами-заключенными была арестована в лагере по обвинению в том, что они «проводили контрреволюционную деятельность среди заключенных, направленную против советского строя, были организаторами в проведении антисоветской агитации; прикрываясь религиозными убеждениями... умышленно в контрреволюционных целях не выходили на работу...». Обвиняемые призна-

ли лишь то, что они были верующими и проводили в лагере религиозные обряды.

Была казнена по приговору Судебной коллегии по уголовным делам Карагандинского областного суда от 20 апр. 1942 г. вместе с прмц. Евдокией Андриановой, мученицами *Наталией Копытиной, Акилиной Дубовской, Анной Водопановой, Ириной Гуменок, Ксенией Радунь, Марфой Дударенко, Домной Васильковой, Татьяной Кушнир, Александрой Смоляковой*. Точная дата смерти и место захоронения Н. неизвестны.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: УФСБ России по Рязанской обл. Д. 24046.

Лит.: Помнить непременно: Кн. памяти жертв полит. репрессий Липецкого края с нояб. 1917 г. Липецк, 1997. Т. 1. С. 118; Свет Православия в Казахстане. Прил.: Календарь Казахстанских новомучеников (январь—сентябрь). Алматы, 2002. С. 10—11; ЖНИР. Янв. С. 507—518.

Архим. Дамаскин (Орловский)

**НАТА́ЛИЯ** Ивановна Козлова (12.09.1889 (по др. источникам — 1890, 1891, 1895), с. Чурики Скопинского у. Рязанской губ. — 14.09.1937, полигон Бутово Московской обл.), мц. (пам. 1 сент., в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших, в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. Окончила 3-классную сельскую школу. Всю жизнь прожила в родном селе, вела крестьянское хозяйство. В замужестве родила 8 детей. Во время коллективизации ее семья не вступила в колхоз. В 1935 г. погиб муж И. Через год у оставшейся без кормильца семьи за «неуплату государственных платежей» изъяли лошадь. М. была членом приходского совета, казначеем, а затем и старостой Богоявленской ц. с. Чурики. Пекла у себя дома просфоры, ездила в Москву за свечами и вином для причастия, хлопотала о ремонте храма. 26 июля 1935 г. за труды в церкви была награждена почетной грамотой. Осенью того же года половина Богоявленского храма была занята под колхозное зернохранилище. В следующем году был арестован настоятель храма свящ. Евгений Светлов. Н. переписывалась с ним, сообщала о положении дел в приходе, собирала и отправляла ему и оказавшемуся в заключении Скопинскому еп. Игнатию (Садковскому) продукты и деньги. Организовыва-



Мц. Наталия Козлова.  
Икона. Нач. XXI в.  
(Сретенский собор  
в г. Скопине Рязанской обл.)

вала сбор подписей под ходатайствами об освобождении настоятеля и о вывозе зернового склада из церкви. В дек. 1936 и в мае 1937 г. в Чуриках состоялись массовые шествия прихожан к сельсовету в защиту храма и его настоятеля. В июне 1937 г. Н. ездила в Москву в приемную председателя ЦИК СССР М. И. Калинина, чтобы передать подписанное 400 жителями села прошение о возвращении чуриковской церкви верующим.

14 авг. 1937 г. Н. была арестована как член «антисоветской группы церковников» вместе с односельчанами, членами приходского совета Василием Матвеевичем Абрамкиным и Василием Даниловичем Орловым. Через 2 дня арестованных отправили в Таганскую тюрьму в Москве. Н. были предъявлены обвинения в «антисоветской агитации, направленной на развал колхоза», в религ. пропаганде, террористических заявлениях и организации «контрреволюционного шествия церковников». Отказалась признать себя виновной. Была расстреляна и похоронена в общей могиле на Бутовском полигоне по приговору Особой тройки при УНКВД СССР по Московской обл. от 10 сент. 1937 г.

Имя Н. включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской определением Свящ. Синода РПЦ от 17 авг. 2004 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. 11387.

Лит.: Матриолог «Бутово». С. 162; Бутовский полигон. Вып. 5. С. 116; Были верны до смерти... Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 367—369.



**НАТА́ЛИЯ** Федоровна Копытина (25.08.1885, с. Парой Лебедянского у. Тамбовской губ. — 1942, Акмолинск (ныне Астана, Казахстан)), мц. (пам. в Соборе Липецких святых, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьян. Муж Н. работал кладовщиком на сахарном заводе в с. Трубетчино Лебедянского у. В семье было 3 детей. В 1924 г. Н. овдовела, продолжала вести небольшое крестьянское хозяйство в родном селе. В 1931 г., во время коллективизации, у нее было отобрано все имущество, кроме дома. Участвовала в собраниях в домах верующих, во время которых читалось Евангелие, исполнялись церковные песнопения. 20 дек. 1937 г. Н. была арестована вместе с группой крестьян с. Парой по обвинению в создании «контрреволюционно-церковной группы» и ведении «антисоветской агитации с использованием религиозных предрассудков». Арестованных поместили в тюрьму в с. Данкове Рязанской обл. (ныне город в Липецкой обл.). На допросах Н. отказалась признать себя виновной. 30 дек. 1937 г. была приговорена Особой тройкой УНКВД по Рязанской обл. к 8 годам заключения в ИТЛ. Отбывала срок заключения сначала в тюрьме в Рязани, потом была этапирована в Акмолинское отделение Карагандинского ИТЛ.

В апр. 1942 г. была арестована в лагере вместе с 11 другими верующими женщинами, отбывавшими там заключение. Их обвинили в том, что они, «прикрываясь религиозными убеждениями», вели контрреволюционную деятельность среди заключенных. Обвиняемые признались лишь в проведении в лагере религ. обрядов. 20 апр. 1942 г. Судебная коллегия по уголовным делам Карагандинского областного суда приговорила Н. и вместе с ней прмц. Евдокию Андрианову, мучениц *Наталию Карих*, *Акилину Дубовскую*, *Анну Водоланову*, *Ирину Гуменюк*, *Ксению Радунь*, *Марфу Дударенко*, *Домну Василькову*, *Татиану Кушир*, *Александру Смолякову* к расстрелу. Точная дата смерти и место захоронения Н. неизвестны.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив ФСБ РФ по Липецкой обл. Д. 24014.

Лит.: Свет Православия в Казахстане. Прил.: Календарь Казахстанских новомучеников (январь — сентябрь). Алматы, 2002. С. 10–11; ЖНИР. Января. С. 507–518.

Архим. Дамаскин (Орловский)

**НАТА́ЛИЯ** Лукьяновна Сивакова (1872, укрепление Актобе (ныне г. Актобе, Казахстан) — февр. 1941), мц. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). В 30-х гг. XX в. жила в г. Аулие-Ата (в 1936–1938 Мирзоян, ныне Тараз, Казахстан). Была помощником настоятеля местной церковной общины свящ. Константина Конькова. 21 январ. 1937 г. была арестована в Мирзояне вместе со священником и группой прихожан по обвинению в проведении контрреволюционной агитации. Отказалась признать себя виновной. 31 январ. 1937 г. приговорена Особой тройкой УНКВД по Южно-Казахстанской обл. к расстрелу, позднее смертная казнь была заменена на 10 лет заключения в ИТЛ. Скончалась от тягот заключения и была погребена в неизвестной могиле.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Лит.: Свет Православия в Казахстане. Прил.: Календарь Казахстанских новомучеников (январь — сентябрь). Алматы, 2002. С. 11; ЖНИР. Января. С. 506–507.

Архим. Дамаскин (Орловский)

**НАТА́ЛИЯ** Тихоновна Силуянова (1905, пос. Каширский Воронежского у. и губ. — 11.01.1942, Карагандипский ИТЛ), мц. (пам. 29 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи священника. Окончила 4 класса сельской школы. Выйдя замуж за односельчанина, вела крестьянское хозяйство. Семья не вступила в колхоз и в 1933 г. была раскулачена. Н. была активной прихожанкой Покровского храма в пос. Каширском, после закрытия храма в дек. 1937 г. стала посещать церковь соседнего с. Кондрашкина. Оказывала помощь проживавшему там бывшему ктитору каширской церкви И. И. Серганову, просила его ходатайствовать об открытии Покровского храма. Участвовала в ночных молитвословиях, тайно проводившихся в домах прихожан. 25 июня 1938 г. она была арестована вместе с Сергановым и др. верующими по обвинению в создании «контрреволюционной церковно-монархической группы» и ведении антисоветской агитации. Арестованных поместили в тюрьму в Воронеже. Здесь, в тюрьме, у Н. род. 5-й ребенок. Во время суда Н. сказала: «Виновной себя ни в чем не признаю, в колхозе никогда не состояла... Я являюсь верующим че-

ловеком, буду в Бога верить и буду молиться». 22 авг. 1938 г. приговорена Судебной коллегией по уголовным делам Воронежского областного суда к 5 годам ИТЛ. Отбывала заключение в Воронеже. В марте 1941 г. была переведена в Караган-



Мц. Наталия Силуянова.  
Фотография. 20-е гг. XX в.

динский ИТЛ. 11 июля того же года она была арестована в лагере вместе с группой верующих женщин за отказ от работы, обвинена в антисоветской пропаганде и саботаже. Виновной себя не признала. Была расстреляна по приговору Постоянной сессии Карагандинского областного суда при Карлаге ПКВД от 29 сент. 1941 г. вместе с мученицами *Наталией Сундуковой*, *Наталией Васильевой*, *Евдокией Назиной*, *Анной Боровской*, *Матроной Наволокиной*, *Варварой Деревягиной*, *Анной Поповой*, *Евдокией Гусевой*, *Евфросинией Денисовой*, *Агриппиной Киселёвой*.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра правовой статистики и информации при Карагандинской обл. прокуратуре. Д. 3976; Архив УФСБ РФ по Воронежской обл. Д. П-23404.

**НАТА́ЛИЯ** Ивановна Сундукова (1887, дер. Алёшкина Бугурусланского у. Самарской губ. — 11.01.1942, Карагандинский ИТЛ), мц. (пам. 29 дек. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из семьи священника. В 30-х гг. XX в. была выслана из родного села в г. Сталинабад (ныне Душанбе, Таджикистан). 28 апр. 1939 г. арестована по обвинению в том, что «являлась организатором и руководителем контрреволюционной ячейки церковно-монархической организации «Истинная Православная Церковь» в г. Сталинабаде, вела





антисоветскую контрреволюционную агитацию». Виновной себя не признала. 16 янв. 1940 г. приговорена Верховным судом Таджикской ССР к 5 годам заключения. В марте 1941 г. года этапирована в Карагандинский ИТЛ, а 11 июля того же года была арестована в лагере вместе с 10 другими отбывавшими заключение верующими женщинами по обвинению в организации саботажа, антисоветской пропаганде и распространении «религиозных предрассудков». Виновной себя не признала, отказалась давать показания. Заявила на допросе, что считает советскую власть «антихристовой».

Была расстреляна вместе с мученицами *Наталией Силуяновой, Наталией Васильевой, Евдокией Назиной, Анной Боровской, Матроной Наволокиной, Варварой Деревягиной, Анной Поповой, Евдокией Гусевой, Евфросинией Денисовой, Агриппиной Киселёвой* по приговору Постоянной сессии Карагандинского областного суда при Карлаге НКВД от 29 сент. 1941 г.

Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра правовой статистики и информации при Карагандинской обл. прокуратуре. Д. 3976.

**НАТЕЛЬНЫЙ КРЕСТ**, утвердившееся название для подвесного креста (на шнуре и т. п.) небольших размеров из металла, дерева, камня и др. материалов, носимого на груди под одеждой (на теле), являющегося для его носителя зримым символом христ. веры. (О подвесных крестах и их типологии см. в ст. *Энколпион* (греч. — «наперсник», букв. ἐν-ἐν — «на» и κόλπος — «грудь»); там же историография вопроса и библиография.) В формальном отношении энколпионы и Н. к. подчас неразделимы, поэтому определение последнего в археологии и истории искусства применяется ко всем имеющим створок или иных элементов для хранения реликвии (т. е. к цельным) подвесным крестикам. В символично-функциональном отношении Н. к. ближе не к крестам-реликвиям, а к незримо присутствующим на теле верующего знакам креста (напр., нанесенному знамению Креста на лоб повокрещеного). Н. к. не соотносится с апотропеем — оберегом, восходящим к древним инструментам ограждения от злых

сил или их изгнания, принятым в магической практике античного многобожия.

Ношение подвесного креста — явление историческое и в церковных чинопоследованиях отдельно не зафиксировано. Один из ранних примеров, вероятно, скрытого под одеждой ношения креста наряду с реликвией Животворящего Древа Креста Господня относится к ранневизантийскому периоду. Так, при описании успения прип. Макрины Младшей († 379/80; *Greg. Nyss. De vita Macr.* // PG. 46. Col. 989) упомянуты обнаруженные во время приготовления к погребению святой на прочной нити связанные между собой железные крест и перстень, которые «всегда находились у сердца» прип. Макрины; полный перстень с резным изображением креста представлял собой вместилище для частицы Древа Креста Господня. О подвесном серебряном крестике (но неясно, как носимом, — под одеждой или поверх нее), к-рый свт. Иоанн Милостивый († 619/20), сняв с себя, отдал бедному, упоминает агиограф святителя Леонтий Неапольский (*Leontios von Neapolis. Leben des Heiligen Iohannes des Barmherzigen...* / Hrsg. H. Gezler. Freiburg i. B.: Lpz., 1893. Cap. 1. S. 5. Z. 9).

Находки нагрудных крестиков, датированных не ранее 2-й пол. V в., известны, но крайне редки; сколько-нибудь заметное их количество обнаружено в Вост. Средиземноморье не ранее VI–VII вв. Происхождение креста-подвески связано именно с христ. Востоком. Этот процесс был связан с умножением числа паломничеств на Св. землю и распространением *евлогий* с частицами Креста Господня, вложенных в ковчеги-ставротеки, одной из к-рых, наиболее массовой, являлся энколпион. О ношении реликвии Креста Господня упоминают, в частности, блж. Иероним (*Hieron. In Matth. IV 23*) и свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. Contra Iudaeos et Gentiles hoc quod Christus sit Deus* // PG. 48. Col. 826).

На Западе подвесные крестики получили распространение только в развитом средневековье (до этого их крайне мало, они используются политической элитой, в т. ч. как знаки власти); несомненным рубежом в распространении традиции демонстративного ношения подвесных крестиков является эпоха крес-

товых походов и лат. королевств, но до XV в. подвесные крестики на Западе все еще встречаются спорадически, в то время как в Византии и зонах ее влияния (в т. ч. в Скандинавии и в Др. Руси) их количество возрастает.

В Зап. Европе в период «черной смерти» в XIV в. в связи с актуализацией представления о защитных свойствах креста были выработаны особые типы Н. к. («крест Св. Антония»); количество носимых крестов увеличилось в эпоху Контрреформации (напр., кладбище в Вуване (деп. Вандея, Франция), кон. XVI в.).

В правосл. мире, возможно, с XV–XVI вв. вырабатывается обычай помечать Н. к. в каждое захоронение как сугубо персональный объект; они особенно часто встречаются в погребениях XVII–XVIII вв. В XV–XVII вв. Н. к. производились в массовом порядке ремесленными мастерами. Их типология как в Европе, так и в правосл. России хорошо разработана, музейные коллекции насчитывают тысячи экземпляров, а при раскопках кладбищ обнаруживаются серии, подчас достигающие сотен находок.

В XIX–XX вв. подвесной крест в России становится предметом антикварного интереса, собираются огромные коллекции, возникает соответствующая лит-ра, как научного и просветительского характера, так и ориентированная только на коллекционирование.

*Л. А. Б., Э. П. И.*

**НАТИР**, свт., еп. Фаранский (пам. 18 янв.) — см. *Непрас*, свт., еп. Фаранский.

**НАТЛИСМЦЕМЕЛИ** [груз. ნათლისმცემელი — Креститель], муж. монарх во имя св. Иоанна Предтечи (VI — кон. XIV в.; посл. четв. XVI в. — не позже лета 1923; с 2000) в пуст. *Гареджи* (Многогорье, Гареджийское монашеское объединение) Сагареджойско-Ниноцминдской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Расположен в 6 км к западу от лавры прип. Давида Гареджийского (Давидгареджи) в Тбилильской долине (край Кахети). Основная часть комплекса находится на юж. склоне хребта; на сев. склоне есть неск. пещер и резервуаров для воды, на прилегающей с севера к монарху территории террасами расположены угодья. Вместе с лаврой прип. Дави-







Монастырь Натлисмцемели.  
Вид с юго-востока

да Н. являлся значительным духовным центром Грузии.

**История. Н. в период средневековья.** Церковное предание связывает основание Н. с именем прп. Лукиана Гареджийского (см. в ст. *Давид и Лукиан Гареджийские*), первого ученика прп. Давида Гареджийского, сведения о чем сохранились в редакции X в. Жития прп. Давида (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 239). Предание об основании обители жило еще в XIX в., настоятель мон-ря передал его А. Н. Муравьеву в 1840 г. (*Муравьев*. 1848. Ч. 1. С. 68). Опираясь на эти сведения и на известные на сегодняшний день вещественные материалы, Г. Чубинашвили предполагал, что лавра прп. Давида и Н. были основаны в одно время (*Чубинашвили*. 1948. С. 31–33).

Исследования последних десятилетий выявили документальные, эпиграфические и археологические материалы, связанные с разными этапами жизни Н. Вещественные материалы времен основания монастыря (VI–VIII вв.) на территории комплекса сохранились скудно: культурные слои раннего периода были утрачены в результате непрерывной на протяжении веков интенсивной монастырской жизни. На стеле Н. с изображением чуда вмч. Евстафия Плакиды (VI–VII вв.; была встроена в паперть главного храма, ныне в Национальном музее Грузии) сохранилась надпись, содержащая наиболее раннее упоминание имени ктитора Н.: «Этот крест воздвиг я, Марвуво, для молитвы за себя, мою супругу и моих детей».

Небольшой мон-рь, созданный в раннее средневековье, постепенно развивался с востока на запад. В IX–X вв. в жизни Гареджийского мо-

настырского объединения наступил перелом, в ходе которого постепенно произошли существенные изменения: особенно строгий аскетизм египто-сирийского течения, характерный для раннего периода монашества в Грузии, уступил место новым принципам монастырской организации в Многогорье — на передний план вышли популяризация идеи института святых и взаимоотношения Гареджи с другими монастырскими центрами вост. христианства. Изменения выразились в планировке комплекса Н. и в архитектуре и оформлении отдельных структур. Рядом с пещерами появились каменные строения хозяйственного назначения, в быту помимо простой глиняной керамики стали использовать обливную. По-видимому, в этот же период начался процесс форми-



Видение  
вмч. Евстафия Плакиды.  
Ктиторовская надпись.  
Степа  
из мон-ря Натлисмцемели.  
VI–VII вв.  
(Национальный музей Грузии,  
Тбилиси)

рования литературно-просветительского центра Гареджи и его превращения в составную часть церковной сеньории. По фресковым надписям известен настоятель раннего пе-

риода деятельности Н. — Иоанн (коп. X в.) (*Схиртладзе*. 2000. С. 133–166).

Важнейшим этапом расширения и обновления Н. считаются XI–XIII вв., что было обусловлено вхождением Кахети в состав единой Грузии и переходом объединения мон-рей Гареджи под покровительство царского дома. Пик возрождения обители пришелся на рубеж XII и XIII вв., Н. превратился в культурно-просветительский центр страны, что нашло отражение в архитектуре и живописи мон-ря. В этот период в центре комплекса был создан кафоликон Н. — большой пещерный храм во имя Рождества св. Иоанна Предтечи, украшенный росписью значительной художественной ценности. Фрагменты фресок соборного храма подтверждают, что его расширили и расписали в XI в.; в кон. XII в. по распоряжению царицы св. Тамары храм еще раз был расписан высокохудожественными фресками, среди которых — обширный групповой портрет династии царского двора XI–XII вв. Фрески были выполнены и в других церквах Н., также была создана система туннелей и лестниц, соединявших пещеры комплекса, усовершенствована сеть водоснабжения, с целью защиты имущества и безопасности мон-ря создана оборонительная система: построена ограда центральных и вост. секторов комплекса. В то время Н. являлся еще и центром ремесленничества, что подтверждают находки — металлическая и обливная посуда местного производства. Также была выявлена продукция, характерная для вост. керамических центров, что свидетельствует о торгово-культурных отношениях Н. с др. странами региона. На рост торгово-экономических отношений с внешним миром указывает и обнаруженный в Н. нумизматический материал, в частности монеты цариц св. Тамары и Русудан и царя Георгия IV Лапи.

Во 2-й пол. XIII в. и в XIV в. нашествие монголов отразилось на монастырях Гареджи, так же как и на Грузии в целом. Монашеская жизнь в обителях Многогорья сохранялась, на что указывает упоминание 3 гареджийских мон-рей (лавры прп. Давида, мон-ря прп. Додо и Н.) в грамотах пожертвования мон-рю *Шиомгвие* (1247/1250) Григола Сурамели и в грамотах мон-рю Ркони (1259) Кахи Торели (Корпус груз. 1980. Т. 1. С. 127,





ограды — укрепленная башнями и опорами, ограда в XVII–XVIII вв. охватила всю террито-

*Иисус Христос и Богоматерь.  
Фрагмент Деисуса  
в росписи кафоликона церкви  
мон-ря Натлисмцемели.  
Кон. XII в.*

рию комплекса; часовни и кельи были оформлены в стиле ампира и расписаны орнаментальным

декором, созданным по восточным мотивам; в монастырском быту ведущее место заняли изделия из стекла, фаянса и металла. Изменилось и устройство: часть пещер, в которых они располагались, по-прежнему имели скромные формы, их обстановка отличалась скудостью; в другой части келий, созданных на рубеже XVIII и XIX вв. (особенно в западной части Н.), был интерьер в стиле светского жилья: широкие кровати с деталями декоративной живописи (форма и решение которых отмечена вост. художественным вкусом), многочисленные ниши, колонны и полуколонны.

### 3. Схиртладзе

#### **Н. в 70-х гг. XVIII — нач. XX в.**

В нач. 70-х гг. XVIII в. Н. вновь находился в значительном упадке. По сведениям царя Картли-Кахети *Ираклия II* и митр. Ниноминдского Саввы, другие монастыри помогали восстанавливать Н. и возрождать там монашескую жизнь. При настоятеле Н. архим. прп. Евфимии (Мчедлашвили/Мчедлишвили; 1775 — март/апр. 1804) мон-рь обрел свое значение. Духовным сыном прп. Евфимия был царевич Георгий (впосл. царь Картли-Кахети Георгий XII), что сделало настоятеля Н. приближенным царского двора. Прп. Евфимий занялся процессом восстановления утраченного имущества Н. и приобретением новых земель и крестьян, это способствовало экономическому развитию обители. Увеличились число и размеры пожертвований. В этот период Н. принадлежали:  $\frac{1}{3}$  с. Самачвети (с 1784),  $\frac{1}{2}$  царского кодиспури (хлебная подать размером в 2 ц), подать в размере 60 ц хлеба с с. Вепхвисдихе (с 1798), поместья и крепостные упраздненной *Кацаретской епархии* (с 1780; в источнике 1791 г. прп. Евфимий упомянут как управляющий

хозяйством Кацаретской епархии), мон-рь в с. Ходашени с принадлежавшими ему поместьями и крепостными и красильни в селах Хашми, Манави и Машнаари (*Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. С. 296–297). Прп. Евфимий скончался в глубокой старости. После восстановления автокефалии ГПЦ (1917) он был причислен к лику святых как прп. *Евфимий Многотрудный* (Гареджели, Натлисмцемели; пам. груз. 8 авг.).

В 1801 г. Вост. Грузия включена в состав Российской империи. Несоответствие церковно-административного устройства Русской (управлявшейся светским лицом, обер-прокурором Святейшего Синода, и Синодом) и Грузинской (управлявшейся католикосом-патриархом) Православных Церквей вызывало многочисленные сложности, к-рые в полной мере отражены в процессе назначения нового настоятеля Н. Из письма от 10 апр. 1804 г. главнокомандующего Грузии кн. П. Д. Цицианова католикосу-патриарху Вост. Грузии (Мцхетскому) *Антонию II (Багратиону)* известно, что Антоний II по представлению еп. Ниноминдского и Руставского Стефана (Джорджадзе) поставил на место настоятеля Н. архим. Доментия (Давиташвили-Багратиони), возглавлявшего мон-рь Шиомгвиме, и известил главнокомандующего о смерти прп. Евфимия и о новом назначении. Католикос-патриарх также просил Цицианова «предписать кап. исправнику о приведении в послушание помянутому архимандриту крестьян, той пустыне принадлежащих». Цицианов расценил подобные действия как самоуправство. Он указал католикосу-патриарху на то, что раньше «на таковые важные места поступали всегда настоятели с согласия светского начальства» (очевидно, имея в виду груз. царей). Далее он писал Антонию II о том, что к нему «уже вошел с просьбой» еп. Никозский Афанасий (Мачавариани), который в силу преклонного возраста затруднялся управлять епархией и просил место настоятеля Н. либо право проживать в мон-ре на пенсии в 120 р. в год. Цицианов счел эту просьбу «богоугодной» и был намерен назначить еп. Афанасия настоятелем Н. (и епархию присоединить к Самтаврской), а архим. Доментия — его викарием. Если же католикос-патриарх не согласится с назначением, Цицианов просил вы-

154). После особенно разрушительных набегов хана Берке (1265) монашеская жизнь в нек-рых мон-рях Гареджи была прекращена. Обнаружение небольших вещественных материалов этого периода в Н. (в частности, имитация обливной посуды) показывает, что жизнь в мон-ре находилась в упадке, но все же продолжалась. Археологические данные, подтвержденные письменными источниками, свидетельствуют, что с кон. XIV в. до посл. четв. XVI в. монашеская жизнь в Н. была прекращена: наиболее тяжелыми оказались нашествия Тамерлана (1386–1403/04).

XVII–XVIII вв. датируется период возрождения Гареджийского монастырского объединения и вместе с ним Н. Археологические раскопки, проведенные в комплексе, подтвердили, что после нашествия иран. шаха Аббаса II (1-я четв. XVII в.) в Н. с сер. XVII в. начался процесс восстановления и укрепления, которому способствовал царский двор, в частности цари Кахети Теймураз I (1606–1616, 1634–1648; царь Картли и Кахети в 1623–1632) и Арчил II (1664–1675). Во время правления царей Картли Ираклия I (1688–1703) и Кахети Давида II (Имамкули-хана) (1703–1722) гареджийским мон-рям, в т. ч. Н., было пожаловано значительное земельное имущество, что сказалось как на монастырском быте, строительстве и художественном творчестве, так и на книжной и лит. деятельности обители. Значительные изменения претерпел архитектурный облик мон-ря: были переделаны старые и высечены новые группы пещер, среди них — церкви, жилые и хозяйственные пещеры, трапезная; приведено в порядок хозяйство, системы водоснабжения, к сети которых добавились новые участки; осуществлен новый этап строительства и реставрации



делить епископу в Н. «приличные по сану его кельи» и уведомить главнокомандующего о причинах несогласия с его решением, чтобы он мог донести об этом императору, «не скрывая неустойств здешнего духовенства и небрежения оным пользы церковной» (Отношение кн. Цицианова к католику Антонию от 10 апр. 1804 г., № 296 // АКАВ. Т. 2. С. 268–269). Антоний II не изменил своего решения и оставил настоятелем архим. Домения. Обстоятельства этого дела проясняет доклад прокурора Верховного груз. правительства Плахотина главнокомандующему в Грузии А. П. Тормасову, посвященный раздаче католиком-патриархом церковных земель, которую российское правительство считало незаконной. В частности, в пункте 52 Плахотин писал, что Антоний II «архимандриту Домению отдал монастырь Иоанна Крестителя со всеми принадлежащими к оному крестьянами; за сие в подарок с него взял 150 р с (рублей серебром. — *Авт.*), а за хатайство племянник его (Цицианов. — *Авт.*) получил 100 р с», на основании чего император «повелеть соизволил, дабы свят (Его Святейшество. — *Авт.*) впредь не смел посвящать ни в который сан никого» (Донесение прокурора Верховного груз. правительства Плахотина ген. Тормасову, от 23 июля 1810, № 108 // АКАВ. Т. 4. С. 154. № 52).

В кратком описании Н. известный церковный деятель сер. XIX в., крестник католика-патриарха Антония II и настоятель мон-ря Кватахеви архим. Тарасий (Алекси-Месхишвили; см. в ст. *Алекси-Месхишвили*), писал, что при архим. Домении в Н. «служили образцовые монахи, пожилые и молодые, в количестве 25, которые ничего не видели, кроме полей Карап», поскольку кельи в Н. были расположены т. о., что насельники не видели друг друга и целый день проводили в молитвах, за чтением книг, были заняты переписыванием старых рукописей и др. делами. Они встречались только в трапезной, где «сидели молча и почтительно обращались друг с другом». Также архим. Тарасий отмечал, что кельи Н. были более сухими по сравнению с кельями лавры Давидгареджи, потому что солнце с 10 часов утра до захода целый день светило на пещеры (*Тарасий (Алекси-Месхишвили), архим. Пустынь Предтечи св. Иоанна Крес-*

тителя // Груз. духовный вестн. 1864. Сент. С. 74–76).

Во время настоятельства архим. Домения в 1812 г. произошло известное восстание в Кахети против российской власти. По словам кн. Д. И. Бебуташивили, находившегося в то время с рус. отрядом, когда полковник П. П. Загряжский 19 февр. атаковал с. Хашми, архим. Домений вышел с крестом и Евангелием навстречу российским войскам и попросил полковника пощадить село и мон-рь. Загряжский встретил его грубо и непристойно ругался; Бебуташивили не решился переводить его слова архимандриту и сказал лишь, что полковник — человек неверующий и не может видеть крест и Евангелие. Архим. Домений вернулся в мон-рь. На следующий день пятерых мятежников приговорили к казни через повешение. В этот же день в Хашми прибыл главноуправляющий Грузией ген. Паулич, к-рого архим. Домений уговорил помиловать мятежников. Архим. Домений скончался 21 марта 1815 г. и похоронен во дворе Н., надгробный камень возложил митр. Стефан (Джорджадзе) (*Бердзенишвили*. 1980. Т. 1. С. 216–217).

29 сент. 1815 г. настоятелем Н. стал архим. Афанасий (Петриашвили), настоятель мон-ря *Кватахеви*. В том же году он составил опись имущества Н. В Н. на тот момент действовали 3 церкви: кафоликон в честь Рождества св. Иоанна Предтечи, ц. во имя вмч. Димитрия Солунского, ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. В Тифлисе Н. принадлежали 16 крестьян, монастырское подворье на берегу р. Куры (на месте каменной церкви, разрушенной в 1795 Агой Мухаммед-ханом) с 4 домами, в которых проживали монастырские крепостные, а также сад и огород на берегу Куры, приносящие доход 370 р. в год; в Тифлисском у. в сел. Дигони — 2 крестьянина и 7 земельных участков, в сел. Накулбакеви — земли, принадлежавшие собору *Светицховели*, и 2 крестьянина. В Телявском у.: в с. Хашми — 76 крестьян (среди них 5 духовных), большинство из к-рых владели землей и большими виноградниками, окруженная каменной оградой крепость с 5 башнями, ц. во имя Иоанна Предтечи, винное хранилище, большой виноградник (из-за неурожайности и в след. засухи 1814 г. значительно поврежденный), мель-

ница (закрыта за несколько лет до этого), покосные поля; в с. Уджарма — 14 земельных участков (заняты крестьянами и не приносили дохода); в с. Балбиани — 8 крестьян (среди них один духовный), мельница и пашня; в с. Сагареджо — 15 крестьян (среди них один духовный), большинство владели виноградниками и пашнями, подворье мон-ря — каменная ц. во имя св. Иоанна Предтечи; в с. Ахмета — 4 крестьянина, виноградник и 4 участка; в с. Сабуге — 49 крестьян, пашни и виноградники, покосные поля, 20 свиней; в с. Венхвисхихе — 3 крестьянина, а также живущие на монастырской земле и выплачивающие оброк хлебом 53 семьи казенных крестьян; в с. Курдгелаури — 2 крестьянина. В Сигнахском у.: в с. Маннаари — 61 крестьянин (среди них 2 духовных), большинство владели виноградниками, а также пашни; в с. Манави — 3 крестьянина, подворье Н. — каменная купольная ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, большой монастырский виноградник (запущенный); в с. Зиари — крестьянин и небольшая пашня. В Горийском у.: в с. Чврири — крестьянин и небольшая пашня; в с. Сасирети — крестьянин. Основной доход Н. приносило с. Хашми, однако к 1815 г. р. Иори разлила ок. 30 виноградников, принадлежавших монастырским крестьянам, и  $\frac{1}{3}$  монастырских виноградников; были утрачены многие пахотные земли, разрушено несколько мельниц. Крестьяне Хашми под руководством архимандрита смогли привести в порядок берег реки. В 1815 г. братию Н. (кроме архим. Афанасия) составляли архим. Димитрий (Дионидзе), 7 иеромонахов, иеродиакон, 2 мантийных монаха, 4 рясофорных монаха, 4 послушника, в т. ч. известные подвижники — иером. Рафаил (Бунатишвили; 1756–1832) и мон. Геннадий (Тулашвили; 1737–1820) (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 460. Л. 5–9). В 1818 г. экзарх Грузии архиеп. *Феофилакт (Русанов)* осуществил в Вост. Грузии церковную реорганизацию: в частности, в мон-рях и церквях была введена система церковного штата. Для Н. был установлен следующий штат: настоятель, 3 иеромонаха, 2 иеродиакона и 4 монаха или послушника (НА Грузии. Ф. 488. Оп. 1. Д. 8667. Л. 3). В 1819 г. в Н. подвизались 18 чел., в 1838 г. — 13, в 1847 г. — 10, в 1865 г. — 10, в 1887 г. — 10, в 1910 г. — 8, в 1917 г. — 6 чел.



19 янв. 1819 г. архим. Афанасий был переведен настоятелем в тифлисский Преображенский мужской мон-рь (в мае переехал в Россию, где умер в 1832). Настоятелем Н. в тот же день был назначен архим. Димитрий (Лионидзе), брат известного дипломата, гос. деятеля и ближайшего советника царя Ираклия II. С 8 лет (1773) он воспитывался в Н. под рук. прп. Евфимия. 21 авг. 1819 г. архим. Димитрий по неизвестным причинам попросил *Грузино-Имеретинскую синодальную контору* освободить его от должности настоятеля (НА Грузии. Ф. 488. Оп. 1. Д. 1183. Л. 3; Ф. 489. Оп. 1. Д. 930. Л. 6).

Известным церковным деятелем был настоятель Н. архим. Феодосий (Хелашвили; 2 февр. 1827 — 24 февр. 1844; в миру прот. Николай). Его отец, прот. Георгий, был придворным священником в Телави. До пострига прот. Николай, приближенный царского двора, в течение ряда лет был смотрителем и педагогом Тифлисского и Телавского духовных училищ, управляющим церковного имущества Кахети. Он вел активную переписку с находящимися в России груз. царевичами. В 1829 г. усмирил крестьянский мятеж в Сагареджо. Исследователь истории ГПЦ прот. исп. Полиевкт Карбелашвили (см. в ст. *Карбелашвили*) упоминает его в связи с делом об устройстве временной церкви во дворце с. Ниноцминда. Экзарх Грузии архиеп. Моисей (Богданов-Платонов-Антипов), объезжавший Карталино-Кахетинскую епархию в 1833 г., получил от ниноцминдских жителей ходатайство об устройстве церкви и поручил вести дело Грузино-Имеретинской синодальной конторе, которая 13 янв. 1834 г. направила архит. Рокову запрос на составление сметы. Согласно подсчетам Рокова, устройство церкви должно было обойтись в сумму 13 069 р. 80 к. Дело было доверено архим. Феодосию, управляющему церковными землями бывш. Ниноцминдской епархии. Архим. Феодосий с минимальными затратами произвел восстановление храма, половину суммы заплатила синодальная контора, половину — 70 семей из числа паствы. 10 марта 1835 г. строительство было завершено (НА Грузии. Ф. 488. Оп. 1. Д. 3837. Л. 72–73; Иверия. Тифлис, 1886. № 243. С. 3–4 (на груз. яз.)).

Настоятель Н. архим. Иоанн (Джорджадзе Бидзина Зурабович) принадлежал к княжескому роду, отличался аскетичностью и особое внимание уделял сохранению монашеского делания в обители. Он был настоятелем Н. в течение 21 года (15 июля 1844 — 1865), занимал также должность управляющего церковными землями бывш. Алавердской, Марткопской и Ниноцминдской епархий и их мон-рей, собора Светицховели и Н. Сведения об Иоанне известны из его письма экзарху Грузии архиеп. Исидору (Никольскому) (16 окт. 1849). Будучи уже глубоко пожилым человеком, он писал, что 30 лет находится на церковной службе, подвизался на столе в мон-ре *Марткопи*, по представлению митр. Горийского Стефана (Джорджадзе) 14 апр. 1822 г. награжден нагрудным золотым крестом, в 1839 г. назначен заведующим церковными землями; 30 апр. 1843 и 31 мая 1844 г. ему была объявлена благодарность Синода «за честную службу» с внесением в личное дело; 6 мая 1845 г. ему объявил благодарность «за быстрый и честный сбор доходов с земель» экзарх Грузии митр. Исидор (Никольский). В письме архим. Иоанн также отмечал, что вынужден объезжать земли, находящиеся под его попечением и расположенные в Тифлисском, Телавском и Сигнахском уездах, по большей части верхом, что ввиду его возраста выполнять ему уже затруднительно (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 12 845. Л. 3). Сведения о нем и о Н. в сер. XIX в. также оставил груз. историк П. Иоселиани, лично знакомый с ним. Основываясь на рассказах 78-летнего архим. Иоанна, уже вышедшего на покой, Иоселиани писал, что «до него и при нем... в Натлисмцемельской пустыне были 8 вышедших в отставку архимандритов, 18 иеромонахов, 6 архидиаконов и 30 служителей и послушников. Среди них отличался Геннадий, монах Натлисмцемели, фамилия Тулашвили, большой деятель, сохраняющий посты, бывший сахлтухуцеси (заведующий хозяйственной частью. — Авт.) Давида Эристави. 60 лет он не видел мира, не показывался никому пришедшему в монастырь, кроме епископов и царей» (Иоселиани. 1978. С. 43, 119).

В XIX в. в Н. подвизался прп. Христесий (в схиме Христофор; † 1871;

пам. груз. 11 мая), причисленный ГПЦ к лику святых после восстановления автокефалии, его житие в 1880 г. описал иером. Симеон (Грдзелинвили) из лавры Давидгареджи, к-рый лично был знаком с ним (*Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. Ч. 1. С. 316).

В 1871 г. в синодальной конторе рассматривалось дело о хищении ценностей Н.: послушник и ключарь мон-ря Иоанн Бердзенишвили, сын священника, подал жалобу на настоятеля Н. архим. Макария (Маташвили), будто бы тот вынес из обители золотую и серебряную утварь, драгоценные митры и древние книги и послал их своей сестре Нино в Тифлис. Расследование вел еп. Горийский свт. Александр (Окропиридзе), настоятель лавры Давидгареджи архим. Софроний (Абелишвили) и протоиерей тифлисского кафедрального собора Сиони Иоанн Масхарашвили. При описи выяснилось, что все предметы находились на месте, а одну из книг и икону Божией Матери унес сам послушник Иоанн и не вернул. Областной суд приговорил его за клевету к 4 месяцам тюремного заключения (Дроеба (Времена). Тифлис, 1878. № 93. С. 3–4).

При Н. с древности существовала монастырская школа, где обучали чтению, пению, письму, церковному тишкону, богословским предметам. Особенно высок был уровень обучения пению. В школе получили воспитание мн. церковные деятели, оставившие след в истории ГПЦ. В 1891 г. под рук. архим. Макария в Н. на средства мон-ря была открыта церковная школа, рассчитанная на 20 учеников, учителем был назначен С. Хелсупашвили (Иверия. 1891. № 32. С. 2).

В XIX в. был осуществлен последний этап реставрационно-строительных работ архитектурного ансамбля Н.: были высечены новые кельи, расписанные вост. мотивами и украшенные архитектурными формами тех времен, проведена реконструкция фортификационной системы мон-ря, построены каменные здания бытового и хозяйственного назначения. В 1898 г. с благословения еп. Горийского Леониды (Окропиридзе; в посл. католикос-патриарх всей Грузии) казначей Н. иером. Дидим (Микиашвили) обновил и благоустроил для жилья ок. 30 поврежденных от дождей старых келий. Кроме





Монастырь Натлисмцемели.  
Фотография Д. И. Ермакова.  
80-е гг. XIX в.

(Музей искусств, Национальный музей  
Грузии, Тбилиси)

того, в Н. можно было подвизаться в кельях, устроенных в пещерах (ок. 10) (Цнобис пурцели (Новостной лист): Газ. Тифлис, 1899. № 849. С. 2). Прот. исп. Полиевкт Карбелашвили, посетивший в 1906 г. Н., писал: «Мы осмотрели комнаты иеромонахов. Видели высеченную комнату, высеченную и обустроенную иеромонахом Рафаилом (Буниатишвили). Здесь наглядна келья, устроенная Иоанном Бодбели (митр. Бодбийско-Сигнахский *Иоанн* (Макашвили).— *Авт.*) и замечательная церковь св. Димитрия Солунского. Все это перекрыл деревянной балкой и крышей архимандрит Иоанн (Джорджадзе). Несколько лет назад



все это перекрыл железом уважаемый архимандрит Амвросий (Хелая) (исп., в посл. католикос-патриарх.— *Авт.*) и обезопасил обитателей от дождей» (Тбилисская духов-

ная академия и семинария: Газ. Тб., 2000. № 6(18). С. 4).

12 марта 1917 г. в патриаршем соборе Светицховели была самопровозглашена автокефалия ГПЦ. 5 мая настоятель Н. архим. смчч. *Назарий* (Лежава) был поставлен настоятелем мон-ря *Телати*. Причт выбрал на должность настоятеля Н. игум. Иоанна (Карселадзе), управлявшего мон-рем *Зедазени*, однако местоблюститель Патриаршего престола еп. Гурийско-Мингрельский Леонид (Окропиридзе) не утвердил его. 23 авг. 1917 г. временно управляющим Н. был назначен архим. исп. *Амвросий* (Хелая) (НА Грузии. Ф. 1. Д. 505. С. 1–2; Д. 523. С. 1). 8–17 сент. 1917 г. на Первом церковном Соборе ГПЦ был избран католикос-патриарх смчч. *Кирион III (II)* (*Садзagliшвили*), назначивший настоятелем Н. свое доверенное лицо — иером. Тарасия (Канделаки), с возведением его в сан архимандрита.

**Н. после 1917 г.** В мае 1918 г. меньшевистское правительство Грузии произвело секуляризацию церковного имущества, в результате чего экономическое положение мон-рей и в целом Церкви значительно ухудшилось. 12 нояб. 1918 г. митр. Тифлиссский Леонид (Окропиридзе) писал в Католикосский Совет, что архим. Тарасий уже полгода как по своей воле оставил пустынь и никто не знает, где он находится. Братия Н. рассеялась, остались только двое монахов, к-рые на тот момент проживали в с. Хашми. Один из них за неделю до этого приходил к митр. Леониду и жаловался, что жители Хашми отняли у них все монастырское имущество (виноградники, мельницы, дома, скот). Митр. Леонид писал, что ввиду этих обстоятельств он освобождает архим. Тарасия от

Фрагменты росписи  
на сев. стене зала кафеолика

должности управления мон-рем и просит Совет ходатайствовать о возвращении монастырского имущества. Известно, что на тот момент Н. офици-

ально принадлежало в Тифлисском у. 3584 десятины (2779 десятин — пастбища, папша и др., 695 десятин — непригодные места, десятина — двор мон-ря, 10 десятин — виноградники

в с. Хашми) (НА Грузии. Ф. 1. Оп. 1. Д. 343. С. 80–81). Эти земли за Н. утвердила в нояб. 1886 г., при архим. Макарии (Мататашвили), Генеральная комиссия размежевания земель (Иверия. 1886. № 264. С. 2).

Последний настоятель Н. иером. Михаил (Мандария) приложил все усилия для восстановления в обители монастырской жизни, но это оказалось невозможным. Положение усугубляли неоднократные разбои татар. пастухов и др. грабителей. В 1921 г. груз. историк прав. *Евфимий Такашвили* писал о том, что ученые неоднократно обращались в правительство и МВД с просьбой выделить охрану главным церквям и мон-рям Гареджи, разъясняли властям значение Н. и лавры Давидгареджи «не только в религиозном и культурном смысле, но и политическом», писали, что «эти монастыри являются аванпостами грузинской колонии и населения на границе с татарами, и если их не будет, богатое и красивейшее место останется толпе татаров» (Сакартвело (Грузия): Газ. Тифлис, 1921. № 34. С. 3–4). Однако меры по сохранению мон-рей приняты не были, в скором времени (до лета 1923) в Н. прекратилось богослужение.

15 янв. 1925 г. на заседании Президиума ЦИК Грузии был заслушан вопрос о мон-рях Гареджи. «Древнейшие комплексы древностей пустынь Давида Гареджи с их историческими и художественными надписями, также крепостями, которые расположены в долине Карая приблизительно длиной в 20 км и шириной в 8 км» были признаны «имеющими большое научное значение не только в масштабах Грузии, но и всего мира». Было решено «организовать защиту этих древностей. Эта территория является безводной пустыней, здесь нет населения и сами древности превратились в укрытие бандитов» (ЦГА новейшей истории Грузии. Ф. 284. Оп. 1. Д. 153. С. 2). Однако никаких реальных мер за этим решением не последовало.

В 1980–1981 и 1983–1987 гг. археологическая экспедиция Спелеистической лаборатории Гос. музея Грузии осуществила в Н. археологические работы небольших масштабов с целью изучения культурных слоев и стратиграфии на территории мон-ря; было выделено 3 археологических участка, заложено неск. шурфов (Дзеглис мегобари



(Друзья памятников культуры). Тб., 1988. № 2. С. 15 (на груз. яз.)).

В 2000 г. с благословения Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* в Н. восстановлена монастырская жизнь, настоятелем назначен архим. Иоанн (Киквадзе), также являющийся настоятелем церкви Мамадавити (во имя прп. Давида Гареджийского) на горе Мтацминда в Тбилиси. В Н. постоянно живет иеродиак. Неофит (Джобава).

#### Г. Мачуришвили

**Настоятели Н.:** Иоанн (кон. X в.), Онуфрий (Мачутадзе; 1690 — нач. XVIII в.), Харитон (1702–1718), Серапион (с 1724), Симеон (Орбелишвили; 1742–1746), Авраам (1749–1751), Зенон (1752–1760), Симеон (Инауридзе; 1760–1772), Николай (Кипиани; 1773–1775), архим. прп. Евфимий (Мчедlishvili; 1775 — март/апр. 1804), архим. Доментий (Давиташвили-Багратиони; апр. 1804 — † 21 марта 1815), архим. Афанасий (Петриашвили; 29 сент. 1815 — 19 янв. 1819), архим. Димитрий (Лионидзе; 19 янв. 1819 — 21 авг. 1819), архим. Иринеи (Ключарев; 21 авг. 1819 — 1 июня 1821), архим. Елевферий (Элептер) (Зукакишвили; авг. 1821 — окт. 1822), архим. Евгений (30 нояб. 1822 — 2 июня 1826), архим. Феофан (Хелашвили; 2 февр. 1827 — 24 февр. 1844), игум. Феофан (Мачабели; 27 февр. 1844 — 15 июля 1844), архим. Иоанн (Джорджадзе; 15 июля 1844 — 1865), архим. Макарий (Мататашвили; 10 сент. 1865 — 7 июня 1892), архим. Евсей (Набадзе; 4 сент. 1892 — 14 июля 1897), еп. Леонид (Окропиридзе; 14 июля 1897 — 12 авг. 1900), архим. Георгий (Алашавили; 12 марта 1902 — 29 авг. 1905), архим. исп. Амвросий (Хелаш; 24 нояб. 1905 — 22 янв. 1909; 23 авг. — 14 окт. 1917), сп. Давид (Качахидзе; 1909–1910), архим. Антоний (Тиоргадзе; 30 янв. 1910 — 7 июня 1911), архим. спмч. Назарий (Лсжава; 17 нояб. 1911 — 5 мая 1917), архим. Тарасий (Канделаки; окт. 1917 — май (?)) (официально с 12 нояб.) 1918), иером. Михаил (Мандария; нояб. 1918 — 1919), архим. Иоанн (Киквадзе; с 2000).

#### Г. Мачуришвили, З. Схиртладзе

**Святыни.** Прот. Михаил Хелашвили, побывавший в Н. в 80-х гг. XIX в., составил небольшое описание Н. и особое внимание уделил церковной утвари, древним иконам и рукописям обители. Главным храмовым образом была икона «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», украшенная золотом и камнями (18 яхонтов и 21 камень бирюзы). В надписи на иконе указано, что ее пожертвовали в мон-рь царь Кахети Александр II

и царица Тинатин. В какой-то момент икона была утрачена и затем найдена 2 пастухами и возвращена в мон-рь. Среди проч. святынь Н. прот. Михаил упоминал следующие иконы: другую икону «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», также пожертвованную царем Александром; икону Божией Матери, «сравнительно меньших размеров», которую украсил и пожертвовал мон-рю Ростом Каитмазашвили. Также он описал манускрипт, созданный «на 2 пергаментх на 41 бумажном листе». В 1889 г. нек-рые святыни (иконы, рукописи, архиерейские облачения, вышитые золотом и разноцветными шелковыми нитками) были доставлены в Тифлис в Церковный музей. Перевозкой рукописей занимались председатель Совета Церковного музея историк Д. З. Бакрадзе и секретарь прот. Каллистрат Цинцадзе (впосл. католикос-патриарх Грузии *Каллистрат (Цинцадзе)* (Иверия. 1889. № 68. С. 1). В 1906 г. по постановлению Церковного комитета прот. исп. Полиевкт Карбелашвили, историк прав. Евфимий Такашвили, М. Джанашивили, Д. Каричашвили и С. Горгадзе занимались изданием грамот (гуджаров) из коллекции Церковного музея. В целях ознакомления со святынями, хранившимися в Н. и лавре Давидгареджи, исп. Полиевкт посетил Гареджи. Он также описал икону «Усекновение главы св. Иоанна Предтечи», добавив сведения о том, что образ был утерян «во время переселения» (т. е. после разгрома мон-ря войском шаха Аббаса I в нач. XVII в.) и найден в Гомбори в XVIII в. По его сведениям, «в пустыни Натлисмцемели осталось немного из древних пожертвованных вещей. Остальные предметы были пожертвованы в XVIII в. и позднее. Много трапезных (напрестольных. — *Авт.*) крестов; также по тире и диски и другая необходимая утварь. Здесь же иконы с надписями» (Схиртладзе. 2000. С. 4).

#### Г. Мачуришвили

**Литературная школа Н.** В мон-ре с раннего периода его существования имела б-ка, к-рая предположительно была одной из древнейших и богатейших среди груз. монастырских б-к. Это подтверждает один из списков книгохранилища и сокровищ Н., внесенных в рукопись груз. коллекции мон-ря вмп. Екатерины на Синае (Sinait. iber. N 50). В списке перечислены рукописи, по-

жертвованные мон-рю с VI до X в. Долгое время рукописное собрание монастырей Гареджи было единым. В 1702 г. его поделили между 3 монастырями: Н., лаврой Давидгареджи и монастырем Додос-Рка. В рукописи НЦРГ. Q 1040 (XIX в.) указано, что в это время в лавре прп. Давида хранилось 26 древних рукописей в Н. — 32. Еще один список рукописей Н. сохранился в коллекции Национального архива Грузии (НА Грузии. Ф. 1448. Оп. 1. Д. 3118) и предположительно был составлен в 1811 г. Несмотря на то что большая часть б-ки была уничтожена, на масштабы местных книгохранилищ указывает множество рукописей и документов, созданных в Н. и находящихся в хранилищах древностей по всему миру.

По документам видно, что в ранний период своей истории Н., как и др. мон-ри Гареджийского Многогорья, не участвовал в активной лит. жизни, по существу ограничиваясь лишь копированием рукописей, для чего были созданы значительные хранилища. Лит. школа в Н. стала развиваться в XVII–XVIII вв. В Н. находились интеллектуальные силы Гареджи, переводческая работа здесь не осуществлялась. Известны имена мн. деятелей лит. школы Н. этого периода: Гавриил (Сагинашвили) (НЦРГ. А 100, А 130, А 624, Q 1142), Давид (Вачнадзе) (НЦРГ. А 415), Иосиф (Арагвисеристави) (НЦРГ. А 100), Роман (НЦРГ. А 914), Порфирий (НЦРГ. Н 2436, Н 1433, Н 902), *Виссарион* (Орбелишвили-Бараташвили; католикос-патриарх Вост. Грузии в 1724–1737/38 или 1735), *Сулхан-Саба (Орбелиани)*, Евфимий (Бараташвили) (НЦРГ. А 111, А 515) и др. Отдельно среди произведений, созданных в Н., стоит соч. «Грдемли» Виссариона (Орбелишвили-Бараташвили), которое вместе с сочинениями «Марцухи» Тимофея (Габашвили) и «Мзаметквелесба» католикоса-патриарха Вост. Грузии Антония I (Багратиони) относится к развившемуся в Гареджи в XVII–XVIII вв. полемическому жанру и отражает настроения и стремления деятелей пустыни Гареджи (подробнее см. разд. «Гареджийская литературная школа» в ст. *Грузинская Православная Церковь*).

#### М. Кавтария, З. Схиртладзе

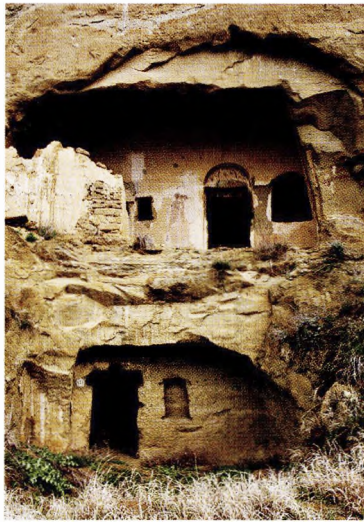
**Архитектурный ансамбль.** Мон-рь и его древности привлекли внимание исследователей в 30-х гг. XIX в.



О.Н. писали Г. Гордеев, побывавший здесь в 1832 г. (Тифлиские вед. 1832. № 1. С. 14), А. Муравьев в 1846 г. (Муравьев. 1848. Ч. 1. С. 68), архим. Тарасий (Алекси-Месхишвили) в 1868 г. (Тарасий (Алекси-Месхишвили). 1869). В 1921 и 1929 гг. Н. изучал Г. Чубинашвили (Чубинашвили. 1948. С. 102, 104). Имеют ценность фотографии: 2 были сделаны Д. Ермаковым в кон. XIX в. (негативы хранятся в фото-теке Музея искусства Национального музея Грузии), одну фотографию в 1913 г. выполнил Т. Кюне во время экспедиции груз. историка прав. Евфимия Такаишвили (НЦРГ. Фонд Е. Такаишвили. Д. 296).

На протяжении длительного существования Н., как и другие мон-ри Гареджи, неоднократно восстанавливался и обновлялся. В результате сформировался комплекс, включающий в себя мн. хронологические слои. Он состоит из более чем 30 пещерных помещений, расположенных в неск. ярусах (церкви-моделли, трапезные, кельи, захоронения и др.). Ансамбль, высеченный в песчаном скалистом массиве, под воздействием природных факторов (ветер, мороз, жара) интенсивно разрушается. Этот процесс усугублялся существованием на протяжении десятилетий в Гареджи полигона советской армии. Реставрационные работы в мон-ре начались в 80-х гг. XX в. Была укреплена только одна часть защитных стен комплекса; очищены и укреплены фрески главного храма. С возрождением в Н. монашеской жизни (2000) возобновился процесс реставрации комплекса: восстановлен гостевой дом за оградой мон-ря; в юго-зап. части осуществлена реставрация кельи в верхнем ярусе мон-ря, очищены и приведены в порядок хозяйственные помещения рядом с главным храмом и трапезной; в церкви установлен иконостас.

Из пещер-часовен раннего этапа существования мон-ря (VI–X вв.) до наст. времени дошла лишь небольшая часть. Малые часовни находятся в верхнем ярусе комплекса, к востоку от главного храма, некоторые из них были расписаны (Схиртладзе. 2001). Со времени возведения кафолика (XI–XIII вв.) в Н., как и в большинстве гареджийских мон-рей, центром комплекса стал просторный соборный храм. Рядом к западу расположена такая же просторная трапезная, основная часть которой была выстроена из дробленого камня



Пещерные часовни

(кроме сев. и сев.-вост. части). Над папертью из дробленого камня как юж. пристройка к храму была сложена келья настоятеля, состоящая из 2 частей, над трапезной возведена колокольня.

В вост. части комплекса сохранились церкви и часовни раннего периода, среди них есть и расписанные: церковь в самой вост. части комплекса (XI в.), часовня, созданная при содействии предводителя Иоанна (рубеж X и XI вв.) и находящаяся рядом с ней зальная церковь (XII в.). В зап. части монастырского ансамбля уцелели жилые кельи XVII–XIX вв., а также кузница и мастерские, хозяйственные строения, конюшня, кухонный комплекс с пекарней, печью и зажитным строением; в течение веков комплекс имел резервуары, высеченные в скале, каналы, фильтровальный бассейн с каменными строениями, регулируемыми течением и уровнем воды, выполненные на высоком инженерном уровне. Н. был защищен стенами: в XI–XIII вв. возведена ограда в центральной и вост. части мон-ря; в XVII–XVIII вв. ограда

включала в себя всю территорию мон-ря; в XIX в. оградой были ограничены только центральная и зап. части мон-ря.

Трапезная была выстроена вплотную к главной церкви с зап. стороны в XVII–XVIII вв. Ее основание предположительно связано с деятельностью настоятеля мон-ря Опуфрия (Мачутадзе; 1690–1732). Интерьер трапезной, по-видимому, в последний раз општукатурили в XIX в. Над трапезной находится колокольня, строительство к-рой, а также обновление главной оборонительной башни в верхней части мон-ря связано с деятельностью митр. Бодбийского Иоанна (Макашвили).

В центральной части комплекса на протяжении веков существовал моги́льник, где хоронили братию Н. Археологическими раскопками было подтверждено 15 моги́льников позднего средневековья. Были выделены 3 типологические группы погребений: каменные ящики, моги́льники, высеченные в скале, и грунтовые погребения. В результате археологических раскопок был выявлен также разнообразный археологический материал широкого хронологического диапазона (IX–XVIII вв.): керамика, металл, стекло, украшения, монеты.

В отличие от центральной части мон-ря, пещеры на востоке и западе комплекса полностью заброшены, некоторые из них покрыты землей. В результате постепенного разрушения скалистой породы пещеры вост. массива значительно повреждены. Основная часть келий зап. массива сильно пострадала во время функционирования полигона — стены истощаны, сломаны лепные формы, обрушены стены и своды.

**Кафоликон Н.** — храм в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (XI–XIII вв.) — находится в центре комплекса. Особенности архитектуры этой церкви в определенной степени предопределяли характер восприятия ансамбля: через низкий полу-

Вид на алтарь кафолика



темный проход входящий внезапно попадал в просторное высокое величественное помещение зального типа — пещерный храм. Роспись поражала



необычайной парадностью, сверкающей красотой колорита, с щедрым применением дорогих материалов, лазури и золота.

Кафоликон больших размеров. Храм, по-видимому, на протяжении долгого времени существовал без юж. пристройки. На это указывают широкие окна, встроенные в его юж. стену, 2 из к-рых — в алтаре и в вост. части юж. стены зала, остальные — в зап. части той же стены. Пристройка датируется поздним средневековьем. Она имела неск. функций. Непосредственно центральная часть 1-го этажа — паперть храма; в сев. стене у нее устроена пазуха (к западу от входной низкой двери), к-рая связана проемом с верхним этажом. К западу от паперти находится небольшая келья; к востоку, намного выше, связанная лестницей с папертью, расположена часовня вмч. Димитрия, где в позднее средневековье и до XIX в. включительно хоронили членов царского дома, знатных и духовных лиц.

Храм расписан в XI и в кон. XII в. Наиболее примечателен ктиторский портрет царского дома XI–XII вв. Перед благословляющим прп. Давидом Гареджийским изображены цари Грузин Баграт IV (1027–1072), св. Давид IV Строитель (1089–1125), Димитрий III (1125–1156), Георгий III (1156–1184) (на сев. стене), а также правившая в то время царица св. Тамара, ее супруг Давид Сослан и между родителями — их сын, юный царевич Георгий Лапа (на сев. части зап. стены). Подобный состав ктиторского портрета не характерен для груз. церковной живописи. Фрески сильно повреждены и фрагментарны. Несмотря на плохую сохранность росписи, все же можно представить характер оформления интерьера живописным декором. Роспись храма резко отличается от росписей др. церквей Гареджи. В ее оформлении ярко выступают особенности светского искусства, что наряду с историческими портретами позволяет считать росписи заказом царской семьи (Схиртладзе. 1983. С. 96–110; Он же. 1987. С. 108–113; Idem. 1993. Р. 5–14).

### 3. Схиртладзе

Ист.: Муравьев А. Грузия и Армения. СПб., 1848. Ч. 1; Тарасий (Алекси-Месхишвили), архим. Краткое описание мон-рей Грузии: Пустынь прп. отца нашего Давида Гареджели // Груз. духовный вестник. 1869. № 8. С. 36–50 (на груз. яз.); Гавриил Мцире. Жития гареджийских преподобных / Сост.: З. Схиртладзе.

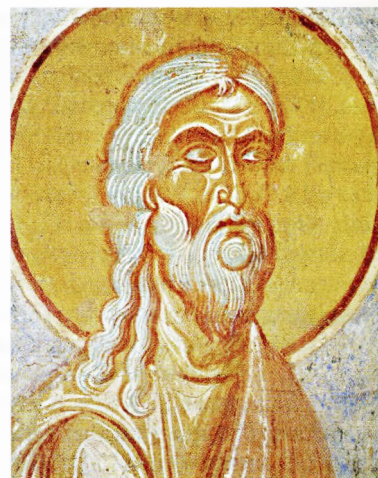
Тб., 2002 (на груз. яз.); Исторические документы Гареджи, XIII–XVIII вв. / Сост.: Д. Ломидзе, М. Чумбуридзе, З. Схиртладзе и др. Тб., 2008. Т. 1; 2011. Т. 2 (на груз. яз.).

Лит.: Чубинашвили Г. Пещерные мон-ри Давид-Гареджи: Очерк по истории искусства Грузии / Акварели и рис.: Е. Лансере. Тб., 1948; Амиранашвили Ш. История груз. монументальной живописи. Тб., 1957. Т. 1; Кавтарава М. Давидгареджийская лит. школа. Тб., 1965 (на груз. яз.); Ломинадзе Б. Из истории отношений груз. феод. сенъорий. Тб., 1966. Т. 1 (на груз. яз.); Чубинашвили Н. Хандиси: Проблема рельефа на примере одной грузинской стел. посл. четв. V, VI и 1-й пол. VII в. Тб., 1972; Иоселиани Ш. Житие Георгия Тринадцатого. Тб., 1978 (на груз. яз.); Бердзенишвили М. Материалы к истории груз. обществ. жизни 1-й пол. XVIII–XIX вв. Тб., 1980. Т. 1 (на груз. яз.); Схиртладзе З. Царский ктиторский портрет в главном храме гареджийского мон-ря Натлисмцемели // Сабчота хеловнеба (Советское искусство). Тб., 1983. № 11. С. 96–110 (на груз. яз.); он же. Очерк о ктиторском изображении Натлисмцемели // Там же. 1987. № 3. С. 108–113 (на груз. яз.); idem. Les portraits de l'église principale du monastère Natlismtsemeli à Garedja // Зограф. Београд, 1993. Т. 23. Р. 5–14; он же. Фреска монаха в гареджийском мон-ре Натлисмцемели // Груз. Патриархия. Тб., 1999. Вып. 1. С. 33–39 (на груз. яз.); он же. Неизвестный очерк о Гареджийском Многогорье // Тбилисская духовная академия и семинария: Газ. Тб., 2000. № 6(18) (на груз. яз.); он же. Деятельность ктитора мон-ря Натлисмцемели на Гареджийском Многогорье мамасахлиси Иоанна // Монашеская жизнь в пустыни: Гареджа и Христ. Восток. Тб., 2001. С. 133–166 (на груз. яз.); Вольская А. Росписи пещерных мон-рей Давид-Гареджи // Гареджи: Тр. Кахетинской археол. экспедиции. Тб., 1988. Вып. 8. С. 130–155 (на груз. яз.).

**НАУМ** [евр. *naḥûm*; греч. *Ναοὺμ*; лат. *Naum*], ветхозаветный пророк (нам. 1 дек.), к-рому иудейская и христ. традиции приписывают авторство одноименной канонической Книги пророка Наума, входящей в собрание *Малых пророков* ВЗ.

**Имя.** В древнеевр. тексте ВЗ имя этого пророка упоминается лишь в заглавии Книги (Наум 1. 1) и, вероятно, имеет значение «утешитель» или «утешительный». Также оно может представлять собой краткую форму имени, содержащего теофорный элемент, напр. имени *Неемия* (*naḥemyā*, т. е. «Яхве утешил» — см., напр.: Gesenius W. e. a. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT. B., 2013<sup>18</sup>. S. 800; Köhler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1995. Vol. 2. P. 685).

Имя Наум довольно часто встречается в древнеевр. эпиграфических текстах, в т. ч. в текстах на остраконах из *Арада* (16. 10; 17. 1, 8; VII в. до Р. Х.), в надписях на печатях и на



Прор. Наум.  
Роспись барабана  
ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге.  
80-е — 90-е гг. XII в.

кувшинах (VIII–V вв. до Р. Х.; см. перечень в: Clines D. The Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 2001. Vol. 5. P. 654–655). Кроме того, оно упоминается в раввинистической лит-ре (напр., в *Мишне*: Шаббат. 2. 1; Пеа. 2. 6 и др.) и один раз — в НЗ (Лк 3. 25). От этого имени, возможно, произошло название галилейского города *Капернаума* (греч. *Καπερναούμ* и др., в переводе с еврейского, видимо, означает «селение Наума»).

Прор. Н. также упоминается в неканонической Книге Товита в греч. тексте Синайского кодекса (Тов 14. 4). Наставляя сына, Товит убеждает его отправиться в Мидию, поскольку верит в то, что сбудется пророчество Н. и Ниневия будет разрушена. В текстах Александрийского и Ватиканского кодексов речь идет о пророчестве Ионы, а не Н.

В Библии не указаны имена отца и матери Н., род его деятельности. Применительно к нему не используется евр. слово *nābî*, к-рое служило для обозначения *пророков*.

**Происхождение.** В заглавии Книги прор. Наума прилагательное *hā'elqōšî* (в синодальном переводе — Елкососянин), к-рое указывало, вероятно, на место его происхождения, т. е. *'elqōš* (Алкоп). Точное местонахождение этого селения неизвестно. Существует неск. позднейших традиций его отождествления. Согласно тексту псевдоэпиграфа «Жития пророков», написанного на греч. языке в I в. (содержит христ. редакции V в. по Р. Х.) (см.: Torrey. 1946. P. 28, 42–43. Комментарий: Schweitzer. 1997. S. 622–623), Н. происхо-



дил из селения *Ἐλκεσί*, расположенного неподалеку от *Βηθαβρίν* (совр. Бет-Гуврин, ок. 60 км к югу от Иерусалима), и принадлежал к колену Симеона, умер «в мире» и погребен на своей родине. Та же традиция отражена, вероятно, в комментариях на Книгу прор. Наума свт. Кирилла Александрийского, который отмечает, что население находится «где-то в стране иудейской». Однако блж. Иероним Стридонский в комментариях на Книгу прор. Наума отметил, что родиной пророка является небольшая дер. Елкеси (*Elcesi* или *Elcesaei*) в Галилее (*usque hodie in Galilaea uiculus sit*), где он видел руины старых зданий, показанных ему проводником. Согласно более поздней средневековой традиции, пророк происходил из сел. Алкош (араб. *'al qūš*, ныне Эль-Кош) в Ирак. Курдистане, примерно в 50 км к северу от г. Мосула на месте древней Ниневии. Основную часть населения Алкоша составляли христиане. В городе находится здание, к-рое считается гробницей Н. (см.: *Diarna: The Geo-Museum of North African and Middle Eastern Jewish Life* — название веб-ресурса).

**Время жизни.** Поскольку в тексте Книги (Наум 3. 8–10) упоминается разрушение ассирийцами египетского г. Фивы в 664/663 г. до Р. Х., а также предсказывается гибель Ниневии в 612 г. до Р. Х., большинство ученых полагают, что Н. жил в VII в. до Р. Х. (см., напр.: *Rudolph. 1977. S. 149–150; Smith. 1984. P. 63–65; Seybold. 1989. S. 54–56; Mason. 1991. P. 59–61* и др.). Среди экзегетов прошлых времен были распространены и другие точки зрения. Так, Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Antiq. IX 11*) считал, что Н. жил во время царствования иудейского царя *Иоафама* (ок. 740–731 или 742–735 гг. до Р. Х.), почти за полтора столетия до разрушения Ниневии. Блж. Иероним Стридонский (*Hieron. In Naum. 1. 1*) относил пророчества Н. ко времени правления царя *Езекии* (ок. 715–687 до Р. Х.). В свою очередь свт. Кирилл Александрийский писал, что пророк жил во время Вавилонского плена (VI в. до Р. Х.). К подобному выводу он пришел, однако, в результате смешения 2 разных исторических событий: разрушения Ниневии в 612 г. до Р. Х. и захвата Вавилона войсками персидского царя *Кира II Великого* в 539 г. до Р. Х.

Некоторые ученые считают, что имя Наум в заглавии Книги является псевдонимом. Так, К. Спронк предположил, что этот текст написан безымянным книжником, жившим во время правления *Манассии* (*Spronk. 1997. P. 33*).

**Книга пророка Наума** в евр. каноне масоретской Библии, а также в большинстве совр. изданий Библии, в т. ч. в синодальном переводе, располагается между Книгами пророков Михея и Аввакума и занимает 7-е место среди книг Малых пророков. В большинстве рукописей и изданий греч. перевода LXX она находится также на 7-м месте между Книгами Ионы и Аввакума.

Объем Книги прор. Наума очень небольшой: она содержит 47 стихов и делится на 3 главы. Нумерация в синодальном переводе отличается от нумерации изданий *Масоретского текста* Библии: в синодальном переводе 1-я глава состоит из 15 стихов, 2-я глава — из 13, в МТ обе главы состоят из 14 стихов (Наум 1. 15 в синодальном переводе соответствует Наум 2. 1 в МТ).

**Свидетельства текста Книги пророка Наума.** 1. Тексты на древнеевр. языке. Древнейшими свидетельствами текста Книги прор. Наума на древнеевр. языке являются рукописи, обнаруженные в *Кумране* и *Вади-Мураббаат*. К их числу относятся 2 списка книги Малых пророков (4QXII<sup>b</sup> и MurXII) и список экзегетического сочинения

фрагментов, к-рые содержат отрывки Книг пророков Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума (1. 7–9; 2. 8–10 (9–11); 3. 1–3, 17), Аввакума, Софонии и Захарии. Текст свитка содержит больше *matres lectionis*, чем МТ. Сохранившиеся фрагменты текста Книги прор. Наума крайне малы по объему.

2. Свиток MurXII (Mur88). Текст издан в 1961 г. (*Milik. 1961*). Датирован нач. II в. по Р. Х. Сохранившиеся части свитка содержат текст Книг пророков Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума (все стихи Книги, но с лакунами), Аввакума, Софонии, Аггея и Захарии. Орфография и текст близки к МТ. В тексте свитка в Наум 3. 8 отсутствует слово *um* (море), засвидетельствованное в МТ.

3. Свиток 4QpNah (4Q169). Текст издан в 1968 г. (*Allegro. 1968. P. 37–42; Pl. XII–XIV*; последующее издание: *Horgan. 2002*; о нем: *Berrin. 2004*; рус. перевод текста: *Амусин. 1971. С. 203–232*). Содержит текст кумран. комментария (*пéшер*) на Книгу прор. Наума. Сохранились (фрагментарно) следующие библейские отрывки: Наум 1. 3–6; 2. 11–13 (12–14); 3. 1–12, 14 (?). Текст в ряде случаев отличается от МТ. Часть различий была обусловлена использованием т. н. кумран. орфографии, а также вольной передачей текста (см.: *Berrin. 2004. P. 287–295*). Наум 2. 13(14) содержит чтение *rwbbkh* (твое множество), засвидетельствованное также в LXX и Пешитте (*versus* МТ *ribbāh* (ее колесницы)). В кумранском комментарии текст Книги прор. Наума интерпретируется в эсхатологическом ключе, причем ее персонажи отождествляются с историческими фигурами, жившими во

Фрагмент текста свитка 4QpNah (4Q169) (Храм книги в Музее Израиля, Иерусалим)

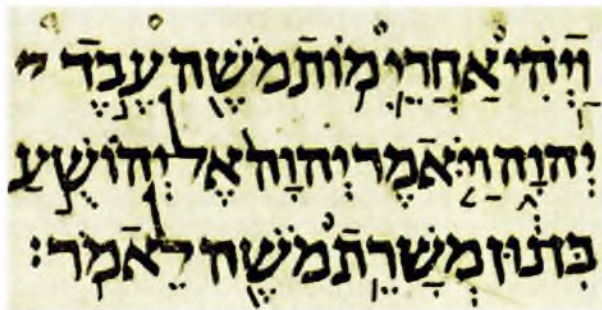


(4QpNah). Текст мн. отрывков сложен для понимания и, вероятно, подвергся порче на ранней стадии его трансмиссии.

1. Свиток 4QXII<sup>b</sup> (4Q82). Его текст издан в 1997 г. (*Fuller. 1997. P. 271–318; Pl. XLIX–LXIV*). Датирован посл. третью I в. до Р. Х. Сохранился в виде 249 небольших

фрагментов, к-рые содержат отрывки Книг пророков Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума (1. 7–9; 2. 8–10 (9–11); 3. 1–3, 17), Аввакума, Софонии и Захарии. Текст свитка содержит больше *matres lectionis*, чем МТ. Сохранившиеся фрагменты текста Книги прор. Наума крайне малы по объему.





текста Книги прор. Наума: Elliger, ed. 1970. Vol. 10.

Фрагмент Алеппского кодекса.

Ок. 925 г.

(Храм книги в Музее Израиля, Иерусалим)

P. 1044–1049; Gelston. 2010. P. 83–91, 26\*–27\*, 45\*, 109\*–114\*. Синописис важ-

вероятно, фарисен). Рукопись датируется 50–25 гг. до Р. Х.

Кроме того, цитаты из Книги прор. Наума и реминисценции зафиксированы в нек-рых текстах, рукописи к-рых были обнаружены в Кумране (на древнееврейском и арамейском языках): в «Дамасском документе» (Наум 1. 2 в CD A 9:5 = 4Q270 6 iii 19), «Благодарственных гимнах» (Наум 2. 1(2) в 1QH<sup>a</sup> X 9–10 (II 7–8); Наум 2. 10(11) в 1QH<sup>a</sup> XVIII 35 (X 33)), «Свитке войны» (Наум 2. 1(2) в 1QM XIV 6–7; Наум 3. 3 в 1QM VI 2–3), «Словах светильных» (Наум 1. 3 в 4Q504 III (6) 14), Книге Товита (Наум 2. 1(2)–3. 19 в Тов 14. 4), «Эсхатологическом мидраше» (Наум 2. 10(11) в 4Q177 X (1–4, 14, 24, 31) 3), «Апокрифе Иеремии» (Наум 3. 8–10 в 4Q385a 17a–e ii 4–9) (см.: Lange. 2011. P. 157).

Древнейшие масоретские рукописи Книги прор. Наума датируются IX–XI вв. по Р. Х. Важнейшими из них являются Ленинградский (B19a; 1009 г.) и Алеппский (ок. 925) кодексы, к-рые содержали полный текст Библии, а также кодексы пророческих книг, в т. ч. Каирский (896 г.), Петербургский (Heb B 3, ок. 916), Нью-Йоркский (ENA 346 = JTS 232,

нейших свидетельств текста из Кумрана, Вади-Мураббаат, Нахаль-Хевер, MT и LXX: Ego. 2005. P. 113–125.

II. Греческие переводы. Наряду с текстами на древнееврейском языке важнейшим текстуальным свидетельством Книги прор. Наума является ее перевод на древнегреч. язык (LXX). Он был осуществлен, по мнению большинства исследователей, в нач. или сер. II в. до Р. Х. в Египте (скорее всего в Александрии) тем же переводчиком, который перевел др. книги Малых пророков (о переводе см.: Dines. 2015. P. 438–455). Важнейшие списки — Вашингтонский папирус (W; III в. по Р. Х.) и пекс. кодексов, в т. ч. Ватиканский (B; IV в. по Р. Х.), Синайский (S; IV в. по Р. Х.), Александрийский (A; V в. по Р. Х.) и др. Свидетельством текста LXX являются также минускулы, древние переводы, осуществленные с греческого языка (старолатинский, коптский, армянский и др.), и цитаты в трудах раннехрист. авторов и отцов Церкви. Критическое изд.: Ziegler. 1984. S. 253–260.

Текст древнегреч. перевода Книги прор. Наума сильно отличается от ее оригинального древнеевр. текста. В нек-рых случаях причинами различий могло служить наличие особых вариантов в древнеевр. оригинале LXX, к-рые могли

также чтением, засвидетельствованным в 4QpNah (versus MT *rikbāh* (ее колесницы); вероятно, в MT произошла перестановка букв «бет» и «каф»).

Др. разночтения могли появиться вслед. неправильного распознавания евр. букв переводчиком либо еще ранее в оригинале при переписывании евр. текста Книги. В частности, происходило смешение букв «каф» и «реш»: см. в Наум 1. 6 (ὁ θυμὸς αὐτοῦ τήκει ἀρχάς — гнев Его уничтожает владычества (= евр. *rš*), versus MT: *hāmāṭō nittākā kā'ēs* — ярость Его вырывается как огонь); «далет» и «реш»: см. в Наум 1. 10 (ὅς θεμελίον αὐτῶν χερωθήσεται — Он будет пустым до основания (= евр. *yšwdm* / *šwdm*) их, versus MT: *'ad-sirīm sabūkīm* (до переплетенных колючек)); «вав» и «йод»: см. в Наум 2. 11(12) (οὐ ἐπορεύθη λέων τοῦ εἰσελθεῖν ἐκεῖ — куда пошел лев, чтобы войти (= евр. *lbw'*) туда, versus MT: *'āšer hālak 'aryē lābī' šām gūr 'aryē* (куда пошел лев, чтобы привести туда детеныша льва)).

Во мн. случаях переводчик интерпретировал консонантный текст иначе, чем масореты. Так, напр., в Наум 1. 12 древнеевр. *w'ntk l' 'nk 'wd* (я мучил тебя, не буду тебя мучить впредь) (MT) переведено как καὶ ἡ ἀκοή σου οὐκ ἐνακουσθήσεται ἐπὶ (и слух о тебе не будет слышан больше), формы глагола *'n — w/y II* (мучить, заставлять страдать, унижать (порода *pi'el*)) интерпретированы как формы глагола *'n — w/y I* (отвечать, говорить в ответ)); в Наум 2. 3(4) древнеевр. *mā'oddām* (красный) переведено как ἐξ ἀνθρώπων (от людей (= евр. *mā'ādām*)). В Наум 1. 12 представлено чтение κατάρχων ὑδάτων πολλῶν (правящий водами многими), которое основывается на древнеевр. тексте, сходно с MT, по с др. разделением на слова: *māl mym rbyw* вместо MT: *'im-šalēmīm wakēn rabbīm* (хотя [они] целы и многочисленны...). Кроме того, довольно часто в греч. переводе происходит смена лица или числа, добавляются союзы и местоимения, используется парафраз.

Переводчик не знал нек-рые топонимы, упомянутые в евр. тексте. В частности, в Наум 3. 9 топоним *puṭ* (Фут, видимо, обозначение Ливии) интерпретировался им как имя нарицательное — τῆς φυγῆς (бегство) в род. падеже (= евр. *plṭ*). Первую часть топонима *nō'āmōn* «Фивы»



Прор. Наум.  
Миниатюра  
из Мисология Василия II.  
1-я четв. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 183)

X в.). В качестве основы для совр. критических изданий (BHS, BHQ) избран Ленинградский кодекс (см. в статьях: Библия (разд. «Издания ВЗ»), Масоретский текст). Критические издания древнееврейского

являться более ранними, чем варианты MT. Так, напр., в Наум 2. 3(4) οἱ ἵππεῖς (всадники) восходит к древнеевр. *pršym* и более соответствует контексту, чем масоретский вариант *ḥarōšīm* (можжевельник), в Наум 2. 13(14) πλήθος σου (твое множество) соответствует древнеевр. *rbkh* и подтверждается



он понял как часть предшествующего слова (Наум 3. 8). При этом фразе *hryby mn' 'mw* (разве ты лучше Фив?) он дал двойной перевод: *ἐτοίμασαι μερίδα ἄρμωσαι χορδὴν ἐτοίμασαι μερίδα Ἀμὼν* — приготовь долю (= евр. *mānā*), настрой струну (= евр. *men*), Амон...

Текст древнегреч. перевода Наум 2. 5(6) длиннее МТ: фраза *καὶ φεύξονται ἡμέρας* (и они убегут в течение дня) не имеет соответствия в евр. тексте. Напротив, греч. текст Наум 3. 15b короче еврейского (нет соответствия евр. *hikbdu k'rbh* (будь тяжелой как саранча!)).

Помимо перевода LXX, сохранились фрагменты более поздних греч. переводов Книги прор. Наума (т. н. ревизии Септуагинты), целью к-рых было приблизить греч. текст к древнеевр. оригиналу. Рациональную ревизию греч. текста LXX содержит свиток, содержащий книги Малых пророков, к-рый был обнаружен в Нахаль-Хевер (8НевXII г. или 8НевI). Его текст издан полностью в 1990 г. (Тов. 1990), датируется 2-й пол. I в. до Р. Х. — 1-й пол. I в. по Р. Х. Сохранились фрагменты текста отрывков Книг пророков Ионы, Михея, Наума (1. 13–14; 2. 4–9(5–10), 12–13(13–14); 3. 3, 6–17), Аввакума, Софонии, Захарии. Имя Яхве записано палеоевр. шрифтом.

Сохранились фрагменты и др. ревизий LXX Книги прор. Наума: греч. переводов Акилы (1-я пол. II в. по Р. Х.), Симмаха (кон. II в. — нач. III в. по Р. Х.), Феодотиона (II в. по Р. Х. или позже), анонимного перевода (editio quinta, т. е. «пятый перевод») из 7-й, дополнительной, колонки Гекзапла *Opuzena* (подробнее о них см.: Fernández Marcos. 2000. P. 109–154). Критическое изд.: Ziegler. 1984. S. 253–260.

III. Др. переводы. А). Сир. перевод (*Pešitta*) Книги прор. Наума был осуществлен, по мнению исследователей, неким иудеем в сер. или в кон. I в. по Р. Х. (подробнее см.: Gelston. 1987). Этот текст является довольно точным переводом текста, близкого к МТ. В нек-рых случаях содержит чтения, общие с текстом LXX (см., напр.: Наум 1. 12a: *'l ryšy ty' sgy'* (на главах вод многих) и *κατὰρχων ὕδατων πολλῶν* (правящий водами многими), versus МТ *'m šlmym wkn rby* (хотя [они] целы и многочисленны...); см. также: Наум 1. 12b; 2. 3(4); 2. 10(11); 2. 13(14)) и Таргума (см., напр.: в Наум 1. 10 перевод евр.



Прор. Наум.  
Миниатюра из Севильской Библии.  
1-я четв. X в.  
(Madrid. Vitr. 13.1. Fol. 326)

*šîrîm* (колючки) как *šallîqânîm* (правители); также см.: Наум 1. 4; 1. 5). Часть разночтений может быть обусловлена использованием парафразы (см., напр.: в Наум 1. 3), альтернативной интерпретацией консонантного текста (см., напр.: в Наум 3. 18 сир. *hbrky* (друзья твои), versus МТ: *r'yk* (пастухи твои)), а также смешением букв (см., напр.: Наум 1. 15(2. 1)). Критическое изд.: Gelston. 1980. P. 55–58.

Б). Арам. перевод Книги прор. Наума является частью Таргума пророческих книг (Таргум Ионафана). По мнению большинства исследователей, он был осуществлен в Палестине после 70 г. по Р. Х., а затем подвергся редактированию в Вавилоне. Для перевода характерны использование парафразы библейского текста и внесение в него комментария. Среди прочего в тексте Таргума содержатся следующие экзегетические дополнения: ссылка в заглавии Книги (Наум 1. 1) на события, описываемые в Книге прор. Ионы (говорится о том, что показавшиеся после проповеди Ионы жители Ниневии вновь стали грешить, после чего предсказывать гибель Ниневии стал Н.); учение о ценности покаяния и об обращении к закону в Наум 1. 3 (Бог прощает тех, кто обращаются к закону, и не прощает тех, кто не обращаются к нему); ссылки на дарование закона на Синае и эсхатологический суд в Наум 1. 6; упоминание разруше-

ния храма в 70 г. по Р. Х. в Наум 1. 8–9 (см.: Gordon. 1994. P. 41–45); отождествление города, называемого в МТ *nō'āmôn* (Фивы), с Александрией в Наум 3. 8 и др. Лишь в нескольких случаях текст оригинала Таргума, вероятно, отличался от МТ (Наум 1. 5, 8; 2. 8(9); 3. 6, 18; см.: Sperber. 1973. Vol. 4b. P. 346–347). Критическое изд. Таргума книги: Sperber. 1962. Vol. 3. P. 453–458. Перевод на англ. язык: Cathcart, Gordon. 1989. P. 129–142.

В). Лат. перевод (*Вульгата*) Книги прор. Наума был осуществлен с древнеевр. оригинала блж. Иеронимом Стридонским в Вифлееме между ок. 390 и 405 гг. по Р. Х. Среди древних переводов Книги прор. Наума, сохранившихся полностью, он наиболее точно передавал смысл древнеевр. текста, почти совпадающего с МТ. В нескольких случаях текст Вульгаты содержит чтения, общие с LXX (напр., в Наум 2. 3(4) используется лат. *agitatores* = греч. *οἱ ἰπτεῖς* (всадники) versus евр. *bārōšîm* (можжевелик); также см. 2. 11(12)) или с Таргумом (отождествление города *nō'āmôn* (Фивы) с Александрией в Наум 3. 8). Критическое изд.: Biblia sacra. 1987.

**Время создания.** В тексте Книги прор. Наума не содержится прямых указаний на время ее написания. Поскольку главной ее темой является Суд Божий над столицей ассирийской империи Ниневией, большинство иудейских и христианских экзегетов (см.: Товит 14. 4 (согласно тексту Синайского кодекса); *Ios. Flavi. Antiq. IX 11*; псевдоэпиграф «Жития пророков», толкования блж. Иеронима Стридонского и Феодора, еп. Мопсуестийского) предположили, что в тексте содержится предсказание о разрушении города (612 г. до Р. Х.) и написана книга до этих событий (см. начало заглавия в Наум 1. 1: *maššā' nînwē* (слово о Ниневии)).

Исследователи Нового времени полагают, что *terminus a quo* для текстов Книги прор. Наума следует считать 664/663 г. до Р. Х., поскольку в ней (Наум 3. 8–10) упоминается происшедшее в этот год разрушение ассирийцами египт. г. Фивы. По мнению мн. ученых (Seybold. 1989; Spronk. 1997; Perlitt. 2004. S. 1–40 и др.), наиболее древние части Книги могли быть написаны вскоре после этого события, во время царствования иудейского царя Манассии (696–641 гг. до Р. Х.), который



был вассалом Ассирии и осуществлял синкретическую религ. политику (т. е., между 663 и 642 гг. до Р. Х.). Т. о., согласно данной т. зр., тексты Н. были направлены не только против Ассирии, но и против политики Манассии.

По мнению др. исследователей (Rudolph. 1977; Fabry. 2006 и др.), основу Книги составляют тексты, написанные в царствование иудейского царя Иосии (640/639–609/608 гг. до Р. Х.), вскоре после смерти ассир. царя Ашшурбанипала в 627 г. до Р. Х. Появление Книги может быть связано с независимой политикой, проводимой Иосией, а также с предпринятыми им религ. реформами. Выказывалась и т. зр., согласно к-рой Книга написана незадолго до разрушения Ниневии в 612 г. до Р. Х. (Eaton. 1961. Р. 53–55).

По мнению М. Флойда (Floyd. 2000. Р. 9–10), Книга была составлена вскоре после 612 г. человеком, к-рый изучил более ранние записи пророческих откровений и попытался показать, что падение Ниневии произошло согласно предсказаниям Н.

Как считают мн. исследователи, процесс составления и редактирования Книги прор. Наума был достаточно долгим и занял неск. столетий. Полагают, что наиболее древний материал содержался в конце Книги (Наум 3. 8–17 или 3. 8–19), к нему делали дополнения т. о., что более поздние тексты помещались перед более ранними (см., напр.: Seybold. 1989. S. 32–34; Fabry. 2006. S. 85–94).

Было предпринято несколько попыток (в т. ч. и в последние десятилетия) детальной реконструкции истории редактирования Книги прор. Наума. В частности, по мнению К. Зайбольда (Seybold. 1989. S. 19–34), наиболее древним текстом является Наум 3. 8–19а (ок. 660 г. до Р. Х.). Несколько позже были написаны следующие отрывки: Наум 3. 2–3; 2. 1(2), 3–12 (4–13); 3. 1, 4а (ок. 650 г. до Р. Х.). Временем накануне разрушения Ниневии датируются фрагменты Наум 2. 13(14) и 3. 5–7 (ок. 615 г. до Р. Х.). Свидетельством редакции, осуществленной в эпоху плена (ок. 550 г. до Р. Х.), являются отрывки Наум 1. 12–13 и 1. 15 (2.1), 2. 2 (3). Уже в персид. эпоху (ок. 400 г. до Р. Х.) к Книге были присоединены гимн (Наум 1. 2–10) и небольшие отрывки — Наум 1. 11, 14.



названы древнееврейским *maššā'* (слово, пророчество, букв. — «бре-

Книга прор. Наума.

Разворот

Библии Борсо д'Эсте.

1455–1461 гг.

(Bibl. Estense Universitaria.

Modena. Zat. 422–423.

Fol. 99r — 100)

мя»), за к-рым следует название ассир. столицы Ниневии (*maššā' nīnwe*

Х. Й. Фабри (Fabry. 2006. S. 85–94) предположил в свою очередь, что наиболее древней частью Книги являются слова пророка, содержащие предсказания гибели Ниневии (Наум 3. 8–17; 3. 1–7; 2. 1–13 (2–14); 1. 1а). К редакционному слою, осуществленному в царствование Иосии, относятся отрывки: Наум 1. 9–15 (2.1); 1. 10, 12а; 2. 2а (3а); 2. 11–12 (12–13), 13аг (14 аг). Позднее была предпринята редакция, в ходе которой Книга прор. Наума была соединена с Книгами пророков Михея и Аввакума (Наум 1. 2–8; 1. 9; 1. 1б; 1. 2аβα, ба, 8аα). Окончательная редакция была осуществлена в конце эпохи вавилонского плена (Наум 3. 18–19; 1. 14; 3. 15б, 17бβ).

**Содержание.** Среди экзегетов нет единого мнения о структуре Книги прор. Наума. Чаще всего в ней выделяют в качестве отдельных частей: заглавие (Наум 1. 1), гимн, посвященный теофании Яхве (Наум 1. 2–8), тексты, содержащие угрозы врагам Израиля и обещание спасения для него самого (Наум 1. 9–2. 2(3)); пророческие речи о гибели Ниневии (Наум 2. 3(4)—3. 19). Точное количество последних не определено. В частности, по мнению Фабри (Fabry. 2006. S. 82–85), в Книге содержатся 3 речи о суде (Gerichtsreden) над Ниневией: Наум 2. 3–13 (4–14); 3. 1–7 и 3. 8–19. Р. Мейсон (Mason. 1991. Р. 62) выделяет следующие 4 отрывка, связанные с судьбой Ниневии: Наум 2. 3–12 (4–13); 2. 13(14); 3. 1–4; 3. 5–19. Л. Перлитт (Perlitt. 2004. S. 5–40) делит материал, посвященный гибели Ниневии, на 2 раздела: описание осады и опустошения Ниневии (Наум 2. 1–13 (2–14)) и «судебные речи против Ниневии» (Наум 3. 1–7; 3. 8–11; 3. 12–15а; 3. 15б — 17; 3. 18–19).

**І.** Заглавие Книги прор. Наума (Наум 1. 1) состоит из 2 частей. В 1-й (Наум 1. 1а) тексты Книги

— пророчество о Ниневии). Слово *maššā'* встречается также в заглавиях нек-рых др. книг Малых пророков и их частей (Авв 1. 1; Зах 9:12. 1; Мал 1. 1). Кроме того, в сочетании с названием страны, о к-рой идет речь в пророчестве, оно многократно используется в заглавиях пророчеств против народов в Книге прор. Исая (см.: Ис 13.1 — *maššā' bābel* (пророчество о Вавилоне), в 15. 1 — о Моаве, в 17. 1 — о Дамаске, в 19. 1 — о Египте и др. См.: Mason. 1991. Р. 63).

Во 2-й части заглавия (Наум 1. 1б: *sēper ḥāzōn naḥūm hā'elqōšī* (Книга видения Наума Елкосеянина)) подчеркивается самостоятельный статус текстов Н., применительно к к-рым только здесь используется термин *sēper* (книга, письменный документ). Кроме того, обозначается их визионерский характер (древнеевр. *ḥāzōn* — пророческое видение), указаны имя пророка и место его рождения. Существительное *ḥāzōn* (видение — Ис 1. 1; Авд 1. 1) и глагол *hāzā* (видеть видение — Ам 1. 1; Авв 1. 1) используются также в заглавиях других пророческих Книг, причем в некоторых случаях (Ам 1. 1; Авв 1. 1) вместе со словом *maššā'* (пророчество).

Нек-рые исследователи полагают, что 2 части заглавия возникли на разных этапах составления и редактирования Книги прор. Наума (см.: Seybold. 1989. S. 33; Fabry. 2006. S. 86–94).

**ІІ.** Книга прор. Наума начинается гимном, в к-ром идет речь о теофании Яхве (Наум 1. 2–8). В нем воспеваются власть Яхве над стихиями, над морями и реками, горами и всей вселенной (Наум 1. 2–6). В гимне подчеркивается, что «благ Господь» к уповающим на Него (Наум 1. 7) и беспощаден к врагам (Наум 1. 2, 8). Завершается гимн предсказанием гибели Ниневии (Наум 1. 8).



С сер. XIX в. ученые предполагали, что данный отрывок представлял собой акростих, каждая строфа которого начиналась с новой буквы алфавита (с «алефа» по «тет» или по «каф»). Авторство гипотезы об акростихе принадлежит Г. Фронмайеру (G. Frohnmeyer), к-рый сообщил о своем открытии Ф. Деличу, сделавшему ее достоянием общест-венности (Delitzsch. 1867. S. 107). Гипотеза была почти повсеместно принята исследователями, хотя и основывается на допущении того, что подлинный текст гимна был изменен (нет строк, начинающихся с букв «далет», «зайин» и «йод»). Кроме того, неизвестны причины, по к-рым данный акростих не был завершен (содержит лишь 11 строк, а не 22 по числу букв евр. алфавита — см.: Perlitt. 2004. S. 7–11; Fabry. 2006. S. 33–34, 125–142).

III. В Наум 1. 9–2. 2(3) пророчества чередуются с предсказаниями суда над врагами Яхве (Ассирией) и обещаниями спасения для Иудеи и Израиля. В частности, в Наум 1. 9–12а предсказывается опустошение Ассирии и Ниневии. В Наум 1. 12b–13 (прямая речь Яхве) Бог обещает больше не причинять страданий Иудее и освободить ее от чужеземного ярма. Наум 1. 14 — это пророчество об истреблении ассир. идолов



Нападение ассирийцев  
на укрепленный город.  
Рельеф  
из дворца Ашшурбанипала  
в Ниневии. 645 г. до Р. X.  
(Британский музей, Лондон)

и о гибели Ассирии. В Наум 1. 15 (2. 1) Иудее возвещается «благая весть»: по ее земле больше не будет проходить нечестивый (древнеевр. *bəliyya'al*). В Наум 2. 1(2) пророк обращается к Ниневии, призывая ее приготовиться к приходу «разрушителя», далее 2. 2(3) он предсказывает восстановление величия Иакова (*gə'on ya'aqob*). Для текста этого отрывка характерна постоянная смена адресата: «вы» (враги Яхве) в Наум 1. 10, «ты» жен. рода (Ниневия) в Наум 1. 11; 2. 1(2), «ты»

жен. рода (Иудея) в Наум 1. 12–13, 15 (2. 1), «ты» муж. рода (Ашшур) в Наум 1. 14. По этой причине некоторые исследователи полагают, что собранные в нем пророческие речения разнородны по происхождению (см., напр.: Mason. 1991. P. 65–66).

В Наум 1. 15 (2. 1) использован материал, сходный с тем, что представлен в Книге прор. Исаии («Вот, на горах ноги благовестника, возвещающего мир...» — ср. с Ис 52. 7: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение...»). Ученые предлагали разные объяснения данного сходства. Одни считали, что текст Н. послужил в данном случае источником для текста Исаии (см., напр.: Fabry. 2006. S. 151–153), другие придерживались противоположного мнения, предполагая позднелпленное происхождение отрывка (см., напр.: Seybold. 1989. S. 31–33).

IV. Основная часть Книги прор. Наума (2. 3(4)–3. 19) посвящена теме разрушения Ниневии. В частности, в отрывке Наум 2. 3–13 (4–14) приводится подробное описание ее осады, опустошения и разграбления врагами. Обилие деталей может указывать на то, что автор был свидетелем осады к.-л. города. Отрывок завершается песней (Наум 2. 11–13 (12–14)), в к-рой Ниневия названа львиным логовом, куда лев приносил

добычу для прокормления потомства («Где теперь логовище львов?»).

В заключение Яхве обещает сжечь ниневийские колесницы, убить «львят» мечом и уничтожить с ее земли «добычу» (Наум 2. 13(14)).

Отрывок Наум 3. 1–7 начинается возгласом *hōu* (горе), обращенным к «городу кровей» (*ir dāmim*), т. е. к Ниневии, продолжается описанием опустошения города врагами (Наум 3. 1–3) и завершается словами Яхве к этому городу, в к-рых Ниневия предстает в образе блудницы (Наум 3. 4–7). За ее блудодеяния (древнеевр. *zanūnūt*) и чародейство

Бог обещает обнажить ее наготу и выставить на позор.

В отрывке Наум 3. 8–13 (продолжение речи Яхве к Ниневии) судьба Ниневии сравнивается с судьбой егип. Фив (Наум 3. 8: «Разве ты лучше Но-Аммона [Фив]?»). В нем рассказывается о бедствиях, постигших Фивы, в частности упоминается гибель младенцев и пленение народа. Ниневии предсказывается та же участь. Вслед за этим (Наум 3. 14) в сатирическом ключе Ниневии даются «советы», связанные с приготовлением к осаде (подготовка водоснабжения, укрепление стен). Речь, обращенная к Ниневии, заканчивается предсказанием гибели и рассеяния ее жителей (Наум 3. 15–17).

Завершается Книга прор. Наума плачем по Ассирии (Наум 3. 18–19). Обращаясь к ассир. царю, рассказчик говорит о том, что его придворные «спят» (т. е. мертвы), а народ «рассеялся по горам». При этом он подчеркивает, что весть о гибели Ассирии будет вызывать у всех людей радость, поскольку зло, творимое ассирийцами, простиралось на всех (Наум 3. 19).

**Богословие.** В Книге прор. Наума подчеркивается могущество Яхве, к-рое проявляется в Его суде над Ниневией. Данная тема присутствует уже в заглавии Книги (Наум 1. 1: *maššā' nīnwe* — пророчество о Ниневии) и последовательно раскрывается в гимне (Наум 1. 2–8), а затем и далее во всех текстах. По идейному содержанию Книга близка к пророческим текстам о народах в Книге прор. Исаии (Ис 13–23). В богословском отношении Книга прор. Наума предвосхищает произведение апокалиптического жанра (Книгу прор. Даниила, Откровение Иоанна Богослова и проч.; см. *Апокалиптика*), в к-рых говорится о власти Бога и Его суде над языческими империями. Кроме того, хотя и в небольшом объеме в Книге представлена тема избрничества Израиля как Божия народа (в начале Книги: Наум 1. 12–13, 15 (2. 1); 2. 2 (3)) и благодати Бога ко всем надеющимся на него людям (Наум 1. 3, 7): Он обещает им спасение.

**Цитаты и реминисценции в НЗ.** Новозаветные тексты содержат неск. реминисценций текстов Книги прор. Наума, а также, вероятно, одну цитату из нее. В частности, описание «вавилонской блудницы» в Откровении



Иоанна Богослова (17. 1–2; 18. 2–3, а также 9. 21) содержит следы влияния текста Наум 3. 4. В Откр 6.17 восклицание: «Ибо пришел великий день гнева Его, и кто может устоять?» — является реминисценцией Наум 1. 6. В Послании к Римлянам (Рим 1. 15), вероятно, содержится цитата из Наум 1. 15 (2. 1), хотя также возможно, что в данном случае цитируется Книга прор. Исаии (Ис 52. 7; см. *Moyise*. 2009. Р. 110). Аллюзии на тот же текст Н. находят в Деяниях св. апостолов (Деян 10. 36) и в Послании к Ефессянам (Еф 6. 15). В предсказании Иисуса разрушения Иерусалима, согласно Лк 19. 44, также можно увидеть реминисценцию текста Наум 3. 10 (предсказание разрушения Ниневии).

Изд.: *Torrey C. C.* The Lives of the Prophets: Greek Text and Translation. Phil., 1946; *Milik J. T.* 88. Rouleau des Douze Prophetes // Les Grottes de Murabba'at / Ed. P. Benoit. J. T. Milik e. a. Oxf., 1961. Vol. 1. P. 181–205; Pl. I VI–LXXIII; *Sperber A.* The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Leiden, 1962. Vol. 3; 1973. Vol. 4b; *Allegro J. A.* Qumran Cave 4. I: (4Q158–4Q186). Oxf., 1968; BHS / Ed. K. Elliger. Stuttg., 1970. Vol. 10: Liber XII prophetarum; *Gelston A.*, ed. The OT in Syriac. Leiden, 1980. Pt. 3. Fasc. 4: Dodekapropheton — Daniel-Bel-Draco; *idem.*, ed. The Twelve Minor Prophets. Stuttg., 2010; *Ziegler J.*, ed. Duodecim prophetiae. Gött., 1984<sup>3</sup> (Septuaginta. VTG; 13); *Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem*. R., 1987. Vol. 17: Liber duodecim prophetarum; *Tov E.* The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr). Oxf., 1990. (DJD; 8); *Fuller R. E.* The Twelve // *Ulrich E., Cross F. M.*, e. a. Qumran Cave 4. X: The Prophets. Oxf., 1997. P. 221–318; Pl. XL–LXIV. (DJD; 15); *Horgan M. P.* Pesharim // The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Transl. / Ed. J. H. Charlesworth, W. M. Rietz. Tübingen, Louisville, 2002. Vol. 6b: Pesharim. Other Comment., and Related Documents P. 1–193; *Ego B.*, ed. Biblia Qumranica. Leiden; Boston, 2005. Vol. 3B: Minor Prophets.

Лит.: *Delitzsch F.* Biblischer Commentar über die Psalmen. Lpz., 1867; *Eaton J. H.* Obadiah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah. L., 1961; *Амусин И. Д.*, пер. Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1; *Rudolph W.* Micha, Nahum, Habakkuk, Zephania. B., 1977; *Smith R. L.* Micah, Malachi. Waco, 1984. P. 4–60; *Gelston A.* Peshitta of the Twelve Prophets. Oxf., 1987; *Cathcart K. J.*, *Gordon R. P.* The Targum of the Minor Prophets: Transl. with a crit. Introd., Apparatus, and Notes. Wilmington, 1989; *Seybold K.* Profane Prophecy: Studien zum Buch Nahum. Stuttg., 1989; *Mason R.* Micah, Nahum, Obadiah. Sheffield, 1991; *Gordon R. P.* Studies in the Targum to the Twelve Prophets from Nahum to Malachi. Leiden; N. Y., 1994; *Schwemer A. M.* Vitae Prophetarum. Gütersloh, 1997; *Spronk K.* Nahum. Kampen, 1997; *Fernández Marcos N.* The Septuagint in Context: Introd. to the Greek Version of the Bible / Transl. W. G. E. Watson. Leiden etc., 2000; *Floyd M. H.* Minor Prophets. Grand Rapids, 2000; *Berrin Sh. L.* The Peshier Nahum Scroll from Qumran: An Exeget. Study of 4Q169.

Leiden; Boston, 2004; *Peritt L.* Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania. Gött., 2004; *Fabry H. J.* Nahum. Freiburg, 2006; *Moyise S.* The Minor Prophets in Paul // The Minor Prophets in the NT / Ed. M. J. J. Menken. L.; N. Y., 2009. P. 97–114; *Lange A.* Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature. Gött., 2011; *Dines J. M.* The Minor Prophets // The T & T Clark Companion to the Septuagint / Ed. J. K. Aitken. L.; N. Y., 2015. P. 438–455.

К. А. Битнер

**Книга прор. Наума в церковном предании и экзегезе древней Церкви. Образ Н. в церковном предании.** Поскольку Свящ. Писание не сообщает подробных сведений о жизни Н., то наиболее ранние и фрагментарные данные о его лич-



Пророки Малахия и Наум.  
Икона из пророческого ряда  
иконостаса Успенского собора  
Кириллова Белозерского мон-ря.  
Ок. 1497 г. (ГРМ)

ности и времени служения приводятся у нек-рых авторов Комментариев на Книгу прор. Наума IV–V вв. По мнению не только свт. Кирилла Александрийского, но и др. авторов, именование пророка в Наум 1. 1 Елкосеянином (τοῦ Ἐλκεσαίου) указывает на его происхождение из иудейского сел. Елкесы (Ἐλκεσαί, вероятно, совр. Эль-Ком), а не на имя его отца (*Cyr. Alex.* In Nahum. 1. 1), хотя в период формирования раннехрист. комментариев на Книгу прор. Наума существовали сторонники подобного мнения (*Hieron.* In Naum. 1. 1). Свт. Кирилл также утверждает, что пророчества Н. были обращены к тем иудеям, которые уцелели после взятия *Навуходоносором II* Иерусалима, в кон. VI в. до Р. Х.; в др. месте говорится, что Н. пророчествовал во времена иудейского царя Езекии, т. е. в VIII в. (*Cyr. Alex.* In Nahum. 1. 14). Блж. Иероним Стридонский, единственный из древних комментаторов, кто истолковывает имя Наум как «утешитель», также отмечает, что сам видел в Галилее развалины Елкесы (Elcesaeum) — места рождения пророка (*Hieron.* In Naum. Praef.). По мнению Феодорита Кирского, слова Н. предрекают события, с которыми армия ассирийцев столкнется перед стенами Иерусалима, когда их войска потеряли тысячи воинов (ср.: 4 Цар 19. 35), тем самым

относя исполнение пророчеств Книги к событиям рубежа VIII и VII вв. до Р. Х. (*Theodoret.* In Nahum. Praef.). Феодор Мопсуестийский также прямо не сообщает время жизни Н., но косвенно указывает на VIII в., замечая, что пророчество в Наум 3. 8 было произнесено за 400 лет до основания Александрии (*Theod. Mops.* In Nahum. 3. 8).

Фрагментарные сведения о личности Н. приводятся в версиях псевдоэпиграфического соч. «О жизни и смерти пророков» (*De prophetarum vita et obitu* — ок. I–V вв. по Р. Х.; CAVT, N 213), ставшего основным источником агиографических преданий о нем. В наиболее ранней рецензии

этого сочинения, приписываемой Дорофею Тирскому, имя Наум переводится, вслед

за мнением блж. Иеронима, как παράκλησις (утешитель), и далее, после краткого изложения его пророчества и сообщения о месте в каноне Малых пророков (он назван 7-м) говорится, что Н. происходил



Прор. Наум.  
Рельеф у св. ворот  
в соборе Сантьяго-де-Компостела.  
2-я пол. XII в.  
Мастер Матео

из г. Ἐλκείν, расположенного по др. сторону от Βηθαβάρην (вероятно, это искаженная передача названия евр. сел. Бет-Гуврин, *byt gwrym* — Елевферополь — *Schwemer*. 1997. S. 622).





Прор. Наум.

 Икона. Посл. четв. — кон. XIX в.  
(Музей русской иконы, Москва)

В основной рецензии, приписываемой свт. Епифанию Кипрскому, указано, что это место находится «по другую сторону Иордана» в Βηγαβάρ (De prophetarum vita et obitu // Vitae prophetarum. 1907. P. 20). В др. рецензии под именем этого автора сообщается, что Н. был сыном Елкесея (υἱὸς Ἐλκεσαίου) и происходил из местечка Ἰεσβῆ (Ibid. P. 57). В анонимной рецензии соч. «О жизни и смерти пророков» сказано, что Н. происходил из Елкесы, расположенного по др. сторону от Ишбегарима (Ἰσβηγαβάριν (?), название места повреждено — Ibid. P. 85) и что Н. после прор. Ионы обратил свое «знамение» (τέρας в значении «пророчество» — Schwemer. 1997. S. 622) к Ниневии: она будет уничтожена от свежих вод и подземного огня, что и произошло. Окружающее ее море затопило город во время землетрясения, а огонь пришел из пустыни и спалил верхнюю часть Ниневии. В конце сказания сообщается, что Н. упокоился в мире и был похоронен на своей родине (Vitae prophetarum. 1907. Ibid. P. 32). Сведения из рецензии Дорофея приведены в «Пасхальной хронике» (1-я пол. VII в. — Chron. Pasch. Vol. 1. P. 281).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.) память Н. отмечена под 1 дек. со сказанием, в котором сведения заимствованы из основной версии соч. «О жизни и смерти про-

роков», с небольшими отличиями: в начале говорится, что Наум означает «я утешитель всех, или мысли, или же предположения (ὁπόληψις)», место его рождения представлено как находящееся «по ту сторону Βαθαρεῖμ». Кроме того, добавлены сведения о его внешности: «У него была круглая и курчавая борода, худые щеки, густой волос, продолговатая голова, и возраста он был примерно 45 лет» (SynCP. Col. 269). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святоторца под 1 дек. пересказаны те же сведения, с небольшими отличиями, в частности, говорится, что Н. проповедовал за 460 лет до Р. Х. Его памяти посвящено двустиие (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 221).

При переводе визант. синаксарей в нестишные славяно-рус. Прологи память Н. вошла под 1 дек. со сказанием, где добавлено, что он происходил из страны Иудейской и, будучи богобоязненным, получил от Бога дар и пророчествовал в Ниневии. Также уточняется, что он был похоронен своими близкими (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент. — февр. М., 2010. Т. 1. С. 416–418). Это сказание полностью воспроизводит сведения из Василия II Митология 1-й четв. XI в. (PG. 117. Col. 185). В стишные Прологи (XIV–XV вв.) под 1 дек. включено краткое сказание о Н. вместе с двустиием (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Т. 4. С. 7).

В ВМЧ под 1 дек. представлено сказание о Н. из нестишных Прологов (ВМЧ. Дек., дни 1–5. Стб. 2–3). В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского сказание о Н. следует за редакцией, восходящей к версии Синаксаря К-польской ц., с добавлением слов о том, что пророчество Н. сбылось, когда Бог наказал праведным судом Своим грешных людей, к-рых во времена Ионы из-за покаяния помиловал (Жития Святых. М., 1764. Кн. 2. Л. 1). В «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Милей свт. Димитрия Ростовского» представлено расширенное сказание, составленное под теми же датами и добавлен краткий пересказ пророчества Н., а также сведения об обстоятельствах написания Книги прор. Н.: ее создание относится ко времени после чудесного избавления свресев от войск Сennaхирима под стенами Иерусалима. Служение Н. отнесено ко 2-й половине царст-

вования Езекии (ок. 715–687) (ЖСв. Дек. С. 5–7).

Под этой же датой память Н. закрепились в совр. календаре РПЦ, где время его служения отнесено к VII в. (ПЦК. 2017. С. 279), и в совр. календаре греч. Церквей (Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 344). За богослужением РПЦ Книга прор. Н. не читается.

Сведений о почитании Н. в древних зап. Мартирологах не сохранилось, в XVI в. кард. Цезарь Бароний внес его поминовение в Римский Мартиролог под 1 дек. из греч. минологиев (MartRom. Comment. P. 557). Под этой датой пам. Н. зафиксирована и в минологии XVI в., связанном с именем кард. Гульельмо Сирлето (Canisius H. Antiquae lectiones. Ingolstadii, 1602. Т. 2. P. 925) и сохранилась в совр. календаре Римской католической Церкви (MartRom. (Vat.). P. 617).

В копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) память Н. указана под 5-м числом месяца кийака (1 дек.) с кратким сказанием, где, в частности, говорится, что он был 16-м в списке пророков после Моисея и пророчествовал во времена царя Узийа (вероятно, Озии — PO. Т. 3. Fasc. 3. P. 379–380). В сир. Мартирологе Раббана Слибы (кон. XIII — нач. XIV в.) память Н. указана под 1 сент. (PO. Т. 10. Fasc. 3. P. 116). Память Н. представлена под 23 трэ (1 дек.) в арм. Синаксаре Тер-Исраэля (XIII в.), где содержится пересказ сказаний из «О жизни и смерти пророков» и визант. синаксарей, и добавлены сведения о том, что он пророчествовал во времена царя Езекии (PO. Т. 16. Fasc. 1. P. 150–151).

**Комментарии.** Ввиду того что Книга прор. Наума является одной из самых кратких в собрании Малых пророков и, кроме того, ее слова не цитируются в Евангелии (единственная цитата в НЗ — Рим 10. 15), то обращения к ней в ранний период формирования христ. учения крайне редки (особенно по сравнению с др. книгами Малых пророков). Так, напр., Климент Александрийский ссылается на эту книгу всего один раз, Ориген — 4 раза, свт. Иоанн Златоуст — дважды и т. д. (см., напр., роспись всего ок. 104 примеров обращения к тексту Книги прор. Наума у отдельных авторов II–V вв. — Biblia patristica. Vol. 1. P. 175–176; Vol. 2. P. 173–174; Vol. 3. P. 147; Vol. 4. P. 134; Vol. 5. P. 199; Vol. 6. P. 94; Vol. 7. P. 76).



Подробное истолкование текста Книги прор. Наума появляется в кон. IV в., когда были составлены полные комментарии в рамках толкований на собрание книг 12 Малых пророков. Самый ранний полный греч. комментарий принадлежит Феодору, еп. Мопсуестийскому (*Theod. Mops. Commentarius in Nahum // Idem. Commentarius in XII prophetas / Ed. H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. S. 235–259; CPG, N 3834*), он был написан не позднее 381 г. (*Idem. Comment. on the XII Prophets / Ed. R. Ch. Hill. Wash., 2004. P. 28*). Комментарий Феодора содержит пространное введение, включающее подробный обзор событий Свящ. истории, к-рый служит историческим фоном к пророчествам Книги. Феодор упоминает о покаянии ниневитян после проповеди прор. Ионы и последующем отвержении ими Божественной милости и возврату к беззакониям, приведшим к захвату Северного царства и пленению 10 колен Израилевых. Подобная перемена в поведении ниневитян имеет символические параллели в библейской истории, прежде всего в рассказах о взаимоотношении египтян с евр. народом (от времени правления патриарха Иосифа до начала исхода израильтян из Египта). Феодор также обращает внимание на двойственный характер учения о действии Промысла Божия в истории, представленного в пророчествах Н. С одной стороны, ниневитяне становятся орудиями Божественного гнева для справедливого наказания сынов Израилевых за их безбожие и греховность. С др. стороны, Господь делает самих ассирийцев объектом Своего наказания за жестокие надругательства над израильтянами, совершенные под воздействием их врожденной порочности (*Theod. Mops. In Nahum. Praef.*). За исключением введения, весь текст Комментария представляет собой буквально-нравственный, нередко назидательный парафраз пророчеств Н., полностью лишенный символической интерпретации.

Комментарий Феодора оказал существенное влияние на истолкование Феодорита Кирского (*Theodoret. In Nahum // PG. 81. Col. 1787–1808; CPG, N 6208*), чей труд был написан после 434/435 г., т. е. позднее трудов остальных авторов (см.: *Guinot J.-N. L'exégèse de Théodore de Cyr. P., 1995. P. 58–59*), и представляет собой так

же, как и Комментарий Феодора, по большей части парафраз библейского текста, только более краткий. Согласно Феодориту, предсказывая окончательное разорение и гибель Ниневии, Н. тем самым подчеркивает, что Господь «не оставляет ничего без своего... промышления, но у каждого требует отчета во всем,



Прор. Наум.  
 Роспись кафоликона  
 монастыря Дионисиат на Афоне.  
 1547 г.  
 Мастер Дзордзис Фукас

что сделано им в жизни» (*Theodoret. In Nahum. Praef.*). Тем не менее, следуя за Комментарием Феодора, Феодорит часто не принимает ряд его толкований (напр., Наум 2. 1–2). Кроме того, если у Феодора Мопсуестийского не встречается ни одного христологического истолкования в Комментарии, то Феодорит все же обозначает общее направление духовного понимания пророчеств Книги, «поскольку ветхозаветные события служат образом новозаветных, то под уничтоженным ассирийским царем следует подразумевать тирана дьявола, прекрасную Владыкой Христом, а под празднующим Иудой — ликующую от Владыки духовную благодать, избавляющую от тирании демонов» (*Theodoret. In Nahum. 2. 1*). В целом же у представителей антиохийской богословской традиции пророчества Н. становились преимущественно материалом для построения назидательных увещаний в контексте

рассказа о действии Божественного Промысла в истории.

Наиболее подробный комментарий на Книгу прор. Наума принадлежит блж. Иерониму Стридонскому (*Hieron. In Naum. // CCSL. 76A. P. 525–578; CPL, N 589*), к-рый написал его, вероятно, ок. 393 г. (*Nautin P. Etudes de chronologie hiéronymienne (393–397) // REAug. 1974. T. 20. P. 252*). Блж. Иероним не пренебрегает буквально-историческим истолкованием текста пророчеств в виде парафразы (*παράφραστικὸς*), но этот метод толкования не является особенностью его Комментария. В отличие от остальных авторов блж. Иероним отдает предпочтение символическо-прообразовательному пониманию текста, его истолкование содержит широкие аллегории практически к каждому смысловому разделу Книги, в результате в отдельных случаях он пытается затронуть сразу неск. тем, связанных друг с другом произвольным образом. При этом он сам осознает трудность подобной задачи, отмечая, что вынужден «направлять путь моей речи между историею и аллегориею, словно бы между скалами и подводными камнями, при угрожающем кораблекрушении» (*Hieron. In Naum. 2. 1–2*). Возможно, он использовал несохранившийся Комментарий Оригена на эту Книгу. По мнению блж. Иеронима, пророчества Н. должны были служить как утешением для тех, кто были поработены ассирийцами, так и для тех, кто находились в осаде в Иерусалиме при царе Езекии. Блж. Иероним считал, что Ниневия означает «прекрасная» и что это слово коррелирует с греч. *κόσμος*, а значит, пророчества Н., обращенные к этому городу, в переносном смысле (*figuraliter*) предвозвещают мир. В таинственном смысле (*ἀναγωγῇ*) слово пророка «имеет своим предметом кончину мира для утешения святых, чтобы они все то, что видят в этом мире, презирали, как преходящее и тленное, и готовились к дню Суда, на котором Господь будет мстителем против истинных ассириан» (*Ibid. Praef.*). В отличие от остальных комментаторов, истолковывавших текст Книги прор. Наума только по LXX, блж. Иероним сопоставляет каждый стих греч. перевода с MT, отмечая расхождения между ними, и временами прибегает





Прор. Наум.  
Скульптура. 2-я пол. XV в.  
(сокровищница собора св. Павла  
в Мюнстере, Германия)

к версии своего перевода на лат. язык (Вульгата). Часто он отдает предпочтение МТ, поскольку, по его мнению, в ряде случаев у перевода LXX «даже самые отделы (capitula) спутаны вследствие разности перевода» (Ibid. 1. 15). В связи с тем что «смысл еврейского текста не может согласоваться с отделами из перевода LXX» (Ibidem. 1. 15), блж. Иероним отдельно комментирует 2 библейских текста, сначала по МТ, затем по LXX, тем самым придавая им одинаковую богословскую ценность в процессе толкования. Но подробное равнозначное внимание сразу к 2 версиям библейского текста, а также к свидетельствам др. древних греч. переводов, временами запутывает самого автора, и он пишет: «Простите за многословие, потому что не могу я, следя за историческим и иносказательным смыслом (tropologiam), вкратце обнять тот и другой, тем более что меня затрудняет различие перевода, и, вопреки своему желанию, я вынужден иногда бываю устанавливать связь мыслей в общепринятом (vulgatae) издании» (Ibid. 1. 14).

Комментарий свт. Кирилла Александрийского (Cyr. Alex. In Nahum. // PG. 71. Col. 775–844; CPG, N 5204) был написан, вероятно, между 412 и 418 гг. (Russell N. Cyril of Alexandria. L.: N. Y., 2000. P. 15) и, по-видимому, под влиянием текста блж. Иеронима. Свт. Кирилл Александрийский видит основную цель пророчеств Н. в утешении израильтян, которые из-за претерпеваемых мучений «находились в постоянном страхе и непрестанном опасении, как бы им не подвергнуться еще худшим бедствиям из-за гнева на них всемогущего Бога», тем самым, чтобы даровать им надежду на то, что «они,

тяжко пострадав за свои грехи, опять будут благоденствовать, по милости и благодати Бога» (Cyr. Alex. In Nahum. Praef.). Свт. Кирилл не оставляет без внимания рассмотрение событий Свящ. истории, но само по себе преимущественно историческое содержание пророческого текста, лишённого явных новозаветных аллюзий, становится для него именно в этом Комментарий поводом увидеть практически в каждом стихе пророчество о Христе и наступлении Его Царства.

Сохранилась небольшая схолия Исихия Иерусалимского из его соч. «Главы о 12 пророках» (Capita XII prophetarum) 1-й пол. V в., содержащая краткий пересказ содержания Книги прор. Наума (Hesych. Hieros. Cap. proph. // PG. 93. Col. 1357; CPG, N 6557).

Среди корпуса сир. христ. лит-ры сохранился самый краткий Комментарий на Книгу прор. Наума IX в. восточносир. автора Ипполада Мервского (Commentaire d'Iso'dad de Merv. (CSCO; 304. Syr.; 129). Louvain, 1969. T. 2. P. 134–139), который представляет собой заметки к библейскому тексту, несущие преимущественно вторичный по отношению к предшествующей экзегетической традиции характер (прежде всего к Комментариям Феодора Мопсуестийского и свт. Кирилла Александрийского).

**Истолкование отдельных тематических отрывков Книги прор. Наума. I.** Надписание Книги прор. Наума и тайна пророческого видения (Наум 1. 1). Сообщая весьма фрагментарные и противоречивые сведения о жизни пророка и об исторических обстоятельствах появления его пророчеств, церковные авторы обращали особое внимание именно на надписание Книги прор. Наума, используя содержащиеся в ней данные в качестве отправной точки для построения пространств рассуждений относительно природы и сущности пророческого вдохновения. Так, напр., Феодор Мопсуестийский рассматривал значение слова λήμψα (пророчество) (Нав 1. 1; от глаг. λαμβάνω — (получать)) и утверждал, что Н. получил пророчество в состоянии «экстаза, или исступления» (ἐν ἐκστάσει), когда его разум словно бы извлекался действием Божественной благодати из своего обычного состояния и становился способным к восприятию Божест-

венного Откровения. Соответственно в Наум 1. 1 слово «пророчество» означает способ действия Св. Духа, а «видение» (ὄρασις) — созерцание того, что было пророку явлено. Под действием благодати Св. Духа сознание (διάνοια) пророка словно бы расширялась и становилась восприимчивым к созерцанию событий, связанных с участием Ниневии (Theod. Mops. In Nahum. 1. 1). Сходным образом и Феодорит Кирский рассматривал значение слова λήμψα как указание на способ получения пророчества, к-рое состоит в восхищении ума пророка Божественной благодатью и «отлучением» (переходом) от всего человеческого (τὴν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπινων μετέθεσιν). Благодаря этому действию свыше, пророки «содейвались способными стать орудиями и служителями для возвещения пророческих словес» (Theodoret. In Nahum. 1. 1).

Блж. Иероним, напротив, делает акцент на том, что пророк не сообщал свое пророчество в исступлении (ἐν ἐκστάσει), как полагали, по его мнению, нек-рые еретики, но



Прор. Наум.  
Роспись ц. св. Апостолов  
в Печской Патриархии.  
Ок. 1260 г.

в видении, как и сказано в заглавии Книги (Hieron. In Nahum. Praef.).

Свт. Кирилл Александрийский, используя более нейтральную терминологию, делает замечание, стремясь примирить обе позиции: «Когда всеведущий Бог открывал святым апостолам или пророкам имеющие некогда свершиться события; то они... очень часто созерцали самые эти события. При сем они приходили в изумление (καταπεπλήγασιν),



и, как бы видя своими глазами совершающиеся события, описывали их словами» (*Cyr. Alex. In Nahum. 2. 2–4*).

II. Прославление величия Божия и описание Его гнева на Ниневию (Наум 1. 2–15). Грозные пророчества, сопровождающие изображение Бога как справедливого ревнителя и мстителя (Наум 1. 2 сл.), свт. Кирилл Александрийский относит как к иудеям, которые «нечестиво враждовали против Всемоущего и преклонялись ко всему, неприятному для Него», так и к ниневитянам, к-рые получают наказание за свои гордыню и жестокость (*Cyr. Alex. In Nahum. 1. 2*). Эти же слова в переносном смысле могут быть обращены как к тем, кто, отвергнув правую стезю, предпочли плотскую жизнь, так и к книжникам и фарисеям, и ко всем тем, кто враждовали против истинной веры (ср.: 2 Кор 5. 10 — *Cyr. Alex. In Nahum. 1. 2*).

Тайный смысл (ἀπόρρητον νοῦν) пророчества о шестии Господа «в вихре и буре» (по LXX — ἐν συντελείᾳ καὶ ἐν συσσεισμῷ (в истреблении и потрясении) — Наум 1. 3) состоит, по мнению свт. Кирилла, в указании на Боговоплощение, к-рое «окончило и ниспровергло господство начал и властей и миродержителей века сего, лишив их владычества над нами» (*Cyr. Alex. In Nahum. 1. 3*). Блж. Иероним считал, что эти слова о конце мира, когда все будет потрясено (ср.: Агг 2. 6 — *Hieron. In Nahum. 1. 3*). Облако, сопровождающее ноги Бога (Наум 1. 3), указывает на предшествующих явлению Господа Иисуса Христа блаженных пророков (*Cyr. Alex. In Nahum. 1. 3*), или на души святых, к-рые после смерти «вознесутся в высшие области... и, обратившись в подножие ног Божиих, будут среди ангелов исполнять обязанности служения» (*Hieron. In Nahum. 1. 3*).

Иссушение рек Господом (Наум 1. 4) прообразует искоренение могущества злых сил, совершенное Христом (*Cyr. Alex. In Nahum. 1. 4*), и аллегорически указывает на истребление Христом всякого лжезнания (ср.: 2 Фесс 2. 8), в т. ч. учения философов и еретиков, которые пользуются «рекою красноречия», восставая против Бога (*Hieron. In Nahum. 1. 4*). Слова «запретит Он морю» (Наум 1. 4) напоминают евангельский сюжет на Галилейском м. (Мк 4. 38–41 — *Tertull. Adv. Marcion.*

IV 20). Увядание Васана, Кармила и Ливана (Наум 1. 4) говорит как о гибели при кончине мира «сильных, знатных и утопающих в безмерном богатстве» (ср.: Лк 12. 20), так и о том, что в пришествии Господа утратит силу «все позорное и достойное стыда» (*Hieron. In Nahum. 1. 4*).

Слова Наум 1. 5 о природных катаклизмах, сопровождающих явление Бога (потрясения гор и всей земли) и прославляющие Его власть над всей вселенной, истолковываются блж. Феодоритом как научение для тех, кто считали, что «Он есть только Бог иудеев» (*Theodoret. In Nahum. 1. 5*). В то же время они преобразуют катастрофы во время пришествия Господа в конце времен (Мф 27; Лк 23) и в переносном смысле сообщают о низвержении сильных мира сего (ср.: Пс 33. 17 — *Hieron. In Nahum. 1. 5*).

Воспевание силы гнева Божия (Наум 1. 6) указывает прообразовательно на уничтожение Христом ради спасения верующих «начала и власти и миродержителей тьмы века сего, духов злобы» (Еф 6. 12; ср.: Лк 10. 19 — *Cyr. Alex. In Nahum. 1. 6*). Слова о скалах, сокрушаемых Богом, понимаются в переносном смысле как метафора изменения грубых каменных людских сердец для жизни по заповедям Божиим (Пс 50. 19 — *Hieron. In Nahum. 1. 6*).

День скорби (Наум 1. 7) в таинственном смысле (ἀναχώρη) понимается как день Страшного Суда (ср.: Ис 13. 9 — *Hieron. In Nahum. 1. 7*).

Истребление потоном во мраке (Наум 1. 8) указывает на наказание иудеев, к-рые не захотели последовать призыву Христа и сделались противниками Божественного света (Ин 12. 35; ср.: Ис 59. 9 — *Cyr. Alex. In Nahum. 1. 7–8*). Тьма постигнет гонителей святых (Мф 22. 13). Слова «разрушит до основания» переданы блж. Иеронимом в Вульгате как «положит конец месту его (loci eius)» на основании букв. перевода евр. *maqômāh*. Иероним указывает на ошибочную версию др. греч. переводов, напр. Акилы, где евр. слово было разделено на 2 части и переведено как «от восстающих» (ἀπὸ ἀνιστομένων, т. е. как евр. *min qômim*), что также он типологически истолковывал как указание на еретиков (*Hieron. In Nahum. 1. 8*). Текстологическое свидетельство блж. Иеронима ценно тем, что в критическом из-

дании этого отрывка представленные у него варианты не учтены (*Septuaginta. VTG. Gött., 1943. Bd. 13. S. 254*).

В Наум 1. 9 по LXX: «Он не накажет дважды за одно и то же», по мнению блж. Иеронима, как и др. авторов, речь идет о наказании за грехи в земной жизни и свидетельствуют против Маркиона и др. еретиков, приписывавших Богу в ВЗ особую жестокость. Блж. Иероним утверждает, что в словах: «Бог потому наказывает в настоящее время, чтобы не наказывать вечно», сделан акцент на идее справедливости божественного наказания (*Hieron. In Nahum. 1. 9*; ср.: *Orig. In Lev. 11. 2*).

Слова Наум 1. 10 по LXX: «Ибо до основания их они иссохнут и будут пожраны, как обвившийся выюнок и как совершенно сухая солома» — получают у блж. Иеронима истолкование в свете евангельской притчи о семенах Божественного учения, пропавших у дороги, среди камней и терний (Мф 13. 3–7; ср.: 1 Кор 3. 12), тем самым указывая на людей, чья вера не имеет твердого основания во Христе. Эти же слова по МТ, возвещающие истребление «сплетающихся между собою, как терния», подчеркивают кратковременность и ненадежность существования еретических союзов (*Hieron. In Nahum. 1. 10*).

«Умысливший злое» из Наум 1. 11 истолковывается мн. авторами как указание на горделивый ум Сеннахирима (ср.: Ис 10. 12; Ис 36. 4, 20; 37, 10 / *Theodoret. In Nahum. 1. 12*). По мысли свт. Кирилла Александрийского, этот стих относится к Иерусалиму, в переносном смысле ставшему «убийцей Господа», когда отдельные представители живущих в нем обращали к Спасителю свои «необузданные речи» (Ин 7. 12; 8. 48; Лк 7. 34 — *Cyr. Alex. In Nahum. 1. 13–14*), или же указывает на злой умысел еретического учения (*Hieron. In Nahum. 1. 11*).

Слова Наум 1. 12 по LXX: «Господь, царствующий над водами многими, и они разделятся», указывая в буквальном смысле на множество вавилонян, ополчившихся против Ниневии (*Theodoret. In Nahum. 1. 12*), в то же самое время, по мнению блж. Иеронима, представляют аллегорич. власть Господа над Небесными силами, каждая из к-рых обладает отдельным родом служения (*Hieron. In Nahum. 1. 12–13*).



По мнению свт. Кирилла Александрийского слова Наум 1. 13 по LXX: «Сокрушу жезл его пред тобою и узы твои разорву» в букв. смысле сообщают о поражении ассирийцев и пророчески возвещают как о сокрушении с приходом Христа бремени неразумия и своеволия книжников и фарисеев, возложенного ими на евр. народ, так и об освобождении Христом язычников от уз плотских наслаждений, к-рым они были прежде подчинены (*Cyr. Alex. In Nahum. 1. 13–14*).

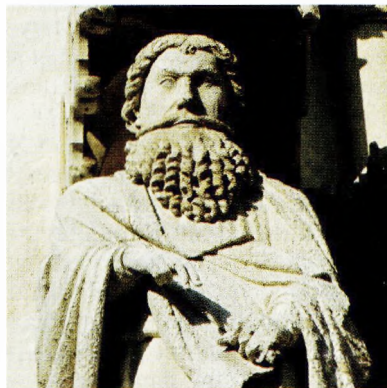
Под словами: «Не будет более семени с твоим именем» (Наум 1. 14) имеется в виду, с одной стороны, освобождение Израиля от плена во времена персид. царя Кира, с другой — указание на соединение всех людей, т. е. на появление духовного Израиля посредством освобождения от лукавых сил через обретение единой веры в Господа Спасителя Иисуса Христа (*Cyr. Alex. In Nahum. 1. 14*). Согласно блж. Иерониму, они также указывают на то, что души обольщенных еретиками больше не будут воспринимать их прежние заблуждения. Блж. Иероним специально отмечает, что в Наум 1. 14 вместо слов «ты будешь в призрании» в LXX читается: «потому что [они] быстры», которые он для ясности присоединяет к началу следующего стиха: «Вот на горах столпы благовествующего и возвещающего мир» (Наум 1. 15), образуя т. о. новое смысловое деление библейского текста (*Hieron. In Nahum. 1. 14–15*).

Слова о приходе благовестника, возвещающего мир (Наум 1. 15), сообщают как благовестие находящимся в вавилонском плену иудеям о спасительном для них походе Кира на Ассирию (ср.: Ис 45. 1–13), так и пророчески указывают на проповедь св. Иоанна Крестителя перед приходом Иисуса Христа (*Cyr. Alex. In Nahum. 1. 14–15*).

Обетование о том, что посреди праздничного ликования в Иудее никогда более не будет «проходить... нечестивый» (Наум 1. 15), прообразовательно возвещает радость христианам, пережившим гонения, т. е. освободившимся от дьявольского ига (*Hieron. In Nahum. 1. 15*). Вариант этого стиха по LXX «Ибо враги не будут более проходить ради обветшания» указывает на победу, совершенную Христом над нечистыми духами, отправившим их в бездну

и даровавшим верующим «власть противиться врагам, мужественно бороться против страстей, уничтожая грех» (ср.: Лк 10. 19 — *Cyr. Alex. In Nahum. 1. 15*). Т. о., никогда больше не будут приходить к верующему «хотящие, чтобы [он] имел образ ветхого человека, потому что то, что ветхо, стареет, а что стареет, то весьма близко к уничтожению. Враг истреблен — приходит к тебе Христос» (Ин 20. 22 — *Hieron. In Nahum. 1. 15*).

III. Пророчества об осуждении и о падении Ниневии (Наум 2). Слова Наум 2. 1 по LXX: «Взошел дышащий в лицо твое, изымающий из угнетения», с одной стороны, указывают на появление персид. царя Кира, несущего погибель Ниневии



Прор. Наум.  
Скульптура собора Нотр-Дам  
в Амьене. XIII в.

(*Cyr. Alex. In Nahum. 2. 1*), с другой — получают христологическое истолкование: по мнению блж. Феодорита, как и др. авторов, они пророчествуют о Владыке Христе, Который дуповеннем жизни, как некогда Адаму (ср.: Быт 2. 7), ныне же даровавшим Св. Духа через апостолов всем людям (Ин 20. 22), восстанавливает прежде погубленный грехопадением образ (*Theodoret. In Nahum. 2. 1*; ср.: *Cyr. Alex. In Nahum. 2. 1*; *Cyr. Hieros. Catech. 17. 12*). Блж. Феодорит оспаривает мнение нек-рых толкователей (тем самым полемизируя с Феодором Мопсуестийским — *Theod. Mops. In Nahum. 2. 1–2*), полагавших, что слова «укрепи чресла, собирайся с силами» (Наум 2. 1) следует относить к ассир. царю, а не к Иуде, которого Господь здесь одобряет и которому повелевает быть благонадежным (ср.: Иов 38. 3; 3 Цар 18. 46). В то же время, по мнению др. авторов, эти слова напоминают обращение Спасителя к апостолам (Лк 12. 35): «искупленным во Христе»

следует проводить свою жизнь с осознанностью и «активно бороться против страстей и всякого нерадения» (ср.: Рим 13. 14 — *Cyr. Alex. In Nahum. 2. 1–2*; ср.: *Hieron. In Nahum. 2. 1–2*).

Картина смятения среди осажденных воинов (Наум 2. 3–5) пророчески указывает на смущение и низвержение демонов после того, как Господь Иисус Христом просветит «сыновей Израилевых» (ср.: Мф 8. 19 — *Hieron. In Nahum. 2. 3–7*). Бегство храбрых (или «старейшин» по LXX) из Ниневии (Наум 2. 5) прообразовательно говорит о поражении злых сил величием Христа (*Cyr. Alex. In Nahum. 2. 5*).

Описание разграбления Ниневии (Наум 2. 8–9) напоминает свт. Кириллу евангельский образ об изгнании дьявола, представленный в виде притчи о разграблении дома (Мф 12. 27–29 — *Cyr. Alex. In Nahum. 2. 8–9*), а сравнение вод Ниневии с водами пруда (Наум 2. 8) указывает на угасание всех учений мира сего, находящихся вне источника Церкви (*Hieron. In Nahum. 2. 8–9*).

«Логовищем львов» Н. называет Ниневию, львами — ее царей, левятами — их сыновей, а пастбищем — их подчиненных (Наум 2. 11 — *Theodoret. In Nahum. 2. 10*; ср.: *Theod. Mops. In Nahum. 2. 11*). Помимо исторического смысла, образы льва символизируют здесь сатану, лишившегося с пришествием Христа своей добычи (ср.: Пс 57. 7; 1 Петр 5. 8 — *Cyr. Alex. In Nahum. 2. 11–12*), а их добыча — сборище еретиков, состоящее из верующих, похищенных дьяволом из Церкви Христовой (*Hieron. In Nahum. 2. 11–12*).

IV. Преступления Ниневии и причина ее гибели (Наум 3). Ниневия как «город кровей и весь лживый» (Наум 3. 1 по LXX) становится для свт. Кирилла Александрийского прообразом Иерусалима, где проливалась кровь пророков (Мф 23. 37) и где произносились лжесвидетельства о Спасителе (Мф 12. 24 — *Cyr. Alex. In Nahum. 3. 1*), а также служит образом мира, лежащего во зле (1 Ин 5. 19 — *Hieron. In Nahum. 3. 1–4*). Слова Наум 3. 1 по LXX: «Горе созидующему дом свой в высоту» сопоставляются свт. Иоанном Златоустом со словами Спасителя: «Горе вам, богатые!» (Лк 6. 24) и вместе служат свидетельством оплакивания грехов, совершаемых из-за человеческой беспечности (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 64. 4*).



Образ Ниневии под видом блудницы, к-рая, будучи украшена нарядами, «представляется смотрящим на нее очень привлекательной; но если она лишится своего одеяния, то окажется весьма безобразной» (Наум 3. 5–6), становится для свт. Кирилла Александрийского прообразом синагоги иудейской, которая, подвергнувшись божественному праведному наказанию за беззаконие против Христа, оказывается безобразной и «лишенной украшения божественных дарований» (ср.: Ос 2. 9–10 — *Cyr. Alex. In Nahum. 3. 5–6*).

По мнению Феодорита Кирского, слова Наум 3. 8 по LXX: «Приготовь долю, натыни струну, Аммон...» — обращения к Египту, к-рому повелевается праздновать разрушение Ниневии (*Theodoret. In Nahum. 3. 8*). Свт. Кирилл Александрийский относит эти слова к Ниневии, тем самым говоря, что ее ожидает та участь («часть»), к-рую она ранее уготовила для др. стран. Слова «натыни струну» означают, что происходящее с Ниневией станет причиной пения и музыки (т. е. веселья) для стран, окружающих ее и претерпевших от нее унижения (*Cyr. Alex. In Nahum. 3. 8–10*). По мнению блж. Иеронима, «Но-Амон» (Наум 3. 8) означает Александрию и аллегорически обозначает народы Церкви, к-рая, если не будет внимать себе и со всей тщательностью охранять свое сердце, будет уведена в плен и станет оплакивать детей своих (*Hieron. In Nahum. 3. 8–12*). Феодор Мопсуестийский отвергает мнение комментаторов, полагающих, что в этом стихе может идти речь об Александрии. Учитывая, что свой труд он написал раньше блж. Иеронима, вероятно, в этом стихе может подразумеваться несохранившийся труд Оригена (*Theod. Mops. In Nahum. 3. 8*).

Образ опьянения погибающего города (Наум 3. 11) указывает на Иерусалим, не обладающий трезвостью и впавший во тьму духовную, решившись отвергнуть свет Христа (Ин 8. 12 — *Cyr. Alex. In Nahum. 3. 11*). Ворота земли, через которые пропекают в город враги (Наум 3. 13), служат для блж. Иеронима аллегорией телесных чувств: только познание Бога позволяет держать их под крепкими запорами, иначе они открывают пространный путь телесных наслаждений, ведущий к гибели (ср.: Мф 7. 13). Ниневия служит символом прекрасной

по природе души, к-рая, «изнежившись вследствие удовольствий мира сего, утрачивает мужественность и делается слабой, подобно женщине» (*Hieron. In Naum. 3. 13–17*).

Образы насекомых из Наум 3. 15 блж. Иероним интерпретировал аллегорически: под гусеницей он понимает людей, живущих жизнью мира сего и привязанных ко всему земному; саранча, к-рая старается подняться от земли, но не может летать высоко и долго, служит символом учения древних философов и еретиков, к-рые, не будучи согреты лучами «Солнца правды» (т. е. Христа), быстро охлаждаются и становятся неспособны к парению в небесных сферах. Но благодаря «образованным и просвещенным мужам» (т. е. посетителям христ. учения) и они будут просвещены лучами Божественного света (*Ibidem. 3. 13–17*).

Слова Наум 3. 17b — 18 по LXX: «Увы (οὐαί) им! Задремали пастухи твои, царь Ассирийский» — указывают, по мнению свт. Кирилла Александрийского, на иудейскую толпу, приговорившую к казни Господа Спасителя, чьи начальники сладко задремали по причине развращения, усыпленные ассир. царем, т. е. диаволом (*Cyr. Alex. In Nahum. 3. 17–18*; ср.: *Hieron. In Naum. 3. 18–19*). Но через проповедь апостолов и евангелистов усыпленный своими учителями народ вновь сможет пробудиться (ср.: Еф 5. 14 — *Hieron. In Naum. 3. 18–19*).

Слова «нет врачевства для раны твоей» (Наум 3. 19), описывающие горькую участь Ниневии, прообразовательно представляют духовное состояние Иерусалима, к-рый получал в истории удары врагов и исцелялся от них благодаря состраданию Божию. Однако убийство Спасителя уничтожило надежду на его уврачевание (*Cyr. Alex. In Nahum. 3. 19*). Пророчество: «Все, услышавшие весть о тебе, будут рукоплескать, ибо на кого не простиралась беспрепятственно злоба твоя?» — можно отнести к сатане, отныне «пораженному Христом и лишенному владычества над нами» (*Ibidem*).

Лит.: Spadafora F. *Nahum* // *BiblSS*. 1967. Vol. 9. Col. 697–700; Duval Y.-M. Jérôme et les Prophètes: Histoire, prophétie, actualité et actualisation dans les commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joël // *Congress Volume: Salamanca*, 1983 / Ed. J. A. Emerton. Leiden, 1985. P. 108–131. (VTS; 36); Schwemer A. M. *Vitae Prophetarum*. Gütersloh, 1997. S. 622–633. (JSRHZ; 1. 7);

Библейские коммент. отцов Церкви и др. авторов 1–VIII вв. Тверь, 2010. Т. 14: ВЗ. Двенадцать пророков / Ред.: А. Феррейро, Д. С. Бирюков. С. 173–180.

А. Е. Петров

**Гимнография.** В *Типиконе Великой церкви*, отражающем особенности кафедрального богослужения К-поля IX–XI вв., память Н. отмечается 1 дек. без богослужебного последования (*Mateos Turicon. T. 1. P. 120*).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, Н. не упоминается, но в слав. рукописных Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 162, XII в.) под 1 дек. содержится служба Н., состоящая из канона, цикла стихир и седальна (см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 34).

Такое же по составу богослужебное последование Н. (но с 1-й дополнительной стихирой) содержится в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем малоазийскую редакцию *Студийского устава*; 1 дек. назначается служба с пением на утрене «Аллилуия» (см.: Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 329; то же и в *Мессинском Типиконе* 1131 г. — см.: Arranz. Turicon. P. 64).

В одной из древнейших греч. редакций *Иерусалимского устава* — *Sinait. gr. 1096*, XII–XIII вв. — 1 дек. служба Н. соединяется с предпразднством памяти при. Саввы Освященного (пам. 5 дек.) и рядовой службой Октоиха (*Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 34*). В древнейшей слав. редакции *Иерусалимского устава* — *Типиконе* Серб. архиеп. Никодима 1319 г. — Н. назначается служба с пением на утрене «Аллилуия» (*Миркович. Типикон. Л. 636*). В первопечатных греч. Типиконе 1545 г. и московском Типиконе 1610 г. богослужебное последование Н. с минимальным набором песнопений соединяется с рядовой службой Октоиха. В пореформенном московском Типиконе 1682 г. и последующих изданиях (в т. ч. современных) 1 дек. допускается совершение службы как с «Аллилуия», так и с «Бог Господь» и тропарем, для чего помещен общий пророкам отпустительный тропарь 2-го гласа Пророка твоего на́ма па́мать гди пра́здниюще; указан также кондак Н. 4-го гласа Просвѣтивше́а д́хомъ чи́стое твое́ сердце:.

Последование Н., содержащееся в совр. рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 2-го гласа Τοῦ Προφῆτου σου Ναούμ. Κύριε ἑορτάζοντες; (Пророка твоего на́ма па́мать гди пра́здниюще); кондак 4-го гласа Просвѣтивше́а д́хомъ чи́стое твое́ сердце: (Минея (МП). Дек. Ч. 1. С. 7); канон авторства Феофана Начертанного с акростихом Ναούμ τὸ λῆμμα συντόνωσ ἐπαίνεσω (Наума пророчество усердно восхваляю) плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, ирмос:



Ἰππὸν καὶ ἀναβάτην (Конь и всадника); нач.: Ναοὺμ τὸ θεῖον λήμμα (Науме, Божиим помазався); цикл стихир-подобнов, седален.

По рукописям известны песнопения, посвященные Н. и не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 4-го гласа Ἐν εὐσήμερ σήμερον ἡμέρα (В славный сей день...) с икосом, анонимный канон без акростиha 1-го гласа, ирмос: Σοὺ ἡ τροπαίουχος (Твои похвалительны); нач.: Σοὺ τὸ καθαρὸν τὸ τῆς ψυχῆς (Твоя чистота души); цикл стихир-подобнов, седалны, ексапостиларии (см.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμιεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1940. Т. 39. Стр. 283–284).

**Е. Е. Макаров**

**Иконография.** Изображения Н. встречаются в произведениях начиная с ранневизант. периода, напр.: в Евангелии Раввулы (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 7, 586 г.), в Росанском кодексе (Rossano. Museo Diocesano. 042. Fol. 8, VI в.). Позднее он также изображается среди др. пророков в соч. «Христианская топография» Космы Индикоплова (Vat. gr. 699. Fol. 69v, кон. IX в.), в Толковании на Книги пророков (кон. X — нач. XI в. Topino. В I 2. Fol. 12 и др.). Его образ включается в циклы иллюстраций годовых чтений (Минологий имп. Василия II — Vat. gr. 1613. Р. 216, 1-четв. XI в.; Минологий деспота Фессалоники Димитрия Палеолога — Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 1, 19, 1322–1340 гг.). В рус. памятниках он представлен, напр.: в Типографском прологе — РГАДА. Ф. 381, Тип. 162. Л. 131 об., XIV в.; в Книге пророков — РГБ. Ф. 173/1. № 20. Л. 51 об., 1489 г.

В монументальном искусстве образ Н. также включается в пророческие циклы (мозаики пресбитерия собора в Чешале. Ок. 1154–1165; фрески в барабане ц. вмч. Георгия в Ст. Ладого (80–90 гг. XII в.); роспись подпружных арок ц. св. Апостолов [св. Спаса], Печская Патриархия (XIII в.) и т. д.; в минологии (росписи нартекса кафоликона во имя Христа Пантократора мон-ря Высокие Дечаны (1338/39–1348); нартекса ц. св. Апостолов [св. Спаса], Печская Патриархия (1350); вост. арки ц. прав. Симеона Богоприимца в Зверином мон-ре (1467–1472); нартекса ц. свт. Николая в Гостинополье (ок. 1475).

Изображение Н. иногда входит в состав пророческих чинов: напр., на иконах «Пророки Малахия и Наум» из иконостаса Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, ГРМ); «Пророки Малахия и Наум» из иконостаса ц. арх. Гавриила Кириллова Белозерского мон-ря (1534, КБМЗ); «Пророки Гedeон и Наум» (посл. треть XVI в., ЯХМ); из Рождественского собора Саввина Сторожевского мон-ря (1649–1650); «Праотец Вениамин и прор. Наум» (XVII в., Саратовский гос. худо-



Прор. Наум.  
Миниатюра из Книги 16 пророков.  
1489 г.  
(РГБ. Ф. 173/1. № 20. Л. 51 об.)

жественный музей им. А. Н. Радищева); «Пророки Моисей, Илия, Иеремия, Наум» из ц. Покрова в Филях (коп. XVII в., ЦМиАР); из ц. Преображения Спасо-Кижского погоста (1-я четв. XVIII в., ГИАМ «Кижь»); из церкви в с. Селезениха (коп. XVIII в. Тверь. Гос. НИИР).

Редко Н. изображается на иконах среди избранных святых (икопа «Пророк



Пророки Гedeон и Наум.  
Иконы из пророческого ряда.  
Посл. треть XVI в.  
(ЯХМ)

Наум, святые ярославские князья Феодор, Давид и Константин, вмч. Феодор Стратилат и св. мученик Мамакт», XVIII в. КГИАХМЗ) или в сложносоставных композициях (икопа «Древо Иисеево», 2-я пол. XVII в., ГТГ). В ико-

нописи известны и редкие примеры единоличных изображений Н. (икопа ок. 1800, коллекция Питера Наума в Галерее Лестер, Лондон, www.leicestergallery.com/19th-20th-century-paintings/d/the-prophet-nahum-naum/11184).

За исключением надписей на свитках, воспроизводящих различные строфы из Книги прор. Наума, а также пророческих одеяний, характерных иконографических черт в изображении Н. нет. Он может быть представлен безбородым (в Росанском кодексе, на иконе из церкви в с. Селезениха) или с клиновидной бородой (на фресках мон-ря Дионисиат, XVI в.), с высоким лбом (в мон-ре Высокие Дечаны), с длинными волосами (ц. вмч. Георгия в Ст. Ладого), в пророческой шапочке (на иконе «Пророки Гedeон и Наум» из ЯХМ), в одеждах (хитоне и гиматии) разных цветовых сочетаний. Наиболее часто встречается его изображение с короткой округлой бородой.

Согласно Ерминии нером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), Н. — «старец с короткою бородою, говорит: от лица Господня кто постоит» (Наум 1. 6; Ерминия ДФ. С. 82 (№ 17). Иконошный подлинник XVII в. алфавитной редакции (ГИМ. Собр. Уварова 496–4. Л. 62) описывает Н. следующим образом: «Наум пророк образом кругловат, броду имея окруженну аки николае, сухо лице, власы просты. Сей предварив рождество христово леты ШКИ (727) дек. в аі (11, должно быть «а»-1. — Лвт.) день». У В. Д. Фартусова: «Святой пророк Наум: типом еврей, 45 лет. По греческому подлиннику, с круглой бородой, лицом сух и желт, волосы спереди острижены в виде буквы п; голова длинна; одежда — хитон и риза. В руках хартия с надписью: «Горы потрясошися от него и холмы поколебашася: и ужасеся земля от лица его, вселенная и вси живущие на ней» или: «Сия глаголет Господь: обладай водами многими и и сице разступятся. Жил за 700 летъ до Р. Х.» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 90).

**М. И. Антыко**

**НАУМ**, прп., Радонежский — см. ст. Варфоломей и Наум, преподобные Радонежские.

**НАУМ** († 11.11.1918, с. Агломазово Шацкого у. Тамбовской губ.), мч. (пам. 29 окт., в Соборе Рязанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из крестьянской семьи. Был арестован в окт. 1918 г. по обвинению в участии в крестьянском восстании против большевиков вместе с настоятелем Богоявленского храма с. Агломазова Николаем Пробатовым и др. прихожанами. 11 нояб.



1918 г. Н. был расстрелян вместе со священником. Прославлен Архирейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

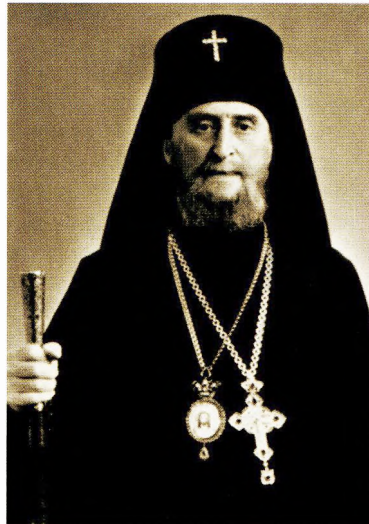
Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 321–325.

*Архим. Дамаскин (Орловский)*

**НАУМ** [груз. ნაუმი] (Шавианидзе Наум Григорьевич; 27.07.1889, с. Охомира Кутаисского у. и губ. — 3.03.1969, Кутаиси), митр. Кутаисско-Гаенатский Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Род. в семье псаломщика Григория Окропировича Шавианидзе († 17 марта 1905) и дворянки из с. Заратели Евдуки Гошхетелиани (ДВГЭ. 1905. № 9. С. 6). В 1896 г. определен в Кутаисское ДУ (окончил 2 июля 1904). Преподавателем Н. был М. Г. Пхаладзе (впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Мелхиседек III (Пхаладзе)*); в одном классе с Н. учился А. Шанидзе (впосл. груз. ученый, академик), с к-рым Н. был дружен до конца жизни. В 1905 г. Н. открыл школу в родном селе, где обучал крестьянских детей, прививая им любовь к Богу и родине. Односельчане высоко почитали Н.; современники рассказывали, что машинисты останавливали поезд, когда видели Н. возле путей, и сажали его в состав, чтобы подвезти. Впосл. усилиями Н. и известного врача Н. Мхеидзе в с. Орпири открыли железнодорожную станцию (Митр. Наум // *Джвари вазиса* (Крест из виноградной лозы). Тб., 1984. Вып. 2. С. 48 (на груз. яз.)).

В 1908 г. Н. поступил в Кутаисскую классическую гимназию и был назначен преподавателем церковно-приходских школ сел Набослеви, Кока и Охомира (ныне в муниципалитете Ткибули). 18 янв. 1912 г. его определили псаломщиком в храм в честь Вознесения Господня в Цуцхати. В февр. 1913 г. в связи с 300-летием Дома Романовых награжден юбилейной нагрудной медалью (НА Грузии. Ф. 489. Оп. 1. Д. 57641). Ок. 1916 г. Н. женился на Нимфодоре (домашнее имя Додола) Тарисловне Кекелидзе (род. в 1895, умерла в молодости); в семье было двое сыновей — Шалва и Отар.

15 сент. 1915 г. переведен на должность псаломщика в кутаисский храм в честь Вознесения Господня в Сапичхии; 30 марта 1916 г. занял должность внештатного диакона в кутаисском кафедральном соборе во имя блгв. кн. Александра Невского, 2 апр.



*Наум (Шавианидзе),  
митр. Кутаисско-Гаенатский.  
Фотография. 60-е гг. XX в.*

еп. Имеретинский Георгий (Аладзшили) рукоположил его во диакона. 16 мая 1917 г. Совет Кутаисского епархиального уч-ща избрал Н. на должность делопроизводителя школ Кутаисского и Окрибского округов, 20 июля Временное управление Имеретинской епархией подтвердило назначение Н. В 1918 г. митр. Кутаисско-Гаенатский *Антоний (Гюргадзе)* рукоположил его во иерея и определил настоятелем ц. во имя Спасителя в с. Кока-Охомира (Семейный архив митр. Наума). По совместительству Н. работал зам. заведующего Отделом образования церковно-приходских школ Кутаисско-Гаенатской епархии (до установления в Грузии советской власти в февр. 1921) (*Жвания*. 1994. С. 75). В сент. 1921 г. участвовал в заседаниях III Собора ГПЦ, проходившего в мон-ре *Гелати*, был избран членом секретариата Президиума Собора (Архив Грузинской Патриархии. Оп. 1. Д. 6 478. Л. 5). В 1928 г. на Пасху за добросовестное служение награжден золотым наперсным крестом (Сборник новостей. 1928. С. 33). С 1924 г. настоятель Спасской ц. с. Чогнари (близ Кутаиса, ныне в муниципалитете Терджоли, обл. Имерети). 1 сент. 1929 г. с сохранением должности настоятеля чогнарской церкви назначен благочинным церковью Гелатского окр.; 1 сент. 1930 г. переведен настоятелем в кутаисский храм во имя св. Архангелов в комплексе Мцване-Квавила с сохранением должности благочинного. По данным от 1 окт. 1931 г., также управлял канцелярией Кутаисско-Гаенатской епархии (до

1940). В списке духовенства от 1 окт. 1932 г. упомянут как протоиерей (Архив Грузинской Патриархии. Оп. 1. Д. 1630. Л. 29, 126, 241).

Со 2 окт. 1938 г., после ареста митр. Кутаисско-Гаенатского Варлаама (Махарадзе) (нояб. 1937), Н. фактически руководил епархией, осуществлял переписку с канцелярией Грузинской Патриархии и с католикосом-патриархом всей Грузии *Каллистратом (Цинцадзе)*. С 6 дек. 1938 до 23 янв. 1939 г. временно занимал должность благочинного церковей Кутаиси (Архив Грузинской Патриархии. Оп. 1. Д. 2216. Л. 13, 15). В 1940–1943 гг. с закрытием храма в Мцване-Квавила был лишен места настоятеля и должности благочинного (ЦГА новейшей истории Грузии. Ф. 1880. Оп. 3. Д. 22. Л. 2) и фактически нигде не служил (возможно, только тайно в домах прихожан). В этот же период в семье Шавианидзе случилось горе: 9 янв. 1942 г. был арестован и 17 окт. расстрелян старший сын Н., 26-летний Шалва, аспирант филологического фак-та Тбилисского гос. ун-та, ученик проф. К. *Кекелидзе*, участник антисоветского заговора 1941 г. и секретарь антисоветской орг-ции. В семье не знали о расстреле Шалвы (младший сын Н., Отар, узнал об этом в кон. 80-х гг. XX в., когда при президенте Грузии З. Гамсахурдии был открыт доступ к архивам). Н. до конца жизни ждал Шалву и просил семью, «когда появится его старший сын», позаботиться о нем (Семейный архив митр. Наума).

В 1943 г. католикос-патриарх Каллистрат отозвал Н. в Тбилиси и назначил ключарем кафедрального собора *Тбилисский Сиони*. Святейший поселил его рядом с собой, Н. выполнял обязанности секретаря католикоса-патриарха, считался постоянным представителем ГПЦ в Правительстве Грузии. При его участии был исправлен и усовершенствован месяцеслов ГПЦ, к-рый стали помещать в издаваемом с 1945 г. Календаре Грузинской Патриархии; с 1947 г. Н. подписывал Календарь как ответственный за выпуск. В 1943 г. Н. участвовал в переговорах ГПЦ с офиц. представителем патриарха Московского и всея Руси *Сергия (Страгородского)* архиеп. Старопольским и Пятигорским *Антонием (Романовским)*, после к-рых РПЦ признала автокефалию ГПЦ и между Церквями установились дружественные отноше-



ния (Джвари вазиса. 1989. Вып. 4. С. 83–84). 28 янв. 1945 г. Н., еп. Ниноцминдский Димитрий (Лазаришвили), прот. Симеон Монаселидзе и игум. *Зиновий (Мажуга)* в составе делегации ГПЦ во главе с католикосом-патриархом Каллистратом прибыли в Москву для участия в Поместном Соборе РПЦ (31 янв.— 2 февр. 1945), на к-ром был избран патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* (ЦГА новейшей истории Грузии. Ф. 1879. Оп. 1. Д. 2. Л. 70, 76). Во время этого визита патриарх Алексий I наградил Н. крестом с украшениями.

В 1943–1944 гг. в Грузинскую Патриархию неоднократно поступали ходатайства жителей Кутаиси, прихожан храма в Мцване-Квавила, о назначении им пастыря. 24 окт. 1944 г. Н. назначен настоятелем ц. св. Архангелов в Мцване-Квавила и вернулся в Кутаиси, однако через месяц католикос-патриарх вновь отозвал его в Тбилиси и 2 дек. 1944 г. написал архиеп. Кутаисско-Гаенатскому Ефрему (впосл. католикос-патриарх всей Грузии *Ефрем II*): «Ввиду того, что Вы не получили телеграмму от 24 ноября, высылую Вам копию телеграммы: «Сообщите просящим, Наум мне нужен, хотя бы временно. Прошу так и разъяснить верующим: пока я никуда не отпущу Наума»» (Семейный архив митр. Наума). Несмотря на то что католикос-патриарх Каллистрат просил Н. не оставлять Тбилиси и Тбилисский Сиони, Н. из-за отсутствия постоянного жилья 19 сент. 1946 г. подал митр. Ефрему прошение о переводе его в Кутаиси. 27 янв. 1947 г. Н. награжден палицей, 21 апр.— митрой. 1 июля 1947 г. Н. был вновь назначен настоятелем ц. св. Архангелов в Мцване-Квавила и вернулся в Кутаиси. Однако он активно продолжал заниматься внешнецерковной деятельностью: так, в 1955 г. Н. в составе делегации ГПЦ присутствовал на избрании и интронизации арм. католикоса Вазгена I (Джвари вазиса. 1989. Вып. 4. С. 85).

После кончины 3 июля 1956 г. митр. Кутаисско-Гаенатского Гавриила (Чачанидзе) католикос-патриарх всей Грузии Мелхиседек III (Пхаладзе) 9 июля издал указ о назначении управляющим епархией Н. «с правами архиерея». Н. также было поручено «в короткий срок провести собрание епархии, на котором будет обсуждена забота о епархии.

Протоиерею Науму Шавианидзе как иерарху епархии будет назначено ежемесячно 100 тумани (1 тумани равен 10 р.— *Авт.*)» (Архив Грузинской Патриархии. Оп. 1. Д. 2312. Л. 151). Мелхиседек III неоднократно предлагал Н. принять архиерейскую хиротонию, однако тот всегда отказывался. Несмотря на это, 20 июня 1957 г. церковный Собор избрал Н. Кутаисско-Гаенатским архиереем. 7 июля Н. был хиротонисан. В своем слове он сказал, что с детства хотел стать священнослужителем, но об архиерейском служении немышлял, поскольку считает, что «епископ должен быть награжден многими достоинствами», каковых у него нет, но, следуя воле Божией и выбору Церкви, он, «недостойный раб Божий, объявляет полное смирение и благодарит Господа Бога» (Семейный архив митр. Наума).

В авг. 1958 г. Мелхиседек III, находясь на отдыхе в Боржоме вместе с 2 архиереями, вызвал Н. и пытался уговорить стать после его смерти его преемником, однако Н. категорически отказался, считая более достойным митр. Ефрема (Сидамонидзе). На Соборе 1960 г. Н. и митр. Димитрий (Лазаришвили) сыграли большую роль в избрании во католикоса-патриарха всей Грузии Ефрема II. Новый католикос-патриарх также высоко чтит заслуги Н. и неоднократно говорил ему: «Один ты можешь наказать за грехи, и я счастлив, что ты не делаешь этого, я счастлив, что ты не говоришь лишнего» (Джвари вазиса. 1989. Вып. 4. С. 86). 17 окт. 1958 г. Мелхиседек III наградил Н. правом носить крест на камиллавке. 14 янв. 1964 г. Ефрем II пожаловал ему орден св. Нины 3-й степени. 31 янв. 1967 г. возведен в сан митрополита (Домашний архив митр. Наума).

25 авг. 1963 г. участвовал в архиерейской хиротонии Илии (Гудушаури-Шиолашвили; ныне Католикос-Патриарх всей Грузии *Илия II*). 7 янв. 1969 г., на Рождество Христово, Н. в последний раз отслужил литургию в кутаисском кафедральном соборе во имя апостолов Петра и Павла. У него была обнаружена гангрена нижних конечностей, которая распространялась очень быстро. Н. отказался от операции. 3 марта, в Чистый понедельник 1-й седмицы Великого поста, Н. скончался после 2-месячных страданий. 9 марта был похоронен в соборе во имя

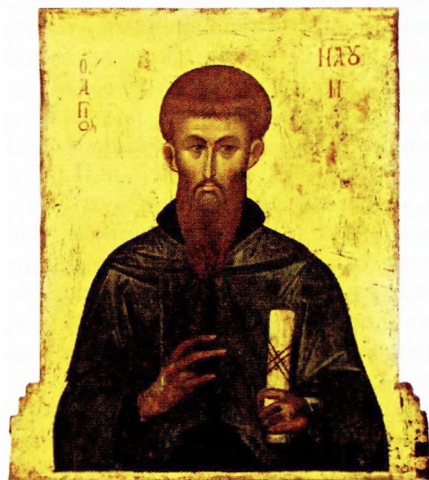
апостолов Петра и Павла. Отпевание совершил еп. Шемокмедский Илия (Гудушаури-Шиолашвили) в сослужении тбилисского и кутаисского духовенства (Джвари вазиса. 1989. Вып. 4. С. 87).

Ист.: Сборник новостей Синода Католикосата всей Грузии. Тифлис, 1928 (на груз. яз.).

Лит.: *Жвания* З. Иерархи и католикосы-патриархи Грузии с 1917 г. до сегодняшнего дня. Кутаиси, 1994 (на груз. яз.).

*Г. Мачуришвили*

**НАУМ ОХРИДСКИЙ** (ок. 830 — 23.12.910), равноап. (пам. 23 дек., 20 июня, 27 июля — в Соборе болгарских просветителей), слав. просветитель, ученик равноапостольных *Кирилла* и *Мефодия*. Основной источник сведений о Н. О. — его Жи-



*Равноап. Наум Охридский.  
Икона. Посл. четв. XIV в.  
(Галерея икон, Охрид)*

тия и службы ему. Поскольку Н. О. был одним из ближайших учеников славянских первоучителей и духовным братом равноап. *Климента Охридского*, возможно, что он происходил из Солуни (совр. Фессалоники) или ее окрестностей. Согласно позднему, т. н. Второму славянскому Житию (XVI в.), Н. О. род. в Болгарии («Мисии») в благородной семье. Впосл. присоединился к солунским братьям, «когда они обходили и получали мисийцев и далматинцев» (во время Моравской миссии). Н. О. был рукоположен во священника одновременно с Климентом и др. учениками в период пребывания равноапостольных Кирилла и Мефодия в Риме, в кон. 867 — нач. 868 г. После смерти Кирилла Н. О. стал помощником Мефодия и, по-видимому, занимался книжным делом. С. *Кожухаров* предположил, что Н. О. составил канон ап. Андрею еще во





время пребывания в Риме для проведения слав. службы в храме ап. Андрея. Судя по отсутствию имени Н. О. в помяннике («Братской книге») мон-ря *Райхенау*, он, вероятно, не был пленен вместе с архиеп. Мефодием либо содержался в др. месте. После смерти равноап. Мефодия (885) Н. О. был изгнан из Моравии вместе с учениками первоучителей, и, по сообщению *Феофилакта Болгарского*, автора Жития св. Климента, вместе с Климентом и со св. *Ангеларием Охридским* (по др. источникам, с *Саввой*) они «устремились к Болгарии». В Белграде, тогда входившем в Болгарское княжество, они были приняты наместником и направлены ко двору болг. кн. *Бориса* в Плиску. Вместе с учениками, разными путями попавшими в Плиску, здесь Н. О. занимался книжной деятельностью. После отъезда св. Климента на юго-зап. земли Болгарского гос-ва (в обл. *Македония*) ок. 886 г. Н. О. остался в Плиске и, вероятно, руководил работой переводчиков и переписчиков. Об этом свидетельствует предисловие Учительного Евангелия, составленное *Константином Преславским* по просьбам «брата Наума». Нек-рые исследователи (М. Вайнгарт, А. Мазон и др.) без веских аргументов отождествляли Н. О. с *Храбром Черноризцем*.

После возведения св. Климента в сан «первого епископа болгарского языка» (893/4) царь *Симеон* (893–927) отправил Н. О. в Македонию продолжать учительское служение. Согласно источникам, Н. О., будучи священником, следовал обетам целибата и нестяжания; ок. 900 г. он принял монашество и, благодаря ктитора, кн. *Борису* и царю *Симеону*, на Охридском оз. основал монастырь во имя арх. Михаила (с XVII в. посвящен основателю, см. *Наума Охридского монастырь*). В притворе храма этого мон-ря он и был похоронен.

**Литературная деятельность.** В исторических источниках нет сведений о лит. деятельности Н. О. В 1978 г. *Кожухаров* в серб. Минее Служебной XIII в. (Ath. Zogr. N 88, серб. правописание) нашел канон ап. Андрея с акростихом «првааго хрстова сла хвалёе нёшчёе наум» (первого апостола Христова восхваляет нищий Наум). Позднее словац. исследователь *Л. Матейко* (*Matejko*, 1998) выдвинул и убедительно обосновал

гипотезу о том, что первоначально канон имел 2-ю песнь и начало акростиха читалось как «прво[звани]аго» (это подтверждает единственный рус. список канона, где это слово, составляющее устойчивый эпитет ап. Андрея, помещено в начале 1-го тропаря 1-й песни (*Турилов*, 2006. С. 31); все известные южнослав. списки дают явно ошибочное написание «пръвозданнаго»). Язык текста отличается архаичностью, нет сомнений, что он принадлежит Н. О. На основе стилистического и лингвистического анализа (в т. ч. примеров передачи звука [tj\*] буквами «шч») *Кожухаров* предположил, что Н. О. был и автором канона на перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста с акростихом «Перенесение мощей [мощёе] Златоуста воспеваю», который находится в т. н. Скопской праздничной минее XIII в. (НБКМ. № 522; см.: *Кожухаров*, 2004. С. 33–44). Эту гипотезу оспаривал болг. исследователь *Г. Попов*; он считал, что автор данного канона — Климент Охридский (*Станчев, Попов*, 1988. С. 145–147). Не исключено, что в будущем может быть установлено авторство Н. О. одного из минейных канонов с анонимным фразовым акростихом, атрибуция к-рого уточняется.

**Почитание Н. О.** в чине преподобных возникло на юго-западе Болгарии в X в., до завоевания страны Византией. В XI–XIII вв. оно развивалось на территории *Охридской архиепископии*, а после возобновилось в Болгарском царстве Иоанна Ассения II (1218–1241). Его память вместе с памятями Кирилла и Мефодия и их самых известных учеников включена в *Борила царя синодик*. В XIV–XVIII вв. Н. О. вместе с равноап. Климентом почитался в Охридской архиепископии как чудотворец и целитель, с XVII в. — в составе *Седмочисленников*, учеников слав. первоучителей. Рассказы о деяниях Н. О. как «великого чудотворца и лечителя» еще при его жизни распространились в областях вокруг Охрида. Нек-рые из рассказов вошли в славянские и греческие Жития. В устных местных преданиях он представлен более ярко по сравнению с письменной традицией, к-рая отдает предпочтение равноап. Клименту.

Центром почитания Н. О. стал основанный им мон-рь. Среди паломников, стремившихся получить ис-

целение у мощей Н. О., прежде всего от «душевных» болезней, были болгары, албанцы, греки, валахи и много мусульман, о чем свидетельствуют дарственные записи. После упразднения Охридской архиепископии его почитание сохранилось в Македонии, Греции, Албании и Болгарии. Целебные свойства мощей святого обусловили его широкое почитание не только на Балканах, но и в империи Габсбургов, где переселенцами в его честь был основан храм в г. Мишкольц (совр. Венгрия). Болг. издания о Седмочисленниках XVIII–XIX вв. способствовали распространению почитания в Болгарии. В контексте почитания равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников Н. О. стал известен в XIX в. в России и др. странах.

**Агиография и гимнография.** В балканской книжности о Н. О. сохранились агиографические и гимнографические тексты. По наказу ученика равноап. Климента — Марка, «четвертого епископа славянского языка» г. Девол, вероятно, уже в X в. было составлено краткое Житие Н. О., к-рое большинство исследователей считают извлечением из несохранившегося обширного Жития равноап. Климента. Это Житие рассказывает и о судьбе учеников первоучителей после смерти равноап. Мефодия. По словам автора Жития, оно было написано после кончины Н. О., «чтобы не остался без почитания брат сего блаженного Климента, и сподвижник, и сострадалец, с которым пресвитер Наум перенес многие беды и страсти от еретиков». Его единственный список сохранился в стипном Прологе нач. XVI в. (Ath. Zogr. Slav. 47), но текст Жития не является частью Пролога, а был прибавлен к концу рукописи свая. Иоанном Милошевым из Дебра. Существование текста Жития в этой местности в нач. XVI в. указывает на длительное почитание здесь святого.

Второе слав. Житие Н. О., типа проложного, где он именуется «преподобный и богоносный наш отец Наум, великий чудотворец из Ливания Деволского близ города Охрида», известно лишь по утраченному во время второй мировой войны списку из Народной б-ки в Белграде, предположительно XVI в. Кроме заимствований из греч. Жития равноап. Климента архиеп. Феофилакта Болгарского в этом Житии сохранились сведения из др. источ-





ников, напр. об основании обители арх. Михаила, о смерти и погребении Н. О.

Пространное греч. Житие Н. О., «постника, пастыря и учителя... в Мизийской земле», составлено на основе славянских и греческих текстов в XII или XIII в. в Охриде и сохранилось в списке XVII в., обнаружено в 1938 г. И. Дуйчевым и издано Е. Траппом (Тарр. 1974). Исследователи считают, что его автором является архиеп. Охридский Константин II Кавасила. В сокращенном виде в 1695 г. оно переиздано вместе с греч. службой святому в Венеции, в 1740 и 1742 гг. — в Мосхополе (ныне Воскопоя, Албания). Во 2-й пол. XVIII в. это Житие переведено на церковнослав. язык.

Вероятно, одновременно с 1-м слав. Житием Н. О. была составлена и несохранившаяся слав. служба ему (И. Снегаров, К. Нихоритис, С. Николова). Другие известные гимнографические произведения в честь Н. О. (службы, панихис и молебное последование) были написаны на греч. языке. Древнейшая греч. служба написана ок. 1255–1260 гг. Константином Кавасилой, имя которого указано в акростихе. Служба известна в 3 редакциях по 2 рукописным спискам (Афинскому и Софийскому) и 7 старонечатным изданиям. Остальные греч. и слав. службы составлены в XVII–XIX вв. на ее основе. В 2 изданиях (1695 и 1740) и в церковнослав. переводе к тексту службы прибавлена панихис с акростихом, в к-ром указано имя автора Григория, вероятно архиепископа Охридского нач. XIV в. Новогреч. анонимное молебное последование, возникшее ок. 1800 г., отражает почитание Н. О. в то время. В XX в. на болг. языке ему составлен акафист.

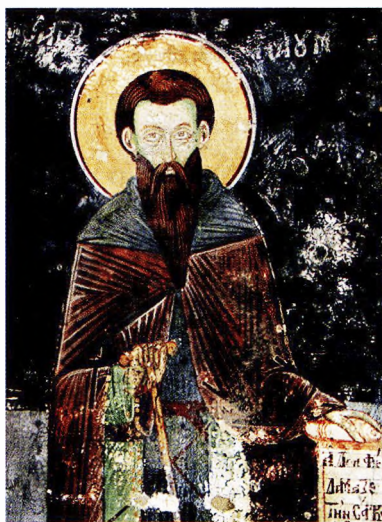
**Иконография.** Сохранилось относительно немного средневеков. изображений Н. О., самые ранние из к-рых относятся ко 2-й пол. XIV в. и локализованы в Охриде и его окрестностях: литийная двусторонняя икона XIV в. из храма Пресв. Богородицы Перивленты, или «старой церкви св. Климента», в Охриде (на обратной стороне — равноап. Климент), икона из храма Пресв. Богородицы Больничной в Охриде, фрески храма Св. Софии в Охриде (1355–1368), «малого» храма св. Климента в Охриде (1378), Пресв. Богородицы Захумской (1361) и Пресв. Богородицы в с. Пешани (Пештани, 1370). На



Равноап. Наум Охридский.  
Икона. 2-я пол. XIV в.  
(Галерея икон, Охрид)

них Н. О. изображается в монашеском одеянии, с темными волосами и окладистой бородой.

Кроме спорной идентификации Н. О. на иконе архиепископа в храме свт. Николая Больничного в Охриде (1480–1481), в XV в. изображения святого неизвестны, а следующая по времени икона (2-я пол. XVI в.) в «старой церкви св. Климента» является списком с упомянутой иконы XIV в. В храме вмч. Георгия в с. Врбьяни в Македонии (1602) Н. О.



Равноап. Наум Охридский.  
Роспись часовни кафедрального  
монастыря Наума Охридского.  
1800 г.

изображен как архиерей вместе с почитаемыми святыми Саввой Сербским, Ахиллием Ларисским, Прохором Пинским и Кириллом Философом. Кон. XV — нач. XVI в. датирован образ Н. О. с архангелами Михаилом и Гавриилом на большом

кресте из охридского «малого» храма св. Врачей (Космы и Дамиана), к-рый мог быть изготовлен в Охридском монастыре св. Наума.

В нач. XVIII в. Константин Зограф написал икону Н. О. и Климента Охридского (1711) для монастыря св. Наума; по ее образцу Х. Жефарович в 1737 г. создал образ «Св. Наум и св. Григорий Синант» для монастыря Боджанци и гравюру «Св. Наум и св. Никодим» для своей «Стематографии» (1741). По сообщению В. И. Григоровича, в храме вмч. Димитрия в Битоле (1830) в 2 приделах, посвященных равноапостольным Н. О. и Клименту, находились их древние иконы.

На печати монастыря св. Наума 2-й пол. XVII в. (ЦИАМ. № 6071) образ Н. О. окружен сценами его чудес, изображением монастыря и греческой надписью: «Святой Наум чудотворец». Известные из устных преданий чудеса Н. О. (святой запрягает медведя в плуг вместе с волом; возвращение украденных котла и чаши; исцеление мусульманина; наказание пытавшихся похитить его мощи и проч.) представлены и на хранящейся в монастыре иконе 1711 г. Иконография чудес получила развитие на иконе и гравюре Жефаровича «Св. Наум с житием» (1741–1743), на иконе для ц. во имя Н. О. в Мишкольце и на заказанной купцом Наумом Бикерацем из Мосхополя иконе для монастыря св. Наума. Известны многочисленные живописные реплики этой иконографии в XIX в. в храмах Будимской епархии и Карловацкой митрополии Сербской Православной Церкви, Берагской митрополии Албанской Православной Церкви и Болгарии. Одна из таких икон, хранящаяся в Народном музее Сербии, написана рус. мастерами.

В XVII–XIX вв. Н. О. в основном изображается среди Седмочисленников, почитание к-рых с XVI в. известно на Афоне, с XVII в. — в Македонии (напр., фрески храма Пресв. Богородицы в Сливнице 1612 г.): в ц. свт. Николая Чудотворца в г. Крагуевац (1735, ныне в Сербии), в храме монастыря Арденица (1743, ныне в Албании). В 1869 г. литография «Св. Седмочисленники», где указан и «Св. Наум, чудотворец Охридский», напечатана в Москве и получила широкое распространение на Балканах. Образы Н. О. среди св. Седмочисленников в сер. — 2-й пол. XIX в. создавали мастера Самоковской художественной



школы в Болгарии. В 1899 г. мастер Марко и Теофил Миповы панисали икону св. Седмочисленников, к-рая хранится в ц. апостолов Петра и Павла в Софии. Седмочисленники представлены в росписях храма в их честь (1903) и патриаршего собора блгв. кн. Александра Невского (1912) в Софии.

**Храмы и монастыри.** Древний храм в основанном Н. О. мон-ре, где находились его мощи, был разрушен, на его фундаменте в османское время возвели храм во имя основателя. Остатки древнего храма и место по-



Надгробная плита над захоронением равноап. Наума Охридского в мон-ре Наума Охридского

гребения святого раскрыты в 1955 г. при раскопках под церковью. Во имя Н. О. возведены храмы в с. Асамати, близ оз. Преспа (вероятно, XVII в.), и в квартале «Дружба-1» в Софии (2002).

**Память Н. О.** была установлена в день его кончины — 23 дек. Ранее считалось, что при архиеп. Охридском *Иоасафе II*, в 1720, 1727 или 1740 г., она была перенесена на 20 июня. Но С. Николова привела аргументы, обосновав, что эта память существовала и ранее, возможно и при архиеп. Константине Кавасиле (*Николова*, 2001). В Болгарской Православной Церкви память Н. О. отмечается и 23 дек., и 20 июня, а также в день памяти Седмочисленников — 27 июля, в Бератской митрополии Албанской Православной Церкви — 26 нояб., в РПЦ — в день Седмочисленников — 27 июля.

Ист.: *Лавров П. А.* Жития св. Наума и служба ему // ИОРЯС. 1908. Т. 12. Кн. 4. С. 1–51; *Tapp E.* Die Viten des Hl. Naum von Ochrid // Bsl. 1974. Vol. 35. N 2. P. 161–185.

Лит.: *Мирковић Л.* Свети Наум Охридски // Гласник Српске Православне Патријаршије. Београд. 1924. С. 17–21; *Јовев И.* Старите печати на манастира св. Наум в Македонија // Сб. в памет на проф. П. Ников. София. 1940. С. 91–108. (ИБИД; 16(18)); *Киселков В. С.* Проуки и очерти по старобълг. лит-ра. София. 1956. С. 51–56; *Јовановић М.* Икона св. Наума

из Народного Музеја у Београду // Рад војвођанских музеја. Нови Сад, 1959. Књ. 8. С. 240–242; *Георгиев Е.* Разцветът на бълг. лит-ра в IX–X в. София, 1962. С. 155–160; *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца: Ист.-етногр. расправа. Смедерево, 1965. С. 17–20; *Кожухаров С.* Хилядолетното българско слово: Новооткрити произведения от Наум Преславско-Охридски и Константин Преславски // АБВ: Еженед. София, 1979. № 21. С. 1–2; *он же.* Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски // Литературна история. София, 1984. № 12. С. 3–19; *он же.* Мефодий и Наум Охридский и формирование слав. гимнографической традиции // Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neurid, 1988. С. 425–428, 430; *он же.* Наум Охридски // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 795–798; *он же.* Химнописецът Наум Охридски // *Он же.* Проблеми на старобългарската поезия. София, 2004. Т. 1. С. 33–44; *Стојчевска-Антиќ В.* Климент и Наум Охридски в народната традиција. Скопје, 1982; *она же.* Свети Наум Охридски. Скопје, 1997; *Иванова К.* Жития на св. Климент Охридски // КМЕ. 1985. Т. 1. С. 698–704; *Стајчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988. С. 147–149; *Ристески С.* Легенди и преданија за св. Наум. Скопје, 1990; *Гергова Е.* Агиографските произведения за Наум: Литературни източници и текстови взаимоотношения // КМС. 1991. Кн. 8. С. 165–177; *Бакалова Е.* Една неизвестна житийна икона на св. Наум от Софийския Археологически музей // Проблеми на изкуството. София, 1993. № 4. С. 12–20; *она же.* Седмочислениците в изобразителното изкуство // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 580–585; *Николова С.* За един непознат препис от Службата на св. Наум Охридски // Хиляда осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 31–57; *она же.* Охрид като център на богослужебната прослава на св. Наум Охридски // Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура. Скопје, 1995. С. 261–271; *она же.* Установяване на датите за честване на св. Наум Охридски и архиеп. Иоасаф // Palaeobulgarica. София, 2001. Год. 25. № 3. С. 5–30; Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993; *Попов Г.* Следи от разпространението на Наумовия канон за св. ап. Андрей // Старобългарска лит-ра. София, 1994. Кн. 28/29. С. 10–22; *он же.* Канонът за св. ап. Андрей от Наум Охридски в Хлудовия празник миней № 166 // Пътти достойт: Сб. в памет на С. Кожухаров. София, 2003. С. 15–24; *Грозданов Ц.* Свети Наум Охридски. Скопје, 1995; Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура: Прилози от Науч. собор одржан на 13–15 септ. 1993. Скопје, 1995; *Миљковиќ-Пепек П.* Големият крст од Охридската црква Мали св. Врачи: Првобитно во обновелата Наумова манастирска црква // Тематски зб. на трудови: Икони, икопопис, иконостас, иконографија. Скопје, 1996. С. 151–162; *Целаковски Н.* Свети Наум Охридски чудотворец. Прилеп, 1997; *Matejko L.* K poézii Zlatého veka // Slovensko-bulharské jazykové a literárne vzťahy. Bratislava, 1998. С. 25–31; *Кръстев А.* Още веднъж за житията, службите, образите и творчеството на св. Наум Охридски // Преславска книжовна школа. София, 2000. Т. 5. С. 321–326; *Флоря Б. П., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-

мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000 (по указ.); *Иоацева М.* Служби за св. Наум Охридски // КМЕ. 2003. Кн. 3. С. 676–680; *Чешмеджиев Д.* Бележки върху култа на св. Седмочисленици в средновеков. България // Пътти достойт. София, 2003. С. 425–444; Свети Наум Охридски: Живот и дело: Сб. на трудови од Меѓународ. науч. собор. Скопје, 2006; *Турилов А. А.* К уточнению объема и состава древнейшего слав. оригинального гимнографического корпуса в древнерус. рукописной традиции (на материале минейных служб) // Старобългарска лит-ра. София, 2006. Кн. 35/36. С. 29–31; То же // *Он же.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковоедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М., 2010. С. 72–74, 83–84; *Škovič A.* Svätí slovanskí sedmopočetníci. Bratislava, 2010; 1100 години од упокојувањето на св. Наум Охридски: Сб. на трудови од Меѓународ. науч. симпозиум. Охрид, 2011; Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиција: Сб. на трудови од Меѓународ. науч. Собор. Скопје, 2011; Преславска книжовна школа. Шумен, 2012. Т. 12: Мат-ли от Меѓународ. симпозиум «Св. Наум — дело, съратници и последователи». Nagy M. Ohridi Szent Naum magyarországi kultusza: Mint az etnikai identitás megőrzésének megnyilatkozása. Bdpst, 2013.

**Д. И. Польшвинский, Д. Чешмеджиев, К. Иванова**

**НАУМА ОХРИДСКОГО МОНАСТЫРЬ** [македон. Манастир Свети Наум], мужской, во имя равноап. *Наума Охридского* Дебарско-Кичевской епархии не признанной правосл. миром Македонской Православной Церкви. Находится на юж. берегу Охридского оз., близ источников р. Чёрный Дрим (Дрин), в 30 км от г. Охрида (Республика Македония), рядом с границей с Албанией.

**История.** Древнее краткое Житие равноап. Наума Охридского сообщает, что он «создал монастырь у истока Белого озера, церковь святых Архангелов, и был учителем 7 лет, а когда освободился от учительства и ушел в монастырь, пожил 10 лет» (*Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000. С. 286). Поэтому, отсчитывая от 910-го — года смерти Наума, основание обители на Охридском оз. датируют 900 г., иногда 90-ми гг. IX в. Второе слав. Житие св. Наума дополняет, что храм был поставлен «богатством и повелением благочестивого царя болгарского Михаила Бориса и сына его Симеона царя, тогда в текущем году 6413» (т. е. 905; см.: Там же. С. 289). Возможное участие в осно-





ние большицы. По преданию, эта больница действовала на протяжении нескольких веков. Счи-

*Кафоликон  
мон-ря Наума Охридского.  
XVI–XVII вв.*

тается, что св. Наум часто помогает душевно-больным и слабоумным: у болгар сохранилась поговорка «Или ум, или свя-

той Наум». Помолиться перед мощами святого приходили не только православные, но и местные мусульмане, турки и албанцы, к-рые называли обитель «Сары Салтыкбаба» (святилище светлородного отца).

В нач. XVIII в. мон-рь владел большими виноградниками, лугами и неск. мельницами и имел ок. 1000 кошельков (кесий) дохода ежегодно. Наибольшие доходы он получал в дни празднований памяти святого, 20 июня и 23 дек., когда рядом с ним проходили многодневные ярмарки (папайри). Однако во 2-й пол. XVIII в., после османского разорения Мосхополя и его окрестностей (1769), Н. О. м. лишился финансовой поддержки их жителей. В тот период важную роль стали играть денежные вклады валахских воевод: напр., с 1781 г. Александр Ипсиланти выделял по 70 талеров ежегодно, в 1782 г. денежный вклад сделал Никола Караджа, в 1784 и 1792 гг. — Михай Водэ Суцул, в 1792 г. — Константин Мируза, в 1805 г. — Константин Ипсиланти, в 1819 г. — Александр Николай Суцул. В 1845 г. обители принадлежали расположенные рядом села Любаништа, Стене (близ оз. Преспа) и, возможно, Пояни (ныне в Албании), а также ок. 8 тыс. овец. В 1881 г. вместо с. Паджани, приносившего доход 25 тыс. грошей, мон-рь получил с. Трпейца. В 1890 г. Н. О. м. принадлежали 3 села, луга и лесные угодья, неск. домов в окрестных селах и городах.

В XIX в. монастырский комплекс несколько раз перестраивался, в т. ч. после пожаров (1802, 1845, 1870). В 1799–1800 гг. храм частично перестроен, а в 1801–1806 гг. — расписан. В 1846 г. игум. Серафим, желая поставить вместо монастырской церкви большой храм, получил султанский фирман с разрешением на строительство и успел собрать необходимый материал. Но впол. передумал,

а собранный материал использовали для возведения храма в Охриде. Его преемник — тезка Серафим, пришедший с Синая, построил игуменские покои, трапезную, кафеану (небольшой трактир) и архондарик для приема гостей. Существовала традиция, когда жители разных населенных пунктов строили в мон-ре галереи и покои для размещения во время праздников: так появились галереи (чардаци) и копаки жителей городов Корчи (1810), Охрида (1813 и 1819) Мосхополя (1815), Ресена и Янковаца, Струги и Белицы (1835), Крупсва (1856–1857). В 1818 г. построено здание кухни и выкопан колодец, в 1828 г. сооружен каменный мост через р. Чёрный Дрим, в 1881 г. построено здание уч-ща.

Об этническом составе и о численности братии мон-ря сведений не сохранилось: вероятно, настоятелями чаще становились греки, а большинство монахов составляли славяне. По указу настоятеля-грека Дионисия (Анадолаца; † 1835) были сожжены все слав. рукописные книги из монастырской б-ки (*Киев К. Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. София, 1979. С. 142*), несмотря на то что при обители действовало уч-ще: в сер. XIX в. в нем учились по 20–30 чел. В нач. XVIII в. в Н. О. м. проживали ок. 60 монахов, а в XIX в. — обычно лишь пасельник, службы в храме иногда совершали священники из окрестных сел. С 1869 г., после перехода обители под управление Охридской болгарской общины, настоятели и члены совета по управлению мон-рем назначались руководством общины и часто были из числа мирян (*Спротранов Е. По възражданъето в град Охрид // СбНУНК. 1896. Кн. 3. С. 673–674*); в 1870–1871 гг. одним из членов совета был известный македон. писатель Г. Пырличев. От периода болг. церковной общины сохранилась поздняя из 6 известных монастырских печатей (самая древняя датируется периодом со 2-й пол. XVI в. до 1767, также известны 2 печати 1774 г. и 2 — 1-й пол. XIX в., см.: *Гошев И. Старите печати на манастира «Св. Наум» в Македония // Сб. в памет на П. Ников. София, 1940. С. 91–108*). В 1873 г. обитель вернулась под управление греч. церковной общины в Охриде.

Во время 1-й и 2-й Балканских и первой мировой войн Н. О. м. был стратегической целью разных гос-в

вании обители болг. царя *Бориса* (в крещении Михаил) позволяет предположить, что храм был посвящен его св. покровителю. Св. Наум скончался в обители и был похоронен в храме, в правой, юж. его части (притворе).

Хотя св. Наум являлся одним из наиболее известных святых в Македонии (см. *Македония*, историческая область), а основанный им мон-рь стал центром его почитания, источники молчат о жизни обители до XVII в. Неизвестно, когда и по каким причинам древний храм обители был разрушен или разобран, а на его месте, согласно археологическим исследованиям, не позже XVII в. возведен новый. Впервые после перерыва, уже с посвящением основателю, обитель упоминается в 1634 г., когда вместе с архиеп. Охридским Авраамием в Москву прибыл с просьбой о милостыне ее пасельник архим. Анфим (*Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 159*).

Основным источником сведений о жизни Н. О. м. в XVII — 1-й пол. XIX в. является летопись, составленная в 1855 г. по заказу настоятеля мон-ря на греч. языке уроженцем Охрида Димитрием Петру-Масиным (в 1877–1887 он же был секретарем обители) и основанная на сведениях из найденных в б-ке мон-ря письменных источников и народных преданий (Кодика от манастира Св. Наум од Димитрија од 1855 г. // *Наум Охридски. 1985. С. 25–54*). В ней сообщается, что в 1662 г. настоятелем Н. О. м. назначен архим. Гавриил (иногда в лит-ре упом. как Григорий) из монастыря ап. Иоанна Предтечи в г. Мосхополь (ныне г. Воскопоя, Албания). В обители он нашел лишь кухню и печи и поэтому провел ремонт нартекса, капеллы, келий и амбаров, расположенных у озера, в 1662 г. построил зда-



и неск. раз оказывался на линии фронта. С авг. 1913 до нояб. 1915 г. участок, на к-ром он расположен, находился под управлением Сербского королевства. После краткого завоевания болгарами мон-рь отошел Албании, что было подтверждено на Конференции послов в Лондоне в дек. 1922 г. Но Королевство сербов, хорватов и словенцев добилося пересмотра границ и обмена этого участка на с. Пископия (ныне Пепкопия, Албания) согласно решению Конференции послов от 6 авг. 1925 г. (Милошевић М. Успостављање међудржавне границе између Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Албаније после Првог светског рата, 1919–1926 // Становиштво словенског поријекла у Албанији: 36. радова са међународног научног скупа одржаног на Цетињу 21, 22. и 23. јуна 1990. г. Титоград, 1990. С. 817–857; Pearson O. Albania in the 12<sup>th</sup> Cent.: A History. L., 2004. Vol. 1: Albania and King Zog. Independence, Republic and Monarchy, 1908–1939. P. 248). Сразу после передачи Сербскому королевству в память 1010-летия со дня гибели блгв. кн. Иоанна Владимира в мон-ре прямо над озером была возведена величественная колокольная, соединившая в своей архитектуре средневековые и фольклорные элементы (архит. М. Корунович), с ц. во имя этого святого. В 20–30-х гг. XX в. в обитель часто приезжал архиеп. Охридский Николай (Велимирович), который составил «Патерик монастыря св. Наума» (Николај (Велимировић), *еп.* Патерик манастира Св. Наума. Скопје, 1925). В это время в обители продолжала действовать больница. До начала второй мировой войны в мон-ре каждый день выпекали хлеб. Согласно преданиям, возле монастырских ворот сидел работник, раздававший всем проходящим хлеб. Считалось, что этот хлеб следовало раздать по кусочку всем встретившимся на пути и своим домашним. Также, согласно преданиям, в случае нападения разбойников в Албании было достаточно показать кусок хлеба с монастырским знаком, чтобы получить свободу. Когда игумен направлял монахов для сбора милостыни, то снабжал их хлебами для раздачи бедным.

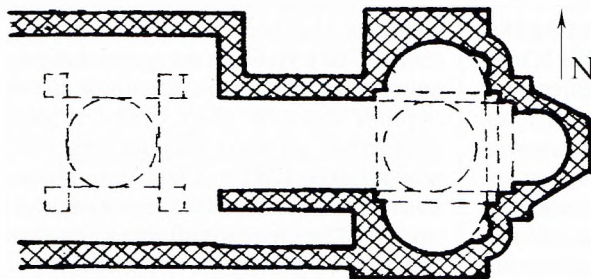
В 1941 г. настоятель Н. О. м., приехавший из России после революции игум. Вениамин, был найден убитым в 2–3 км от обители (Славчева С. Териториалниот спор между

България и Италия във Вардарска Македонија през втората световна война // ГСУ, ИФ. 2006. Т. 98/99. С. 129–133). После окончания войны и прихода в Югославию коммунистов монастырская жизнь в обители прекратилась. После проведения аграрной реформы (1946) у мон-ря осталось только ок. 4 га земли (в 1937 – 3 тыс. га). В дни памяти св. Наума к его мощам продолжали приходить паломники. 14 июня 1945 г. МВД Республики Македонии разрешило «открыть границы для всех желающих прийти в монастырь на праздник». В 1945–1947 гг. в дни памяти св. Наума обитель посещало максимальное число паломников, но в последующие годы посещение обители было затруднено из-за объявления этой зоны пограничной. В 1947 г. конфисковали имущество обители. В монастырских конаках размещалась гостиница. В 1950 г. монастырский комплекс был взят под охрану гос-ва как культурно-исторический памятник и передан в управление Орг-ции по защите памятников культуры. В 1954–1955 гг. была ра-

женная в центре Н. О. м. церковь относится к IX в. Но во время археологических исследований 1950–1955 и 1955–1956 гг. Д. Коцо доказал, что она была возведена в XVI–XVII вв. на частично сохранившемся фундаменте древней церкви (Коцо. 1958). Согласно составленной реконструкции, древняя церковь имела 3 полукруглые конхи, с внешней стороны центральная была 3-гранной, а боковые – прямоугольными. С внешней стороны вост. стены шла аркада, как у ц. вмч. Пантелеимона на Плаошнике (см. в ст. Охрид). С зап. стороны к наосу примыкал прямоугольный нартекс, соединенный узким проходом с юж. конхой. В юго-вост. части нартекса находилась часовня с гробницей св. Наума в аркосолии (в ней также были обнаружены захоронения 2 взрослых и ребенка).

Новый храм был возведен на фундаменте и уровне пола древней церкви, но получил иную планировку. На 1-м этапе был возведен 3-нефный, базиликального типа храм, центральный неф к-рого, подобно ц. вмч. Пантелеимона в Охриде, по всей длине

покрывал свод. Над гробницей св. Наума построена новая: сначала она име-



План  
первой ц. Наума Охридского.  
Чертеж М. Илоска

ла вид открытой галереи, позволяющей людям свободно подойти к надгроб-

зобрана колокольная с ц. Иоанна Владимира по офиц. причине в связи с несоответствием ее архитектуры стилистике ансамбля, но наиболее вероятно – с целью уничтожить памятник, построенный королем Югославии.

В 1985 г. власти разрешили представителям Македонской Православной Церкви совершать богослужения в монастырском храме в дни памяти св. Наума, доходы от продажи свечей делились между Церковью и Орг-цией по защите памятников культуры. 20 марта 1991 г. комплекс Н. О. м. передан Македонской Православной Церкви, вскоре в нем поселился иером. Нектарий (Найдоски; ныне архимандрит). В 2003–2005 гг. проведена полная реставрация комплекса. В обители проводятся научные конференции.

**Архитектура и живопись.** До 2-й пол. XX в. считалось, что располо-

ной плите (Грозданов Ц. Живописот на гробниот параклис на Св. Наум Охридски // Наум Охридски. 1985. С. 85–89), но в 1799–1800 гг. арки были заложены и она превратилась в небольшую часовню с входом из нартекса храма. На 2-м этапе, в 1711 г., на месте свода были поставлены купола над наосом, нартексом и часовней-гробницей, для их поддержки внутри установлены соединенные арками квадратные мраморные столбы (возможно, происходящие из древней церкви, т. к. на них были обнаружены вырезанные кириллические и глаголические надписи, см.: Мареш Ф. В. Стари словенски натписи (графити) во црквата на манастирот Св. Наум на Охридското Езеро // Он же. Компаративна фонологија и морфологија на македонскиот јазик. Скопје, 2008. С. 233–238; Михеев С. М. Два кратких глаголических граффити в монастыре св. Нау-





по заказу игум. Стефана во время правления митр. Преспанского Каллини-

*Успение  
равноап. Наума Охридского.  
Роспись часовни кафеолика  
мон-ря Наума Охридского.  
1800 г.*

ка при помощи хаджикир Якова и епископа митр. Йована Гаврило-

ва. Программа росписи является традиционной для храмов Св. Горы и Охрида того периода. Значительное место в ней занимают сцены великих праздников и Страстей Господних. Также представлены изображения отдельных святых, в т. ч. нмч. *Никодима Албанского* († 1709). В алтарном пространстве представлены святители, «Причащение апостолов» и Богородица с Христом. Заказчик росписи иером. Стефан изображен в ктиторской композиции на юж. стене — его портрет считается одним из лучших в Македонии кон. XVIII — нач. XIX в. Выделяя ряд отличий в росписи часовни, основного храма и нартекса, исследователи полагают, что в работе участвовал и 2-й мастер, возможно помощник Трпо. В нартексе, на сев. стене, находится композиция св. Седмочисленников (равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников), образы болг. царя Михаила и неск. святых.

Изящный, резной, 5-ярусный, отражающий афонское влияние иконостас т. н. высокого типа, увенчанный распятием, был выполнен иером. Константином в 1711 г., при игум. Гаврииле и насельниках Иерофее и Феодосии. Сам иером. Константин написал, вероятно, праздничные иконы 1-го и 2-го ряда, украшенные барочной орнаментикой. Он же в 1711 г. написал 13 т. н. целовальных праздничных икон (похищены в 1985, вместо них поставлены новые иконы работы Д. Ристески). Согласно надписи, полиелей был выполнен в 1830 г. по заказу игум. Дионисия: он украшен орнаментальными коваными элементами и образами св. апостолов.

В сев. стороне монастырского комплекса устроена смотровая площадка с видом на озеро (в 1925–1954/55 здесь находилась колокольня). С др. сторон храм окружают конаки, гостиница, трапезная и игуменский корпус

с 2-ярусной башней (все постройки XIX в.).

Близ Н. О. м. находятся 2 церкви XIV в. — Богородицы Пештанской и Богородицы Захумской — и неск. источников, вода к-рых считается целебной: св. Петки, святых Афанасия и Язма (последний, согласно легенде, благословил основатель обители).

Лит.: *Златарски В. Н.* Към историята на манастира Св. Наум в Македония // Македонски преглед. Скопје, 1924. Год. 1. Кн. 2. С. 1–14; *Милетиц Л.* Към фреските на манастира «Св. Наум» // Там же. 1925. Год. 1. Кн. 3. С. 29–38; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1932. Т. 2. С. 426–430; *он же.* Манастирът «Св. Наум» при Охридското езеро: Произход, развитие и културно значение. София, 1972; *Коцо Д.* Проучувања на археолошки испитувана на црквата на манастирот Св. Наум // Сборник на Археолошкиот музеј, 1957–1958. Скопје, 1958. С. 56–80; *Къчов В.* Пътуване по долините на Струма, Места и Брегалница: Битоляско. Преспа и Охридско. София, 1970. Т. 1. С. 475–478; *Николовски А.* Манастир Св. Наум. Охрид, 1975; *Целакоски Н.* Преданија и старите печати на манастирот Св. наум // Лихнид: Годишен зб. на народниот музеј во Охрид. Охрид, 1983. С. 13–25; *он же.* Манастирот Св. Наум Охридски: 1100 години, летопис. Охрид, 2005; *он же.* Летописот на манастирот Св. Наум: Нови прилози. Охрид, 2015; *Балевски М.* Балканските политички прилики и дипломатските битки за манастирот Св. Наум. Скопје, 1984; *Наум Охридски:* 36. радова. Охрид, 1985; *Грозданов Ц.* Св. Наум Охридски. Скопје, 1995, 2015; *Поповска С.* Ами Буе и Јозеф Милер за манастирот Св. Наум Охридски // Гласник на Институт за национална историја. Скопје, 1995. Год. 39. Бр. 1/2. С. 143–150; *Пауновска Б.* 1100 години на охридскиот манастир Св. Наум Чудотворец // Св. Наум Охридски: Живот и дело: 36. на трудови од Меѓунар. науч. собир. Скопје, 2006. С. 31–33; *Корнаков Д.* Македонски манастири. Скопје, 2009. С. 13–21; 1100 години од упокојувањето на св. Наум Охридски: 36. на трудови од Меѓунар. науч. симпозиум. Охрид, 2011; *Ангеловска-Панова М.* Македонски цркви и манастири. Скопје, 2015. С. 258–267; *Кузман П.* Археолошки сведоштва за дејноста на св. Климент Охридски во Охридскиот регион // Slověne. Moscow, 2016. Vol. 5. N 2. P. 136–178.

**С. Юрич, М. Ангеловска-Панова**

**НАУМОВ** Аполлос Иванович (4.12.1719 — 2.05.1792, С.-Петербург), обер-прокурор *Святейшего Правительствующего Синода* (с 28 июня 1786), гос. деятель. С 1732 (?) г. находился на приказных должностях в канцелярии Троице-Сергиева монастыря (с 1744 лавра). Секретарь Переславской (с 1754) и Крутицкой (не ранее 1760–1764) духовных консисторий. С 1764 г. служил секретарем Московской синодальной канцелярии, в 1772 г. в чине надворного советника перешел на ту же должность в Синод, где с 1774 г. был обер-секретарем.





В июле 1777 г. Н. получил предписание от обер-прокурора С. В. Акчурина о наведении порядка в делопроизводстве Московской синодальной канцелярии и духовных консисторий. По прошению от 11 февр. 1785 г. Н. был пожалован дипломом в подтверждение потомственного дворянского «Всероссийской империи достоинства» (23 дек. 1786). Утвержден в дворянстве (Калужской губ.) 13 марта 1788 г. определением Дворянского депутатского собрания.

Назначение Н. обер-прокурором Синода было единственным в XVIII в. примером определения на данную должность синодального чиновника. Вероятно, в это время имп. Екатерина II Алексеевна перестала опасаться синодальной и вообще церковной оппозиции. Н. удалось, не проявляя особых инициатив, сохранить доброжелательные отношения как с синодалами, так и со светской властью, иногда устранившись от серьезных церковных дел. При этом Н. принимал некоторые меры, касавшиеся упорядочения церковного управления. Наиболее известным в его бытность обер-прокурором оказалось дело, связанное с доносом вятского кафедрального прот. Евсигния Тукмачёва на еп. Вятского и Великопермского Лаврентия (Барановича). 2 янв. 1786 г. Тукмачёв направил Н. прошение, в котором писал, что он недоволен своей карьерой и считает, что его способности были бы оценены лучше в гражданском ведомстве. Он просил о снятии сана и пожаловании соответствующего гражданского чина. В ответ Синод поручил еп. Лаврентию проверить состояние психического здоровья Тукмачёва. 26 февр. 1787 г. архиерей сообщил, что никакого помешательства у протоиерея, пользующегося значительными привилегиями, не заметил. В ответ Тукмачёв обвинил еп. Лаврентия в утаивании казенных сумм — средств на строительство и восстановление после пожара архиерейского дома и соборных денег, предназначенных для семинарии. 4 окт. 1788 г. Н. направил генерал-прокурору кн. А. А. Вяземскому представление с запросом о необходимости возвращения всех средств в казенную палату. Решение Вяземского было направлено скорее в пользу Вятских архиереев — еп. Лаврентия и его предшественника архиеп. Варфоломея (Любарского):

хищения с их стороны не усматривалось. Н. довел эти сведения до Синода и предложил сделать финансовую отчетность более строгой. Еще в 1782 г. императрица отвергла ходатайство архиереев С.-Петербургского Гавриила (Петрова) и Московского Платона (Левшина) об упразднении отчетности по ремонтным работам и покупке церковной утвари, но этот указ не был доведен до епископата. Поэтому 26 марта 1789 г. по предложению обер-прокурора и на основе именного указа имп. Петра I (от 10 мая 1723) Синод предписал епархиальным архиереям незамедлительно присылать копии с получаемых ими именных указов и ежемесячно уведомлять об исполнении предписаний. Стремлением улучшить делопроизводство можно объяснить и более раннее предложение Н. (1786) о том, чтобы служащие консисторий собственноручно заполняли данные в годовых ведомостях.

При Н. в Синод поступало значительное число жалоб из епархий, отношение к которым было формально-снисходительным (от прокурора Московской синодальной канцелярии П. В. Гурьева на назначение в качестве еще одного распорядителя празднования Успения Пресв. Богородицы в Московском Кремле прот. Александра Левшина (1786); от священника Владимирской епархии Симеона Иванова (1787); от протоиерея г. Трубчевска Василия Иванова (1789); от протоиерея г. Карачева Василия Александрова (1789); от прот. Иакова Иванова, служившего во владимирском Княгининском в честь Успения Пресвятой Богородицы женском монастыре (1790)). Интересам жалобщиков и правосудия содействовало постановление Синода, принятое 3 авг. 1789 г. по предложению Н. Предписывалось, чтобы присылаемые из епархий «экстракты» по духовным делам, решение по которым могло привести к лишению сана, обязательно имели подписи обвиняемых и могли содержать их возражения с ответами из консистории.

21 янв. 1788 г. после 18-летнего перерыва Синод предложил своего кандидата на вакансию архимандрита; из 3 кандидатов императрица выбрала настоятеля Борисоглебского на Устье монастыря архим. Ириней (Клементьевского). Также Н. поручил Синоду назначить себе заместителя на время летнего отпуска в июне 1790 г. В целом Синод при

Н. обладал значительной самостоятельностью. Однако о неустойчивости взаимоотношений церковной и гос. власти при Н. свидетельствуют многократные именные указы, адресованные епархиальным архиереям помимо Синода. В 1788 г. императрица напрямую распорядилась возратить сан священника Димитрию Зимовскому (Харьковская епархия), к-рого он был лишен за «неправильное венчание» кн. Д. К. Кантемира и Е. А. Хруцовой. Митр. Гавриил (Петров) и «действительные члены» Синода в свою очередь могли обращаться к императрице до докладами и представлениями. Незадолго до своего ухода с поста Н. инициировал сбор ведомостей, содержащих количество лиц из церковного клира, взятых на военную службу.

26 июля 1791 г. Н. был по прошению уволен в отставку «за старостью и болезнями». «В уважение долговременной его безпорочной службы» императрица повелела сохранить ему до смерти обер-прокурорское жалованье и оплатить долги (Иванов. 2004. С. 171).

Н. был награжден орденом св. Владимира 4-й степени. Погребен на Смоленском кладбище, могила утрачена. Имел сыновей Александра и Павла (1764–1839), чиновника 3-го класса, служившего при Адмиралтействе.

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 1. 1786 г. Д. 1097. Ист.: Иванов И. А. Взаимоотношения Церкви и государства во 2-й пол. XVIII в. М., 2010. С. 99–105.

Лит.: Благовидов Ф. В. Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст. Каз., 1899. С. 263–272; Титлинов Б. В. Гавриил Петров, митр. Новгородский и С.-Петербургский: (1730–1801). Пг., 1916; Вопреки всему Просвещения: Высокопресв. Гавриил (Петров), митр. Новгородский и С.-Петербургский: Жизнь, творчество, личность / Сост.: П. В. Калитин. М., 2000. С. 77–88; Иванов И. А. Деятельность обер-прокуроров Св. Синода в эпоху Екатерины II // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2004. № 3. С. 160–176; он же. Государственно-церк. отношения в политике «просвещенного абсолютизма» Екатерины II // История гос-ва и права. М., 2008. № 4. С. 20–23; он же. Взаимоотношения Церкви и гос-ва во 2-й пол. XVIII в. М., 2010; Вяткин В. В. Синодальные обер-прокуроры при Екатерине II // Вестн. Челябинского гос. ун-та. Сер.: История. 2011. Вып. 43. № 1(216). С. 107–113.

Прот. Александр Берташ

НАУПАРЕ [Наупара], жен. монастырь в честь Рождества Пресв. Богородицы Крушевацкой епархии Сербской Православной Церкви. Находится в 13 км от г. Крушеваца,





в одноименном селе на берегу р. Расина, на склоне горного массива Ястребац. О происхождении названия Наупаре существует неск. легенд. Возможно, оно происходит от выражения «новые деньги» (серб. «нови пари»), к-рые чеканили в существовавшем некогда поблизости пос. Саса. Другая легенда повествует о том, что, готовясь к битве с османами, серб. кн. *Лазарь* († 1389) велел законать все богатства под местной ц. мц. Параскевы (Петки), чтобы после боя (Косовский бой, 1389), когда «на уме будут только деньги» (серб. «на уме буду паре»), раздать их воинам. Согласно 3-й легенде, кн. Лазарь брал камень из этих мест для строительства мон-ря Лазарица (храм св. Стефана) в своем г. Крушеваце и направил сына Стефана (см. *Стефан Лазаревич*; † 1427) познакомиться с мастерами. Стефану так понравилось место, что часть камней он оставил для возведения своего мон-ря. Узнав об этом, отец спросил его, что он задумал (серб. «на ум пало»), в посл. этот оборот дал название селу и обители. Разозлившись, князь проклял это место, в котором якобы медведи рождаются, а сын называл Лазарицу местом, где спариваются тур. кони. Когда Лазарь освящал Лазарицу, сын позвал его в Н.; ослепленная светом от храма лошадь под князем оступилась — с этим связывают название местечка Устун близ с. Горни-Степош.

Впервые «двор в Наупаре с церковью» письменно упоминается в Повеле от 2 марта 1382 г., в которой кн. Лазарь вместе с патриархом Спиридоном утвердил список владений новооснованного монастыря Дренча (*Поваковић С. Законски споменици српских држава средњег века*. Београд, 1912. С. 761–764). Поэтому возведение храма в Н. датируют периодом с 1377 (год строительства Лазарицы) по 1382 г. В силу того, что ктиторами Дренчи были хиландарский мон. Дорофей и его сын иером. Даниил, буд. Сербский патриарх *Даниил III* Баньский (1390/91 — не позже 1400), возникла гипотеза, предполагавшая, что Н. тоже была основана ими и поначалу являлась родовым аристократическим городищем с приходским храмом.

Благодаря дарениям деспота Стефана обитель процветала, но после османского завоевания Сербии, в



Кафоликон мон-ря Наупаре.  
1377–1382, 1835 гг.

1454 г., была разрушена и оставалась в запустении до нач. XIX в. После освобождения от власти османов Крушеваца во время 1-го серб. восстания (1804–1813) храм и территорию Н. расчистили. Свящ. Богдан Милетич получил разрешение у тур. властей открыть в Н. храм для причащения верующих. Возможно, здесь причащались воины сербского вождя Карагеоргия (см. в ст. *Карагеоргиевичи*).

Современный облик церковь Н. получила в 1835 г., когда по поручению кн. Милоша Обреновича (см. в ст. *Обреновичи*), во время правления митр. Белградского *Петра (Йовановича)*, при игум. Савве (Петровиче) и иером. Пахомии, на средства братьев Стояна и Алексы Симичей (согласно надписи над входом в церковь) она была восстановлена. Обновление церкви завершилось в день прор. Илии в 1836 г., когда в нее вложили антиминс. В штат Н. были назначены 2 священника и диакон. Впоследствии число священнослужителей возросло. В 1847 г. Н. получила право пользоваться окрестными лесными угодьями совместно с жителями села. В 1848 г. в Н. был устроен муж. мон-рь. Первым настоятелем стал Симеон (Теодорович), происходивший из г. Сараево, к-рый занялся строительством жилых корпусов (конаков) и формированием братии. К 1852 г. он построил жилые и хозяйственные корпуса, купил для обители луга и нивы, посадил виноградник и фруктовый сад, а также построил школу и стал в ней 1-м преподавателем (в этом здании школа паходится до сих пор). В посл. игум. Симеон был переведен в мон-рь

*Раваница*. В XIX в. мон-рь владел многочисленными лесными угодьями, лугами и нивами, имел мельницы и трактир. Он не пострадал во время сербско-тур. войны, хотя военные действия проходили на его землях, а в конаках располагался серб. штаб. Большие владения стали причиной неск. имущественных конфликтов и вызвали смену игуменов, особенно в нач. XX в.

Во время первой мировой войны, в 1915 г., болгары ограбили обитель и взяли в плен ее настоятеля о. Рафаила. После войны активная вырубка и частые пожары практически уничтожили монастырские леса.

Свое положение обитель восстановила в 1929 г., при игум. Порфирии (Ильичком), приехавшем из России после революции. Помимо духовного руководства братией он занимался восстановлением здания и начал возведение цовых, привел в порядок лес, основал пасеку, питомники и открыл производство растительных масел.

Во время второй мировой войны обитель была вновь ограблена и подожжена, а игумен убит. После войны коммунистические власти отняли у обители ок. 2 тыс. га земли. В 1949 г. храм в Н. вошел в список национального богатства, а в 1979 г. был признан архитектурным памятником. В 1950 г. мон-рь был преобразован в женский; в нем поселилось неск. сестер из мон-ря Дивляне. В 1956 г. проведена консервация памятника, а в нач. 90-х гг. XX в. — археологические исследования и реставрация. В 1988–1991 гг. возведены новые конаки. В 2011 г. гос-во передало мон-рю 1479 га лесных угодий. В настоящее время в монастырский приход входят 3 села: Наупаре, Горни-Степош и Буковица. В обители проживает неск. сестер, иногда в ней проводятся научные конференции. Особенно сестры почитают основателя св. деспота Стефана.

Храм в Н. является ярким памятником моравской архитектурной школы. Этот однефный триконх на высоком цоколе с куполом и богато декорированными фасадами возведен из квадратных тесаных камней и напоминает ц. архидиак. Стефана в Крушеваце (т. н. Лазарицу). Алтарная часть сделана в виде многогранной апсиды, а диаконник и жертвенник устроены в толще стены. Доминирующая центральная

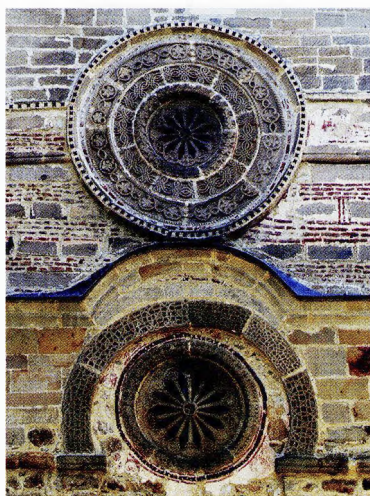


подкупольная часть флажирована 2 полностью открывающимися и поднятыми вровень с рукавами креста боковыми конхами. Стройный барабан прорезан множеством окон. Западная 2-этажная припрата (притвор) отделена от храма стеной. Вероятно, при обновлении храма была изменена форма купола над центральной частью храма, снижена высота здания, а над нартексом возведены глухой купол и 4-угольная башня с небольшим помещением внутри.

Композиция фасадов Н. напоминает мон-рь *Грачаница* ступенчато возвышающимися полукружиями над каждой стеной. На вост. фасаде с очень узким центральным пряслом ступенями поднимается к своду конха, затем закомара, усиленная аркой и большим кокошником на постаменте барабана. На фасадах храма сохранились фрагменты росписи, имитирующей полосатую каменную кладку, и орнамента цветочного типа: по всей видимости, эта роспись ранее покрывала всю площадь стен.

Особым украшением фасадов являются 12 розеток с различными переплетениями. Признанные самыми изящными в моравской школе 2 розетки находятся на зап. фасаде. Верхняя, т. н. большая, наупарская розетка, гигантский диаметр которой заполнен тонкой резьбой, состоит из нескольких богато орнаментированных колец, из центра расходятся 12 радиальных лучей с мотивами, заимствованными из западноевроп. традиции, в т. ч. с фигурами херувимов с 2 миниатюрными животными и двуглавого орла. Нижняя, меньшая, розетка находится над входом, сверху ее огибает полувенец, из ее центра исходят 13 лучей с медальонами на концах.

Первоначальная роспись храма, вероятно, к XIX в. уже была утрачена, т. к. в 1835 г. стены были покрашены. В 1860 г. Никола Стругаркович (Янкович) вырезал иконостас и написал неск. икон (престольную икону арх. Михаила, убивающего змея, архидиак. Стефана, Пресв. Богородицы, св. апостолов, прп. Симеона Мироточивого и свт. Саввы Сербского) и неск. фресок (святых Космы и Дамиана, Иоанна Крестителя и свт. Николая). В 1888 г. серб. исследователь М. Валтрович сообщил, что в Н. ничего из древних фресок не сохранилось (*Валтрович М.* Беленке с пута // *Старинар*. Београд, 1888. Год. 5. Бр. 3. С. 87–99).



Декор зап. фасада кафеолика  
мон-ря Наупаре

В 1992–1995 гг. группа реставраторов под рук. М. Станойловича и С. Поповича раскрыла многочисленные фрагменты фресок кон. XIV – нач. XV в. Несмотря на то что иконографическая программа просматривается только частично, очевидно, что изначально росписи покрывали все внутренние стены храма: в куполе были представлены Христос Пантократор, пророки и евангелисты; в подкупольном пространстве, на сводах и полукапотах боковых апсид, – великие праздники; в правой зоне юж. певницы – св. воины; в юго-вост. части припраты находилась ктиторская композиция, в лонете над входом в наос – поясное изображение Пресв. Богородицы с Христом (*Ристич М.* 1994).

Арх.: *Николић Т.* Описание монастыря Неупаре (у окр. Крушевачком, писано 1852) // *Архив САНУ*. Бр. 9115.

Лит.: *М. С. П.* Православни манастири епархије нишке // *Православни календар* за 1942 г. Нип, 1941. С. 93–121; *Каталић Н.* Учесће браће Стојана и Алексе Симића у културним прегнућима XIV в. // *Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе*. Београд, 1982. Књ. 14. С. 183–199; *она же*. Декоративна камена пластика Моравске школе. Београд, 1988. С. 93–105; *Станойловић М.* Црква Св. Богородице у Наупари: Испитивачки и сликарско-конзерваторски радови на унутрашњим зидовима и фасадама током 1992 // *Гласник Друштва конзерватора Србије*. Београд, 1993. Књ. 17. С. 101–104; *Тодоровић Д.* Манастир Наупара: Исит и реставраторски радови у 1992 г. // Там же. С. 98–100; *он же*. Манастир Наупара: Истраживачки и конзерваторско-реставраторски радови 1993 // Там же. 1994. Књ. 18. С. 94–96; *он же*. Манастир Наупара: Конзерваторско-реставраторски радови у 1994 // Там же. 1995. Књ. 19. С. 103–104; *Ристич В.* Новооткривене фреске у цркви Св. Богородице манастира Наупаре // *Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе*. 1994. Год. 26. С. 131–149; *он же*. Наупара и касновизантијско сликарство //

*ЗРВИ*. 1998. Књ. 37. С. 221–232; *Поповић С., Ђурчић С.* Наупара. Београд, 2000; *Стошић А.* Крушевац и околица. Крушевац, 2002; *Дулић О.* Претварање Наупара из мирске цркве у манастир // *Расински анал*. Крушевац, 2005. Бр. 3. С. 283; *Поповић Љ., Ђокић Н., Стевић М.* Прилог познавању историје манастира Наупаре до Првог светског рата // Там же. С. 29–41; *Малыцева С. В.* Архитектура Сербии 2-й пол. XIV – 1-й пол. XV в.: Моравская школа: Канд. дис. СПб., 2016. С. 87–89.

С. Јурич

**НАУРУ** | Республика Науру; науруанское *Ripublik Naoero*; англ. *Republic of Nauru*], гос-во в зап. приэкваториальной части Тихого океана, на одноименном острове; входит в историко-культурную обл. Микронезия. Расположено к югу от *Федеративных Штатов Микронезии* и к западу от *Кирибати*. Территория – 21 кв. км (меньше только Ватикан и Монако). Административно-территориальное деление – 14 округов. Официальной столицы нет, правительственные учреждения и парламент расположены в окр. Ярен. Официальные языки – науруанский (относится к австронезийской языковой семье) и английский. Н. – член Содружества (1968), Тихоокеанского сообщества (1983; до 1997 – Южнотихоокеанская комиссия), Форума тихоокеанских островов (1971; до 1999 – Южнотихоокеанский форум), ООН (1999), МВФ (2016). **География.** О-в Науру – коралловый остров, поднятый движениями земной коры на несколько десятков метров над уровнем океана. Остров опоясан узким барьерным рифом, отстоящим от берега на 150–300 м. Береговая низменность простирается кольцом шириной 100–300 м; в этой части острова расселены местные жители, сосредоточены адм. и производственные здания, расположен небольшой аэродром, находятся посадки кокосовых пальм и пандануса. Со стороны океана эту низменность окаймляет узкий пляж из белого кораллового песка, а от внутренней части острова ее отделяет вал из кораллового известняка, возвышающийся на 40–50 м над уровнем океана. За валом находится относительно ровное плато, занимающее ок. 85% поверхности острова. В юго-западной части плато расположено небольшое солончатое оз. Буада – реликт наиболее глубокой части древней лагуны. На плато под тонким слоем почвы находились залежи фосфоритов (в настоящее время практически исчерпаны).





Климат экваториальный. Средняя годовая температура  $+28^{\circ}\text{C}$ , с незначительными колебаниями по месяцам. Влажный период длится с нояб. по февр., когда дуют западные ветры. В остальную часть года преобладают юго-восточные пассаты, приносящие ясную и сухую погоду, которую сменяют внезапно палящие шквалы. Среднегодовое количество осадков — 2 тыс. мм. Реки и ручьи отсутствуют. Для питья используют дождевую воду (собирают в особые резервуары) и грунтовые воды; кроме того, действуют станции по опреснению морской воды и налажен импорт пресной воды из-за рубежа. **Население.** Численность населения — 11 288 чел. (офиц. оценка 2015 г.). Этнический состав: науруанцы (науру) — 58%, представители др. океанских народов (гл. обр. кирибати и тувалу) — 26, китайцы — 8, лица европ. происхождения — 8%. Кроме того, в стране проживают беженцы из Афганистана, Пакистана, Ирака, Ирана и Шри-Ланки. Естественный прирост населения — ок. 0,52% в год (2016); рождаемость — 29,6 на 1 тыс. чел., смертность — 8,3 на 1 тыс. чел. (2015); уровень фертильности — 2,8 ребенка на 1 женщину (2016); средняя ожидаемая продолжительность жизни — 60,2 года (мужчины — 57, женщины — 64,5; данные 2015 г.). В возрастной структуре: дети до 14 лет — 31,9%, люди в возрасте от 15 до 64 лет — 65,7, люди 65 лет и старше — 2,4% (2016).

**Государственное устройство.** Н. — унитарное гос-во, форма правления — смешанная республика. Действует Конституция, принятая 29 янв. 1968 г. Президент страны является одновременно главой гос-ва и главой правительства. Однопалатный парламент состоит из 19 членов, к-рых избирают каждые 3 года. Парламент назначает президента из числа своих членов, а президент формирует кабинет, состоящий из 5–6 членов. Кандидаты баллотируют-

ся гл. обр. в качестве независимых. Основные политические партии: Партия Науру — Демократическая партия, «Науру — Первое», Центральная партия. Блоки внутри правительства часто формируются на основе больших семейных связей, а не партийной принадлежности.

**Религия.** Подавляющее большинство жителей Н. (93,4%) являются христианами (перепись 2011 г.). Проживающие в стране китайцы исповедуют буддизм, даосизм, конфуцианство, традиц. кит. верования. Действуют небольшие группы сторонников Бахаи религии. Часть беженцев — мусульмане. 1,8% населения (178 чел.) не относит себя ни к одной из религий, 1,1% населения (109 чел.) не указало своей религ. принадлежности.

**Римско-католическая Церковь.** Н. входит в юрисдикцию еп-ства Тарава и Науру с кафедрой в Кирибати. Согласно переписи



Католическая миссия на Науру. Фотография. 1914 г.

си 2011 г., католиками являются 33% населения (3278 чел.).

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Протестанты различных деноминаций составляют 60,4% населения (перепись 2011 г.).

**Кальвинизм**, являясь самой многочисленной христианской деноминацией, представлен Науруанской конгрегационалистской церковью (НКЦ), последователи которой насчитывают 35,7% населения (3552 чел.; перепись 2011 г.) в 7 приходах. НКЦ включает Протестантскую церковь Кирибати на территории Н. и является членом Совета по мировой миссии (преемник Лондонского миссионерского общества) и Тихоокеанской конференции Церквей. Деятельность церковных комитетов, взаимодействующих с Департаментом социальной защиты населения, направлена на улучшение условий жилья, повышение уровня образования и здравоохранения населе-

ния. Церковь играет важную роль в сохранении традиционных видов искусств и ремесел. Президент страны Рене Харрис (1999–2004, с перерывами) служил в качестве генерального секретаря Церкви.

Пятидесятническая орг-ция *Ассамблеи Бога* имеет в Н. 1291 последователя (13% населения), Науруанская независимая церковь (ок. 1975 откололась от НКЦ) — 945 (9,5%), баптисты — 148 (1,5%), Иеговы свидетели — 89 (0,9%), адвентисты седьмого дня — 73 последователя (0,7%). Действуют небольшие группы англичан, мормонов, представителей Церкви Тувалу и др.

**Религиозное законодательство.** В Н. нет государственной религии. Конституция предусматривает право на свободу совести, слова, собраний и ассоциаций (ч. II, ст. 3). Это право может быть ограничено «в интересах обороны, общественной безопасности, общественного порядка, морали или общественного здоровья» (ч. II, ст. 9). Религиозные организации должны быть

зарегистрированы в органах государственной власти. В этом случае они получают право на миссионерскую деятельность,

строительство молитвенных домов, предоставление религиозных услуг, совершение свадебных обрядов и иные религиозные практики. Официально зарегистрированы Римско-католическая Церковь, Науруанская конгрегационалистская церковь, Ассамблеи Бога и Науруанская независимая церковь. Не зарегистрированы организации мормонов и свидетелей Иеговы. С 2000 по сер. 2007 г. миссионерам этих организаций под предлогом защиты семейных ценностей власти не позволяли въезжать в страну. Хотя их адепты в Н. могли исповедовать свои религиозные верования в частном порядке, им запрещалось вести проповедь среди коренных граждан страны. В 1-й пол. 2007 г. иностранному представителю свидетелей Иеговы была выдана виза для посещения Н. и встречи с местными единоверцами.

**История.** В I тыс. до Р. Х. о-в Науру был заселен микронезийскими



мигрантами. (Согласно местным преданиям, Табуарик, прибывший из Кирибати, унаследовал остров от небольшой группы людей, уже живших там.) В этногенезе науру принимали также участие меланезийцы и полинезийцы.

В период до контакта с европейцами в основе социальной организации науруанцев лежали матрилинейные кланы и линджи. Остров делился на 14 территориальных округов. В обществе было 3 социальных статуса: темонибе (старший ранг) — индивиды, происходившие от самой старшей дочери основательницы клана; амененгаме (младший ранг) — потомки младших дочерей основательницы клана; итсио (рабы) — лица, покинувшие свои деревни во время междоусобных войн и нашедшие защиту у высоко-статусного землевладельца (темонибе) в другом поселении или округе. Для традиц. науруанской религии была характерна вера в разнообразных обитателей потустороннего мира, среди к-рых — боги-творцы, небесные боги, божества-покровители, духи природы и духи предков. Особые категории людей специализировались на «общении» с этим миром: колдуны (амен мугеае), знахари (майяйо), маги (итсибеми). Важную роль в мифологии и верованиях науруанцев играла птица фрегат, считавшаяся посланником богов.

В 1798 г. произошел 1-й контакт науруанцев с европейцами: к острову подошло брит. китобойное судно капитана Джона Ферпа. С 1830 г. на острове стали селиться дезертиры с китобойных судов, беглые торговщики (в основном с о-ва Норфолк) и торговцы. Европейцы начали продавать островитянам алкогольные напитки и огнестрельное оружие, в результате чего междоусобные войны становились более кровопролитными. В 1878–1888 гг. в результате наиболее жестокой междоусобной войны погибла  $\frac{1}{3}$  всех обитателей Науру. В то время науруанский «король» Авеида и проживавший на Науру англичанин Уильям Харрис просили у капитанов подходивших к острову британских кораблей прислать на Науру христ. миссионеров, чтобы положить конец войне. В 1888 г. остров был аннексирован Германией под предлогом установления «порядка и закона». Боевые действия на острове пре-

кратились, огнестрельное оружие и боеприпасы были у островитян конфискованы. На Науру была установлена герм. администрация, главой к-рой являлся полицейский офицер, представлявший власть кайзера. Остров стал частью герм. протектората Маршалловых о-вов. В 1900 г. на Науру было обнаружено месторождение фосфоритов. С 1906 г. по соглашению с Германией Тихоокеанская фосфатная компания стала разрабатывать эти ресурсы. В 1906 г. Науру вошел в состав колонии Германская Новая Гвинея. В годы первой мировой войны остров был оккупирован австрал. экспедиционными силами, в 1919 г. стал мандатной территорией под управлением Австралии, Нов. Зеландии и Великобритании (непосредственное управление было возложено на Австралию). Эти державы выкупили у Тихоокеанской фосфатной компании все активы на залежи фосфоритов и создали Британскую фосфатную комиссию для добычи и продажи науруанского «камня плодородия». Коренным жителям выплачивалась лишь мизерная компенсация за возимые фосфориты. В 1927 г. был создан Совет вождей — избравшийся населением консультативный орган при колониальной администрации. В 1940 г. немецкие крейсера подвергли Науру усиленной бомбардировке, а со вступлением во вторую мировую войну Япония остров подверглась воздушным налетам япон. авиации. В авг. 1942 г. Науру был оккупирован япон. войсками. В 1943 г. 1200 науруанцев были депортированы для принудительных работ на о-ва Трук (Чуук), из них многие умерли от голода. 13 сент. 1945 г. Науру был окончательно освобожден от японцев. В янв. 1946 г. на остров были возвращены уцелевшие в япон. плену 737 науруанцев. В 1947 г. над Науру была учреждена опека ООН. Австралия, Нов. Зеландия и Великобритания выступали как доверенные лица. Науруанцы начали упорную борьбу за независимость, их требования были поддержаны в ООН СССР, др. социалистическими странами и молодыми независимыми гос-вами Азии и Африки. В результате колониальные власти пошли на определенные уступки: на острове появились органы самоуправления, были увеличены отчисления за добываемые фосфориты. В янв. 1966 г. Науру получил само-

управление. В 1967 г. науруанцы приобрели активы у Британской фосфатной комиссии. 29 янв. 1968 г. Конституционная конвенция, избранная на Науру для подготовки Основного закона, приняла конституцию, вступившую в силу 31 янв. того же года. В этот же день 1-м президентом страны стал Хаммер Де Робарт (1968–1976), Н. провозглашено независимым гос-вом.

В июне 1970 г. контроль за добычей фосфоритов перешел Науруанской фосфатной корпорации. Доходы от продажи «камня плодородия» сделали уровень жизни науруанцев одним из самых высоких в Океании. Добычу фосфоритов осуществляли законтрактованные рабочие из Кирибати, Тувалу и Гонконга, численность к-рых в то время составляла чуть менее половины всего населения Н. В 1989 г. Н. обратилось в Международный суд с иском против Австралии относительно ее действий во время управления островом, в т. ч. предъявило жалобу за отказ Австралии возместить причиненный окружающей среде вред в результате добычи фосфоритов. Эти тяжбы привели к внесудебному урегулированию проблемы: Австралия обязалась восстановить отработанные земельные районы на Науру. По состоянию на 2011 г. на Науру еще остаются небольшие запасы фосфоритов, однако их добыча не является экономически целесообразной.

**История христианства.** В 1888 г. на Науру прибыл 1-й христ. миссионер Тимотео Табуна, уроженец островов Кирибати, к-рый был обращен в христианство конгрегационалистами из Американского совета уполномоченных зарубежных миссий (АСУЗМ). Он учредил миссионерскую школу — 1-е образовательное учреждение на Науру. В 1899 г. АСУЗМ направил на Науру в качестве миссионеров супругов Филипа Адама (немца по происхождению) и Саломе Делапорт, к-рые оставались на острове до 1917 г. За это время они перевели на местный язык Библию, катехизис, книгу евангельских гимнов, историю христ. Церкви и книгу для работы в миссионерской школе. В 1907 г. Ф. А. Делапорт опубликовал карманный немецко-науруанский словарь. В 1917 г. АСУЗМ передал свои обязательства по Науру Лондонскому миссионерскому об-ву (ЛМО). Со временем науруанские конгрегационалисты стали сотруд-





редана в состав Миссии Фиджи—Сува. Несмотря на ограничение деятельности мормонов, с 1998 г.

*Конгрегационалистская церковь в Орро.  
Фотография. 2012 г.*

миссионерская пара Реймонд и Лоррейн Шмедес периодически посещала Н. из Кирибати. Они способствовали учреждению в Н. Об-ва милосердия и первейших, а также начали проводить в жизнь семинарскую программу. В нач. 1999 г. в Н. насчитывалось 128 мормонов. В 2006 г. их община на Науру была выведена из Миссии Фиджи—Сува и присоединена к недавно созданной Миссии Маджуро на Маршалловых о-вах. В наст. время в Н. ок. 110 мормонов.

Лит.: *Hambuch P. Nauru* // *Ergebnisse der Südsee Expedition 1908–1910* / Hrsg. G. Thilenius. Hamburg, 1914–1915. Bd. 1. Hbdl. 1–2 (Hamburg. Wiss. Stiftung); *Kayser A. Die Eingeborenen von Nauru (Südsee)* // *Anthropos*. 1917/1918. Bd. 12/13. S. 313–337; *Ellis A. Ocean Island and Nauru: Their Story*. Sydney, 1935; *Viviani N. M. Nauru: Phosphate and Political Progress*. Canberra, 1970; *Alkire W. H. An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*. Menlo Park, 1977; *idem*. *Coral Islanders*. Arlington Heights (Ill.), 1978; *Petit-Skinner S. The Nauruans*. San Francisco, 1981; *Fabricius W. Nauru, 1888–1900*. Canberra, 1992; *Garrett J. Footsteps in the Sea: Christianity in Oceania to World War II*. Suva (Fiji), 1992; *idem*. *Where Nets Were Cast: Christianity in Oceania since World War II*. Suva; Geneva, 1997.

**И. В. Чинилов**

**НАФА́Н** [евр. נָתַן, *nātān*; греч. Ναθάν; лат. Nathan], прав. (нам. в Неделю св. праотец), ветхозаветный пророк во времена царя Давида (ок. X в. до Р. Х.). Впервые Н. предстает в тексте 2 Цар 7. 2–4 без к.-л. вводных слов или сведений о его происхождении. Он обращается к царю со словами, одобряющими его желание построить дом Богу. Однако это спонтанно данное согласие пророка, основанное на личном авторитете, было отклонено Самим Господом. Который явился Н. ночью и сообщил новое откровение (2 Цар 7. 4 сл.). Н. пересказывает его царю, начиная с классической формы пророческого речения — «Так говорит Господь» (2 Цар 7. 5). Отстраняя царя от строительства храма, Н. обещает, что дом Господень будет возведен его потомком. Отныне связь между Богом и потомком из рода

Давида будет складываться подобно отношениям отца и сына. В случае нарушения этого принципа наказание будет осуществляться «жезлом мужей и ударами сынов человеческих» (2 Цар 7. 14). Также Н. передает Давиду важное обетование о вечном характере царской династии, происходящей из его рода: «И будет поколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар 7. 15–16; ср.: 1 Цар 17. 11–14). Это обетование вечного царства объясняется особым действием божественной милости и является закономерным итогом Божественного Промысла, проявляющегося в истории избранного народа со времен Исхода и до периода Судей (2 Цар 7. 6, 11). Представленная в пророчестве картина отличается от оценки монархии как божественного поощрения и снисхождения к слабостям народа в служении прор. Самуила (1 Цар 8. 7 сл.). Др. вариант пророчества Н. представлен в 1 Пар 17. 1–15, его поэтическое переложение — в Пс 88. 19–37 (дискуссию о взаимосвязи всех 3 версий см., напр.: *Anderson*. 2002. P. 112–113). В пророчестве Н. представлена картина божественной легитимности правления Давида, которая легла в основу мессианских представлений главенствующей царской династии. В ответ на дарованные обетования Давид обратился к Богу с молитвой благодарения (2 Цар 7. 18–29). Причина появления пророчества о задержке строительства храма неясна, в рассказе Книги Царств она, очевидно, связана с успешным личным решением пророка. В 1 Пар 22. 8 устами царя Давида в качестве причины его отстранения от постройки дома Господня сообщается о том, что он пролил «много крови», в посл. его сын Соломон объясняет этот факт войной «с окрестными народами, доколе Господь не покорил их под стопы ног его» (3 Цар 5. 3).

Наиболее ярко образ Н. как духовного авторитета для царя представлен в сцене обличения пророчком Давида за его двойное преступление против Вирсавии и ее мужа Урии (2 Цар 12). Н. открыто обвиняет царя, но, чтобы вынудить его ответственность за содеянное, рассказывает притчу, в которой Давид изображен богачом, убитый им Урия — бедняком, его жена — овечкой, а само намерение овладеть





чужой женой — желанием голодного странника (2 Цар 12. 1–6). Приняв от царя уверение в справедливости наказания для богача, обидевшего бедняка, Н. истолковывает ему притчу, тем самым вынося суровый приговор, содержащий пророчество относительно будущего дома Давидова: «...итак не отступит меч от дома твоего во веки» (2 Цар 12. 10). Это пророчество не имеет параллелей в Библии и, возможно, указывает как на конкретные события (напр., гибель сыновей Давида от меча (2 Цар 14. 23–29; 18. 15)), так и в целом на бедствия, к-рые постигнут его династию вполн. (McCarter. 1984. P. 300). Примеры использования т. н. правовой притчи для обвинения преступника не редки в Свящ. Писании (см. в 2 Цар 14. 1–20; 3 Цар 20. 35–43; Ис 5. 1–7 — McCarter. 1984. P. 304). После признания Давидом своей вины Н. прощает его, но говорит, что ребенок, рожденный от его незаконной связи, умрет по причине того, что своим грехом царь «подал повод врагам Господа хулить Его» (2 Цар 12. 13–14). После покаянной молитвы и поста Давида Вирсавия родила ему др. сына, первое имя к-рого — «Возлюбленный Господа» — было дано ему Н. (2 Цар 12. 24–25). Возможно, после этого значение Н. при дворе усилилось и он принимал активное участие в воспитании Соломона. Роль Н. в истории раскаяния царя нашла отражение в написании т. н. покаянного псалма Давида (Пс 50. 2).

Н. активно вмешивается в борьбу за царский трон между Вирсавией и ее сыном, с одной стороны, и Адонией — сыном престарелого Давида от молодой наложницы (3 Цар 1) — с другой. Вероятно, Н. со своими сторонниками первоначально не имел влияния на процесс вступления на трон представителей новой партии (см.: 3 Цар 1. 7–10), но именно его решительные действия побудили Вирсавию активизировать усилия по возведению на престол Соломона. Н. устраивает встречу Давида с Вирсавией, а затем и сам входит в царские покои, сообщая ему о заговоре Адонии и напоминая об обещании поставить на престол своего старшего сына (3 Цар 1. 13, 17, 30). В ответ Давид приносит клятву, подтверждая свой выбор (3 Цар 1. 29–30), а Н. вместе со священником Садок помазывает Соломона на царство, что приводит



Прор. Нафан.  
Икона из иконостаса  
Преображенской ц. на о-ве Кийи.  
XVIII в.  
(Музей-заповедник «Кийи»)

к отстранению Адонии от борьбы за трон (3 Цар 1. 45, 53).

В Свящ. Писании Н. представлен как придворный пророк, обладающий при этом свободным доступом к царю и непрерываемым авторитетом при дворе. Его принадлежность к царскому двору не означает слепой приверженности царской власти, как в случаях с др. пророками-предсказателями (см., напр.: 3 Цар 22. 6); поведение Н. как независимого советника царя и как посредника между царем и Богом скорее сближает Н. с др. пророками IX–VIII вв., напр. с пророками *Ишей* и *Елисеем*. Н. также представлен как историк:



Прор. Нафан упрекает Давида  
за его преступление против Вирсавии.  
Миниатюра  
из Парижской Псалтири.  
2-я пол. X в.  
(Paris. gr. 139. Fol. 136v)

в 1 Пар 29. 29 и 2 Пар 9. 29 упоминается о т. н. «Хрониках Нафана пророка», посвященных правлению Давида и Соломона, вместе с др. сочинениями использовавшихся как

основной источник автором Книги Паралипоменон. Значение его пророческого авторитета отражено в свидетельстве времен царя Езекии, когда тот организовывал служение левитов, играющих на муз. инструментах «по уставу Давида и Гада, пророческого авторитета царева, и Нафана пророка» (2 Пар 29. 25). Возможно, в 3 Пар 4. 5 упомянут сын Н. — Азария, начальник при дворе царя Соломона (ср.: 1 Пар 2. 36 — DeVries. 2003. S. 69; McCarter. 1984. P. 195).

Согласно псевдоэпиграфическому соч. «О жизни и смерти пророков» (De prophetarum vita et obitu — ок. I–V вв. по Р. X.; САУТ, N 213), Н. происходил из города, представленного в разных рецензиях этого сочинения как Γαβᾶ / Γαβαὼν / Γαβῶν (Vitae prophetarum. 1907. P. 4, 54, 79, 89). Невозможно точно установить начальную форму названия города, возможно, Гева, Гаваон или Гива (см.: Schwemer A. M. Vitae Prophetarum. Gütersloh, 1997. S. 637). Далее говорится о том, что когда Н. узнал о намерении Давида согрешить с Вирсавией, он пошел к царю, но Веллар (злой демон) воспрепятствовал ему, а на дороге Н. увидел нагого мертвого человека и осознал, что царь совершил грех. Н. возвратился к себе и заплакал; когда Давид убил мужа Вирсавии, Господь послал пророка обличить его. Сказано также, что Н. скончался, достигнув преклонных лет, и был похоронен в своей земле (Vitae prophetarum. 1907. P. 54). Только в 2 рецензиях (апонимной и приписываемой свт. Епифанию Кипрскому) дается пояснение действий пророка: увидев убитого, Н. «решил похоронить мертвеца» (Ibid. P. 90), чтобы того не съели звери (Ibid. P. 4); и не успел прийти к Давиду в ту ночь» (Ibid. P. 90).

Сведения из соч. «О жизни и смерти пророков» вошли в сказание Синаксаря К-польской Церкви (архетип кон. X в.). В день памяти прав. Иосифа Обручника, Иакова, брата Господня, и прор. Давида (в воскресенье после Рождества Христова) включено это сказание о Н. как часть рассказа о прор. Давиде (SynCP. Col. 347–348). К уже известным данным добавлено, что Н. пророчествовал в течение 40 лет за 999 лет до Р. X. В «Синаксаристе» прип. Никодима Святогорца под этим же днем сказание о Н. также содержится в тексте памяти тех же святых (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 420). При





о построении им храма  
(2 Цар 7. 3, 13), служит

Прор. Нафан и свящ. Садок  
перед Давидом,  
клянуемся отдать престол  
Соломону.  
Миниатюра  
из «Всемирной хроники»  
Рудольфа фон Эмса.  
1350–1375 гг.  
(Fulda Hochschul- und  
Landesbibliothek.  
Aa 88. Fol. 299r)

для свт. Григория I Великого примером того, что

Св. Дух не всегда освещает умы пророков, потому что «дух дышит, где хочет» (Ин 3. 8 — *Greg. Magn. Dial.* II 21). Обличение Н. Давида во грехе прелюбодеяния становится для свт. Григория Великого наглядным примером действенного пастырского увещевания: пророк, в начале



Прор. Нафан  
упрекает царя Давида.  
Рельеф Сен-Мадлен в Везле.  
Ок. 1120–1125 гг.

«связывая виновного сознанием вины, а затем отсекая его от греха через порицания, посредством сходства в притче, предстает искусным хирургом, незаметно вскрывающим больному рану» (*Greg. Magn. Reg. pastor.* 3. 2). Подобным образом и свт. Иоанн Златоуст замечает, что Н. не обличает царя поспешно, «с порога», потому как подобное «оглашение грехов вызывает согрешившего на бесстыдство... но сплетает рассказ, скрывая нож под губкою... не смягчает рану, но тотчас открывает ее и весьма быстро разрезывает,

чтобы не уменьшить чувства боли» (*Ioan. Chrysost. De poenit.* 2. 2). Блж. Августин ошибочно отождествляет Н. с упомянутым в родословии Иисуса Христа потомком царя Давида (*Лк* 3. 31 — *Aug. De cons. evang.* II 12).

Лит.: *Ahlström G. W. Der Prophet Nathan und der Tempelbau* // *VT.* 1961. Vol. 11. P. 113–127; *Ulshöfer H. K. Nathan's Opposition to David's Intention to Build a Temple in the Light of Selected Ancient Near Eastern Texts.* Diss. Boston, 1977; *Caquot A. Brève explication de la prophétie de Natan* (2 Sam 7. 1–17) // *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. H. Cazelles* / Ed. A. Caquot, M. Delcor, Kevelaer; Neukirchen-Vluyn, 1981. P. 51–69; *McCarter P. K. 2 Samuel.* Garden City (N. Y.), 1984; *Lee A. C. C. The David-Bathsheba Story and the Parable of Nathan* // *Voices from the Margin* / Ed. R. Sugirtharajah. L., 1991. P. 189–204; *Howard D. M. Nathan* // *ABD.* Vol. 4. P. 1029; *Bodner K. Nathan: Prophet, Politician and Novelist?* // *JSOT.* 2001. Vol. 26. N 1. P. 43–54; *Anderson A. A. 2 Samuel.* Dallas, 2002; *DeVries S. J. 1 Kings.* Dallas, 2003; *Avioz M. Nathan's Oracle* (2 Samuel 7) and Its Interpreters. Bern, 2005; *Abramsky S. Nathan* // *EncJud.* Vol. 15. P. 6; *Oswald W. Nathan der Prophet: Eine Untersuchung zu 2 Samuel 7 und 12 und 1 Könige 1.* Zürich, 2008.

**А. Е. Петров**

**Иконография.** Изображения Н. известны со средневизант. времени; гл. обр. они связаны со сценой «Покаяние царя Давида» (Пс 50. 2; Цар 12. 1–23). Этот сюжет присутствует в миниатюрах Псалтирей аристократической и монастырской редакций (напр., в Парижской Псалтири — *Paris. gr. 139. Fol. 136v, X в.*; Лондонской Псалтири — *Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 63, 1066 г.*; Бристольской Псалтири — *Add MS 40731. Fol. 82v, ок. 1100 г.*; Псалтири с Новым Заветом из Дамбартон-Окса — *MS 3. Fol. 27, 1084–1101 гг.*), в др. произведениях (в Гомелиях свт. Григория Богослова — *Paris. gr. 510. Fol. 143v, посл. четв. IX в.*); данная сцена включена также в состав изображений на т. н. Суздальских воротах в соборе Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (кон. XII в.). Н. может быть изображен в сцене «Венчание Соломона на царство» (3 Цар 1. 34–45) (напр., в Библии патрикия Льва (Библии кор. Христины) — *Vat. Christin. Reg. gr. 1. F. 281r. К-поль, X в.*).

Образ Н. включается также в монументальные росписи в составе изображений др. пророков (напр., на зап. стороне предалтарной арки собора в Монреале, Сицилия, 1183–1189; в царусе сев.-зап. малого купола нартекса ц. Сан-Марко в Венеции, XII в.; на столбе ц. арх. Михаила в Леснове, Македония, 1347–1348; на зап. стене придела кафолика монар-Хора (Кахрие-джами) в К-поле, 1315–1320; в жертвеннике ц. св. Апостолов (св. Спаса), Печская Патриархия, 1350).

В рус. иконописной традиции изображение Н. может входить в состав пророческих чинов иконостаса (икона «Пророки Нафан, Аггей и Самуил» из

переводе сведений из визант. Синаксарей в нестишные славяно-рус. Прологи в неделю после Рождества Христова попадает только память указанных святых без сказаний о Н. (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. Т. 1. С. 538–539), в слав. стишных Прологах (XIV–XV вв.) в Неделю св. праотец Н. посвящено отдельное двустиие (*Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Т. 4. С. 71*). В слав. ВМЧ в сказании в день памяти тех же святых рассказ о Н. отсутствует (ВМЧ. Дек., дни 25–31. Стб. 2560–2561), нет о нем никаких сведений и в «Житиях свт. Димитрия Ростовского». Память Н. в совр. календаре РПЦ закрепила в Неделю св. праотец (Патриарший календарь. 2017. С. 378), где он упомянут только в тропаре 8-й песни канона на утрене (Минея Праздничная. С. 142).

Со времен возникновения христ. письменности Господь Иисус Христос изображается как наследник божественных обетований из пророчества Н., обращенных к роду Давида (см.: Мф 1. 1; Деян 13. 22–23; Евр 1. 5; Лк 1. 32; 2 Кор 6. 16–18). Пророчество Н. об устройении храма после Давида и об утверждении его престола навеки (2 Цар 7. 12–16) у христ. авторов II–III вв. указывает на образ Спасителя как нерукотворного храма и на Его вечное царство (ср.: Мф 24. 2; Мк 14. 58 — *Iust. Martyr. Dial.* 118. 1–2; *Tertull. Adv. Marcion.* III 21; *Cypr. Carth. Test. adv. Jud.* I 15). Блж. Августин полагал, что в словах Н. (2 Цар 7. 10–11) аллегорически предображается «тот дом, который мы строим, ведя добродетельную жизнь, и который Господь возводит, помогая нам ходить путями добродетели» (*Aug. De civ. Dei.* 17. 12). Пример повторного пророчества Н., когда он отменил данное Давиду обетование





иконостаса Кириллова Белозерского мон-ря, ок. 1497, ГРМ; икона «Пророки Софония и Нафан» из пророческого ряда ц. Успения Пресв. Богородицы с Пароменья, ок. 1613 г., ПИАМ (см.: Васильева О. А. Иконы Пскова. М., 2012. Т. 2. С. 135. № 157); из иконостаса Преображенской ц. Спасо-Кижского погоста, 1-я четв. XVIII в., ГИАМ «Кижи».

Н. обычно предстает в виде средневека или старца в пророческих одеяниях. В памятниках на стыке западно-христианской и визант. традиций встречаются варианты его изображения с платом на голове (мозаики в соборах в Монреале, Сичилии и Сан-Марко в Венеции).

Текст на свитках рус. икон воспроизводит фрагмент Ис 32. 13–15: «С небес призриает Господь, видит... сынов человеческих». Иконописный подлинник алфавитной редакции (в составе Сборника) XVII в. (РНБ. Q.XVII. № 32. Ф. 550. Л. 217 об.) приписывает Н. пророчество Гада (2 Цар 24. 1–13): «Нафан рече: Гдѣ отъят согрешение твое от тебе неимаше умерети. И рече: избери себе едину: три лета глад на землю твою или три мсы бы быти пред враги твоими или три дни смерти быти в земли твоей».

В Ерминии иером. Леонисия Фурнографа (ок. 1730–1733) изображение Н. описывается следующим образом: «Пророк Нафан, старец плешивый, с круглою бороною» (Ерминия ДФ. С. 83 (№ 25)). Также в Ерминии содержится описание 2 спен: «Давид, обличенный Нафалом, покаялся в грехе Ерминия» («В царском чертоге у золотого престола Давид преклонил колена. Пред ним стоит пророк Нафан и говорит ему на хартии: «отъял Господь грех твой». Подле него ангел влагает меч свой в ножны (2 Цар. 12)» — Там же. С. 66 (№ 81)) и «Помазание Соломона на царство» («Давид сидит на престоле. Пред ним стоит Соломон, а один иерей помазывает его елеем из рога. В другом отделении этой картины Соломон сидит на златоубранном коне; позади него стоят священники и народ, играющий на разных инструментах, а впереди пророк Нафан (3 Цар. 1)» — Там же. С. 67 (№ 83)).

М. И. Антыпко

**НАФАНАЙЛ**, ап., НЗ — см. *Варфоломей* (Нафанаил), ап. от 12.

**НАФАНАЙЛ** (сер. IV — нач. V в.), прп. Нитрийский (пам. суббота сырная; пам. греч. 27 нояб.). О подвижнике рассказывается в «Лавсаике» *Палладия*, еп. Еленопольского, — собрании рассказов о жизни отцов, подвизавшихся в пустынных местах Египта и Палестины, составленном в 1-й пол. V в.

Автор «Лавсаика» сообщает, что оказался в местах подвижничества

Н. через 15 лет после его кончины. Все свои сведения Палладий почерпнул от отцов, хорошо знавших Н. Преподобный имел склонность к затворничеству и положил себе за правило никогда не выходить из кельи, к-рую он специально построил в глухом уединенном месте. Но враг рода человеческого задумал посрамить это начинание. Через нек-рое время пребывания в полном затворничестве на Н. напали непреодолимые тоска и скука. Он покинул келью и переселился в другую, ближе к населенным местам. Через неск. месяцев диавол явился ему в образе палача с плеткой, чтобы устроить подвижника и вынудить его покинуть также и новое место. Но Н. не испугался пришельца, а грозно спросил, кто перед ним находится. И когда услышал, что это тот самый нечистый дух, который выгнал его из прежней кельи, то понял, что его тоска была дьявольским наваждением. Он вернулся на старое место и больше ни разу не выходил за порог кельи в течение 37 лет, до самой своей блаженной кончины. На протяжении всей жизни искушения нарушить обет не оставляли подвижника. Молва о нем уже широко распространилась в округе, и однажды к нему пришли 7 епископов. Они вместе с подвижником молились в его келье; когда епископы собрались уходить, Н. не стал провожать их. Диаконы епископов, которые принимали участие в совместном богослужении, укорили подвижника в том, что он ведет себя слишком высокомерно, отказавшись воздать иерархам должную честь и проводить их как полагается. Н. ответил, что он высоко чтит своих гостей, а себя считает последним грешником, но у него есть сокровенная цель, о к-рой ведает лишь Господь, и ради нее он не нарушит обета и не ступит за порог.

И в самом конце жизни преподобного диавол продолжал ухищряться, чтобы помешать Н. исполнить обет. Обернувшись мальчиком, к-рый ведет осла, навьюченного корзинами с хлебом, он предстал перед дверью кельи святого. Осел упал, и «мальчик» стал жалобно просить о помощи старца, говоря, что хлеб, к-рый вез осел, предназначен для изготовления просфор. Еще призрак заклинал старца не бросать его, потому что вокруг много гиен и они могут напасть на него. Н. долго коле-

бался, стоит ли ему выйти из кельи и помочь «мальчику» с хлебом, потому что чувствовал очень сильное сострадание к ближнему. Но в конце концов он сказал, что если «мальчик» тот, за кого себя выдаст, Бог не оставит его в беде и пошлет помощь, а если перед ним демон, Бог обличит его. И тогда «мальчик» превратился в вихрь и с шумом исчез.

Через 9 месяцев после этого происшествия Н. предал свой дух в руки Господа.

Память подвижника по имени Нафанаил без сказания указана под 27 нояб. в визант. стишных синаксарях и в греч. печатной Минее (Венеция, 1593), откуда она перешла вместе с двустийем в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, отождествляет этого Нафанаила с Н., повествование о котором находится в Лавсаике. В РПЦ память подвижника Н. Нитрийского, являющегося, вероятно, одним лицом с Н., отмечается в Неделю всех преподобных отцов (суббота сырной седмицы).

Ист.: *Pallad. Lausiac.* 16; *SynCP. Col.* 261; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 2. Σ. 28.

Лит.: *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 343–344; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 354–355.

О. Н. А.

**НАФАНАЙЛ** (Бачкало Никита Яковлевич; 15.09.1866, с. Сорокотяга Таращанского у. Киевской губ. (ныне Жашковский р-н, Черкасская обл., Украина) — ?), иером., регент, композитор. Род. в семье верующих крестьян. В 16 лет убежал из дома в Киево-Печерскую лавру, где стал послушником и пел на клиросе. Через 4 года перешел из мон-ря в Киевский архиерейский хор, откуда в преддверии празднования 900-летия Крещения Руси он был принят в хор С. В. Васильева в Москве (см. в ст. *Васильевы*, регенты и хоросодержатели), вскоре перешел в *Синодальный хор*, где пел в течение 7 месяцев. В 1887 г. стал певчим Исаакиевского собора в С.-Петербурге. Будучи послушником на подворье Александра Свирского мон-ря в С.-Петербурге, 3 года занимался на частных курсах пения у проф. О. Ф. Сефферы, а затем для постановки голоса поступил в консерваторию, где полгода учился у проф. С. И. Габеля. В то же время овладел навыками игры на фортепиано и скрипке.





В 1890 г. он начал выступать в концертах; пел в операх в Панаевском театре (основан В. И. Панаевым в сер. 80-х гг. XIX в.). Стал известен как певец в С.-Петербурге и за его пределами. В Ревеле вместе с др. артистами участвовал в концертах и пел в операх. С Панаевским театром отправился в 2-годовичное турне по Финляндии, Польше, Эстляндии и Курляндии. После неудачного сватовства к дочери банкира и страшного видения только что скончавшегося отца он решил оставить мир и снова уйти в монашество. 27 марта 1895 г. прибыл в ТСЛ, где стал помощником регента правого клироса Троицкого собора. Через 8 месяцев его определили в число послушников лавры. 28 нояб. 1897 г. официально зачислен в число братии «по увольнении гражданским начальством», 13 дек. принял монашеский постриг с именем Нафанаил в честь ап. Нафанаила (Варфоломея).

10 марта 1898 г. Н. переведен в подведомственную лавре, вновь восстановленную *Смоленской иконы Божией Матери Зосимову мужскую пустынь*, где организовал хор из братии. В то же время он начал писать духовно-муз. произведения, получившие распространение под названием «напев Зосимовой пустыни». 7 июня 1898 г. Н. был рукоположен во иеродиакона, 11 февр. 1900 г. — во иеромонаха. Предположительно в 1903 г. Н. познакомился с директором Синодального хора В. С. Орловым, посещал занятия в *Синодальном училище церковного пения* в свободное от послушаний в пустыни время. Н. получил свидетельство об обучении (РГАЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Д. 39). 23 авг. 1904 г. он подал прошение о переводе в лавру «по причине расстройства здоровья», и 3 сент. это прошение было удовлетворено Духовным собором лавры.

6 нояб. 1907 г. был награжден набедренником. С 1907 по 1910 г. Н. возглавлял хождение по окрестным уездам с чудотворным образом прп. Сергия, о чем написал в 1910 г. очерк «Кое-что о чудотворной иконе Сергия Радонежского».

Свидетельством профессионализма Н. явилось приглашение его в 1910 г. в Синодальную комиссию по вопросам церковного пения. Ввиду предстоящих торжеств, посвященных 300-летию дома Романовых (1912–1913), и посещения лавры имп. Николаем II (с 12 марта

1912 по 6 нояб. 1913) Н. был назначен регентом 1-го лаврского хора (Троицкого собора). 9 июля 1912 г. за труды во время празднеств по случаю открытия в Москве памятника имп. Александру III он был награжден золотым крестом «из Кабинета Его Императорского Величества». 24 мая 1913 г., во время посещения лавры имп. семьей, под упр. Н. была исполнена сочиненная им кантата в честь 300-летия царствующего дома Романовых.

После закрытия ТСЛ 4 нояб. 1919 г. Н. до 1925 г. служил в с. Боркове Александровского у. Владимирской губ. В 1925–1927 гг. был регентом в с. Новосергиевский Погост Покровского у. (ныне Новосергиево Ногинского р-на Московской обл.). В 1927 г. переехал в Москву, где в течение месяца был регентом ц. свт. Николы на Болвановке, 4 месяца — регентом Троицкой ц. в Кожевниках. Затем недолгое время руководил хором в г. Сергиеве (ныне Сергиев Посад), в течение 7 месяцев был регентом в московском Богоявленском монастыре.

В 1927 г. по приглашению Орехово-Зуевского еп. Никиты (Делекторского) Н. стал клириком единственной действовавшей в Орехово-Зуеве ц. Рождества Пресв. Богородицы. Через год из-за доноса на Н. Синод предложил ему оставить этот храм и выбрать любой др. приход. В том же году Н. вступил в Драмсоюз, из Московского отделения которого иногда получал выплаты за свои муз. рукописи. Уставший от постоянных переездов 62-летний Н. ушел на покой и остался жить в Орехово-Зуеве. К этому времени он купил здесь дом и обзавелся небольшим хозяйством. Чтобы прокормиться, он был вынужден просить милостыню на паперти. По праздникам его духовные чада собирались у него дома, вместе молились и пели. Так продолжалось до 1930 г. 29 янв. 1930 г. в ОГПУ на Н. и 6 монахинь было заведено уголовное дело (ст. 58.10 УК) по обвинению в агитации против папской политики советской власти и в «возбуждении религиозных масс» по поводу закрытия церквей. Они были арестованы, в доме был произведен обыск, началось следствие. После месячного ареста в марте особое совещание ОГПУ г. Москвы постановило освободить осужденных из-под стражи, лишить избирательного права и права прожива-

ния в Московской, Ленинградской и ряде других областей. Дальнейшая судьба Н. неизвестна.

29 марта 1999 г. Прокуратура г. Москвы посмертно реабилитировала Н.

Все муз. произведения Н. можно условно разделить на богослужебные и внеслужебные. Среди первых — неизменяемые песнопения всеобщего бдения, литургии, молебна, заупокойных служб, песнопения Постной Триоди и Страстной седмицы. Ко вторым относятся более 20 «сочинений для музыки и пения», охватывающих все возрастные категории: для детей, для молодежи и для взрослых; к этой же группе относятся гимны и кантаты. Согласно анализу Н. Ю. Плотниковой, песнопения Н. отличает мелодика плавного волнообразного характера в небольшом диапазоне, с характерными описаниями; в некоторых оборотах заметна интонационная связь с мелодикой рус. церковных распевов позднего происхождения — *киевского, греческого, болгарского*. Гармония и фактура муз. сочинений и переложений Н. типична для обиходного многоголосия 2-й пол. XIX — нач. XX в.: использование параллельно-переменного лада, «умилительного» гармонического минора, удвоение напева параллельными терциями в верхних голосах, тогда как нижние выполняют функцию гармонической поддержки. В сочинениях для муж. хора особая выразительная роль нередко отводится теноровой партии, в этом случае цитируемый напев у теноров удваивается первыми басами в сексту (напр., в стихире на Пятидесятницу «Преславная ныне» знаменного распева).

Точный объем муз. наследия Н. неизвестен. Изданы только произведения, написанные в 1898–1914 гг., хотя как минимум еще 16 лет он занимался муз. творчеством. Ведется работа по сбору и переизданию произведений Н., изданных до революции. Из устного свидетельства проф. архим. Матфея (Мормыля) известно, что существуют муз. рукописи Н., датированные 1929 г., в частности хранившийся у архим. Матфея рукописный оригинал 33-го псалма.

Арх.: Соч.: РГБ ОР. Ф. 303. П. Картон 13. Ед. хр. 2: Кое-что о чудотворной иконе прп. Сергия; О вреде сквернословия.

Ист.: ГАРФ. Ф. № 10035. Оп. 1. № П-49467 [уголовное дело 1930 г.]; РГБ ОР. Ф. 303. П. Картон 15. Ед. хр. 30: Письмо свящ. Алексея Беллинского иером. Нафаналу; РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1, ч. 9. № 16458. 1904 г.; № 16527.



1904 г.; № 17003. 1907 г.; № 17281. 1908 г.; № 17848. 1911 г.; № 18020. 1912 г.; № 18035. 1912 г.; № 18051. 1912 г.; № 18299. 1913–1914 гг.; Оп. 1, ч. 10. № 19138. 1918 г.; № 19173. 1919 г.; Оп. 1, ч. 12. № 22860, 22920, 22922 (журналы исходящих бумаг за 1904–1905, 1918 и 1919–1922 гг.); № 22918: Журнал Духовного собора за 1917 г.; Оп. 1, ч. 15. № 24923, 24934, 24935, 25009, 25060, 25123, 25144 [подружные списки братии ТСЛ за 1895, 1896, 1902, 1905, 1908, 1909 гг.].

Муз. соч. и обработки: **Издания автора:** Духовно-муз. произведения: Четырехголосные песнопения для большого смес. и однородного хоров. М., 1911. Вып. 1: Песнопения Божественной литургии. (23 номера); Вып. 2: Песнопения всенощного бдения (49 номеров) (реп.: *Николай [Могилёвский], иером.* // Рус. нот. Почаев. 1912. № 8(56)); 1912. Вып. 3: Песнопения молебнов (20 номеров); Вып. 4: Песнопения заупокойных служб (25 номеров); 1913. Вып. 5: Песнопения Постной Троицы. Ч. 1: Службы на весь Великий пост (17 номеров); Ч. 2: Преждеосвященная литургия (9 номеров); Ч. 3: Песнопения в пятницу 5-й седмицы на всенощной и заодиночник в субботу Лазареву и Неделю ваий (7 номеров); Ч. 4: Страстная седмица (26 номеров); Вып. 6: Заупокойные службы и отпевания мирских, монашествующих и священников (29 номеров): Для смес. хора; Вместо запричастного: 4 тропаря из канона посещения Божией Матерью прп. Сергия. М., 1912; «Милость мира», «Тебе поем» и «Достойно есть»: Простого расп.: Для однородного и смес. хоров. М., 1912; «Милость мира», «Тебе поем» и «Достойно есть»: Невская. М., 1912; Полный чин монашеского пострига: Разных напевов. М., 1912; «С нами Бог» (3 варианта: знам. расп. по напеву Сергиевой лавры, сокращ. обычного): Для смес. хора. М., 1912; Херувимская песнь: Киево-печерская: Для 4-голосных однородных... хоров. М., 1912; «Вышнюю небес»: Стихиры греч. расп. в ред. Сергиевой лавры. М., б. г.; Ежечасная молитва свт. Иоасафа Белгородского. М., б. г.; «Живый в помощи»: Ис 90 вместо запричастного стиха; Для большого хора. М., б. г.; Ирмосы великого канона св. Андрея Критского: Древнего распева. М., б. г.; «Милость мира», «Тебе поем» и «Достойно есть» (F-dur). М., б. г.; «Милость мира», «Тебе поем» и «Достойно есть» (d-moll). М., б. г.; «Милость мира» и «Тебе поем»: Невские. «Достойно есть»: Троицкое (c-moll): Трио. М., б. г.; Молитва свт. Филарета, митр. Московского. М., б. г.; Молитва свт. Феофана, затворника Вышней пустыни. М., б. г.; На литургии Василия Великого: Обиходное (G-dur). М., б. г.; «Плачу и рыдаю» (из отпевания): Трио. М., б. г.; Славельник на Рождество Христово: Греч. расп. М., б. г.; Стихиры на целование: Глас 2 (заупокойная служба). М., б. г.; «Хвалите имя Господне» (2 номера: a-moll): Для смес. хора. М., б. г.; «Хвалите имя Господне» (d-moll): Для однородного хора. М., б. г.; Херувимская песнь (B-dur): Для всех хоров. М., б. г.; Херувимская песнь (c-moll): Для малого смес. хора. М., б. г.; Херувимская песнь: Знаменная: Для смес. хора. М., б. г.; Херувимская: Обиходная (C-dur). М., б. г.; Херувимская песнь: Софроньевская (a-moll): Для большого хора. М., б. г.; **современные издания:** «Блажен муж», «Величит душа моя Господа» (оба песнопения — напев Зосимовой пустыни) // Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1981. Прил. С. 10–12, 30–32; Канон Пасхи (ирмосы). Стихиры Пасхи: Напев Зосимовой пустыни // Пасха Христова: Песнопения Цвет-

ной Троицы / Сост.: игум. Никифор (Кирзити). М., 1988. С. 14, 19, 24, 28, 32, 44, 48, 53, 62–68; «Благослови, душе моя, Господа», Великая ектения. «Богородице Дево, радуйся», «Хвалите имя Господне» (2) // «Благослови, душе моя, Господа»: Песнопения всенощного бдения / Сост.: Л. Боровлёва, А. Ратников, И. Соловьёв. М., 1995. С. 13–24, 28–29, 80–81, 99–101, 105–110; «Сподоби, Господи» // Песнопения всенощного бдения: Для смес. хора / Ред.: Г. Н. Ланаев. М., 1997. С. 26–29; «Величит душа моя Господа»: Папева Зосимовой пустыни (2), иером. Нафанаила // «Величит душа моя Господа» / Сост.: О. А. Бычков. М., 2000. № 10, 11, 18; Предначинательный псалом: Напев ТСЛ (Большой); то же: По общепринятому варианту иером. Нафанаила: (Малое), Великая ектения, «Блажен муж» (2), «Богородице Дево, радуйся», «Хвалите имя Господне» (3), «На реках Вавилонских», «Взбранной Воеводе»: Малый знам. расп., то же: Напев ТСЛ // Всенощное бдение: Незменяемые песнопения для монастырских хоров: Из репертуара хора ТСЛ / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Серг. П.; Переславль-Залесский, 2000. С. 12–16, 16–22, 56, 78–83, 234, 272–279, 309–316, 486–487, 490; Песнопения Постной Троицы: Подготовит. недели к Вел. посту. Первая седмица Вел. поста. Пасхи: Для монастырских хоров / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). Серг. П.; Переяславль-Залесский, 2000. С. 14–15, 42–43, 49, 53–59, 67–69, 80–81, 85–86, 96–97, 139–141, 142–143, 147–148, 151–153, 216–217; [Песнопения папева Зосимовой пустыни]. «Да молчит всяка плоть»: Киев. расп. // Песнопения Страстной седмицы: Полн. сб. для монастырских хоров / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). [Толут-вин]. 2000. С. 14–15, 40–41, 49, 51–53, 73–74, 81–83, 96, 106–120, 130, 149–151, 153–158, 171–176, 184–187, 190–192, 232–237, 238–240, 244–246, 248–251, 255–257, 261–266, 395, 408–410, 419–422; «Да возрадуется», «Свыше пророцы» // Архиерейское богослужение: Избр. песнопения / Ред.: Г. Н. Ланаев. М., 2003. С. 36–37, 51–52; «Да исправится молитва моя»: Напев Киево-Печерской лавры // «Да исправится молитва моя»: Великий прокимен на Литургии Преждеосвященных Даров. М., 2003. С. 11–14; «Да исправится»: Греч. расп., «Ныне силы небесныя» // Литургия Преждеосвященных Даров. М., 2006. С. 15–17, 41–42. (Триодь церковного пения: Седмичные службы Великого поста); Прокимны великие: Папева Троице-Сергиевой лавры (2 варианта), «Богородице Дево» // Вечерня в неделю вечера. Утренняя. Час 1-й. М., 2007. С. 14–15, 18, 37–38. (Триодь церковного пения: Седмичные службы Великого поста); «Хвалите имя Господне» (2), «Величит душа моя Господа»: Напев Зосимовой пустыни // Песнопения утрени: Для 3-голосного жен. хора / Сост.: О. П. Гончарова, С. Г. Потоккина. М., 2008. С. 6–10, 67–69; Предначинательный псалом, Великая ектения, «Ныне отпущаши»: Напев Киево-Печерской лавры // Песнопения вечерни: Для 3-голосного жен. хора / Сост.: О. П. Гончарова, С. Г. Потоккина. М., 2008. С. 5–6, 18, 74; «Единородный Сыне», Сугубая ектения (2), «Отца и Сына», «Достойно есть»: Напев Зосимовой пустыни: Главы 2, 8, то же: Иером. Нафанаила, «Помяни, Господи»: Тропарь из заупокойной службы: Напев Зосимовой пустыни // Литургия: Незменяемые песнопения для монастырских хоров / Сост.: архим. Матфей (Мормыль). [М.], 2009. С. 170–172, 261, 267–268, 366, 458–459, 479–480, 507–509, 567–568; Ектения

просительная, «Милость мира» (3, в т. ч. знам. расп.), «Достойно есть», Песнопения по «Достойно есть», По явлении Св. Даров, «Тело Христово»: Великопостное, Окончание литургии, «Милость мира» на Литургии св. Василия Великого: Киев. расп., «И всех, и вся»: на Литургии св. Василия Великого // Песнопения Божественной литургии. М., 2009. Ч. 2. С. 66–67, 84–90, 115, 129, 145, 146–147, 152–154, 164–167, 186. (Богослужебный репертуар 4-голосного муж. хора; 3); Ирмосы Великого канона: Распев Ирмология Свято-Троицкой Сергиевой лавры в гармонизации иером. Нафанаила (Бачкало): Для малого смес. хора. [Серг. П.], 2009; Всенощное бдение. [Серг. П.], 2009. (Певч. б-ка ТСЛ); «Богородице Дево, радуйся», «Хвалите имя Господне», Херувимская песнь: Софроньевская. «Преславная ныне»: Знам. расп., «Иже добродетелей подвижник» // У святого престола / Сост.: Г. А. Смирнов; биограф. очерки: Н. Ю. Цлотникова. М., 2012. С. 118–124; Ирмосы канона Пасхи // «Праздничков ирмозик»: Песнопения Св. Пасхи. М., 2017. № 50; Песнопения Божественной литургии: Для смес. и однородных муж. и жен. хоров. Вып. 2 (23 номера): Репр. / Изд-во «Живносный Источник». М., б. г.

Лит.: Колокол: Газ. 1909. № 1016. 28 июля; № 1036. 22 авг.; *Иоасаф [Шшиковский], иером.* Отзыв // Божия нива. 1914. № 145. Янв. С. 23–24; Каталог изданий духовно-муз. сочинений и переделанных иером. Св.-Троицкой Серг. лавры *Нафанаила*. Серг. П., 1914; *Климов М. Г.* Отзыв // Каталог изданий. 1914. С. 11–12; *Арсений [Ждановский], архиеп.* Стрельный Зосимовой пустыни схимит. Иерман // К свету. М., [1994]. № 14. С. 11–27 (о П.— с. 18); *Юлианов С., протодиак.* Троице-Сергиева лавра за последние сто лет. М., 1998. С. 61; *он же.* Жизнь и судьба иером. Нафанаила // Тр. МРПС, 2002–2003. М., 2006. С. 148–158; РДМДМ. 2002. Т. 2. Кн. 1. С. 457–466; 2002. Т. 3. С. 211; *Четверухин И., прот., Четверухина Е. Л.* Преподобный Алексий, старец-затворник Смоленской Зосимовой пустыни. [Серг. П.], 2003. С. 51–52; *Трубачёв С., диак.* Избранное: Ст. и песни. М., 2005. С. 544, 592–593; *Волковинский С. А.* Жизненный путь и творческое наследие иером. Троице-Сергиевой лавры *Нафанаила (Бачкало)* // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Муз. искусство христ. мира. 2008. Вып. 2(3). С. 139–146.

**Диак. Святослав Волковинский**

**НАФАНАИЛ** [болг. Натанаил] (Бойкикев (Стоянов, Станков) Недялко (Непо); 26.10.1818 (по др. данным, 1820), с. Кучевитште близ г. Скопье — 18.09.1906, Пловдив), митр. Пловдивский Болгарской Православной Церкви, общественный деятель, писатель, переводчик. Род. в крестьянской семье, родной брат болг. революционера Златана Стоянова-Бойкикева. Начальное образование получил в Кучевитшском мон-ре в честь архангелов Михаила и Гавриила под рук. иером. Манасия, к-рого всю жизнь считал своим духовным наставником. В апр. 1835 — июле 1836 г. изучал слав., болг. и греч. языки у Н. Тонджорова в г. Самокове.



Затем переехал в г. Прилеп, где учился у Г. Самуркашева, вместе с к-рым перевел с греческого на болг. язык трактат «Еврейское служение и все их злодейства...» (Служение еврейско и все злотворение нихно со показание от свещено и божествено писание ветхо и новое. [Солун]. 1839). Решил принять монашество на Афоне, однако родители не поддержали его желание, поэтому весной 1837 г. обручился с односельчанкой. Потом без ведома родителей ушел на Афон и 27 июня 1837 г. в мон-ре Зограф принял монашество. С согласия российского правительства 20 авг. 1839 г. был зачислен в Кишинёвское ДУ. Летом 1840 г. посетил Одессу, где познакомился с болгарскими просветителями В. Априловым и Ж. П. Русевым (известным под псевдонимом Захария Княжеский), с которым впоследствии поддерживал переписку. С этого времени активно участвовал в болгарском культурном движении в Российской империи. В 1840/41 г. перевел с русского на болгарский язык «Краткий катехизис» митр. Московского *Филарета* (Дроздова) (Сокращений катихизис. М., 1847), «Поучение святительское к новопоставленному иерею» (Святительское поучение к новопоставленнаго священника, което е изписано из правилата на свети апостоли и свети отци. М., 1847. Новий Сад, 1856<sup>2</sup>) и совместно с З. Княжеским «Зерцало христианское» (Зерцало или Огледало християнское, което съдържава мисли спасителни и увещания душеполезни и весьма нужни за всякаго християнина, който желае да познай своето християнско живяние и евангелската истина. М., 1847). Летом 1843 г. в Одессе участвовал в собрании (вече) болг. студентов, выступивших за активную пропаганду среди болгар идеи восстановления независимой от К-польской Патриархии Болгарской Церкви.

В 1843 г. окончил Кишинёвское ДУ и поступил в Кишинёвскую ДС. С разрешения Синода в мае 1845 г. был переведен в Херсонскую ДС. 14 марта 1847 г. обратился в духовно-учебное управление при Синоде за разрешением на поступление в КДА после окончания Херсонской ДС, но получил отказ. Однако летом 1847 г. прибыл в Киев и в конце авг. успешно сдал вступительные экзамены в КДА. 25 сент. 1847 г. митр. Киевский *Филарет* (Амфитеатров)



Нафанаил (Бойкикев),  
митр. Иловдивский.  
Фотография. 1892 г.

попросил у обер-прокурора Свящ. Синода Н. А. Протасова разрешение принять Н. на обучение в КДА. В результате определением Синода от 24–29 окт. 1847 г. он был зачислен в состав студентов 1-го курса КДА: в документах КДА числится под фамилией Стоянович. Весной 1848 г. заболел тифом и провел неск. месяцев в больнице. Летом путешествовал по Бессарабии, распространяя среди болгар свои переводы церковных книг. В г. Аккерман (ныне Белгород-Днестровский Одесской обл.) был задержан полицией по подозрению в революционной агитации и направлен в Одессу, где содержался под стражей. Но вскоре был освобожден по ходатайству архиеп. Херсонского и Таврического *Иннокентия* (Борисова).

Во время обучения на 2-м курсе КДА митр. Филаретом 20 нояб. 1848 г. был рукоположен во диакона, а 24 нояб. — во иерея. В студенческие годы поддерживал переписку с болг. деятелями, проживавшими в Османской империи и в России. Переводил на рус. язык публикации о болг. церковных событиях из болг. ж. «Константинопольский вестник» (Цариградски вестник) и направлял свои переводы в Императорскую канцелярию в С.-Петербурге. В 1851 г. представил на рассмотрение Конференции КДА выпускное соч. «О независимости Болгарского архиепископства от Константинопольского Патриархата в древние и позднейшие времена» (НБУВ ИР. Ф. 304. Дис. 23): согласно постановлению Конференции КДА от 7 авг.

1851 г., утвержденному Свящ. Синодом 7 сент. 1852 г., получил степень кандидата богословия.

В 1852 г. с разрешения Синода побывал в Москве и С.-Петербурге. В Москве встретился с митр. Филаретом (Дроздовым), посетил Московский ун-т, Троице-Сергиеву лавру и МДА. 24 февр. 1852 г. присутствовал на похоронах Н. В. Гоголя. В С.-Петербурге общался с митр. Новгородским и С.-Петербургским *Никанором* (Клементьевским), обер-прокурором Протасовым, ректором СПбДА архим. *Макарием* (Булгаковым); вносил митр. Московский и Коломенский) и др. иерархами, церковными и гос. деятелями, к-рых убеждал в необходимости поддержать болгар в их стремлении возродить национальную автокефальную Церковь.

В нач. июня 1852 г. выехал в Прагу, где встречался со славистами П. Й. Шафариком, В. Ганкой и др. Передал Й. Ф. Шумавскому для издания и дальнейшего распространения среди болгар в Османской империи свои переводы сочинений «Указание пути в Царство небесное» митр. *Иннокентия* (Вениаминова) (*Иннокентий, еп. Камчатски, Курилски и Алеутски*. Указание пътя, кой води в царство небесно: Разговор из поучения. Прага, 1853) и «Наставление христианское» свт. *Тихона Задонского* (*Тихон Задонски, св.* Кратко християнско наставление. Прага, 1853. Котел, 1868<sup>2</sup>). Посетил Вену, Будапешт, Сремски-Карловци, мон-ри на Фрушка-Горе, Белград, Брэилу, Галац и др. города.

В сент. 1852 г. Н. прибыл в мон-рь Добровэц близ г. Яссы, на подворье Зографа, где перевел на болг. язык Житие прип. *Димитрия Басарбовского* (Краткое сказание за прип. отца нашего Димитрия Басарбовского, коего мощи почиват в Унгро-Влахийска в Букурещ митрополитска църква. Цариград, 1858). 11 апр. 1853 г. вернулся в Зограф. В 1854 г. был назначен экзархом (управляющим имуществом) мон-ря Добровэц в связи с необходимостью особого надзора в условиях Крымской войны. 25 авг. 1857 г. возведен в сан архимандрита. В янв. 1864 г. освобожден от обязанностей экзарха в связи с выводом мон-ря Добровэц из подчинения Зографа согласно принятому в Румынии в дек. 1863 г. закону о секуляризации церковного имущества. Остался в Румынии как



частное лицо, жил близ г. Яссы, занимался делами местной болг. общины. Издал перевод «Краткого объяснения Божественной Литургии» (Кратко изъяснение на божествена литургия. Браила, 1864). В 1869 г. в г. Браила принял участие в учреждении Болгарского лит. об-ва (с 1911 — Болгарская АН), стал его действительным членом.

В 1870 г. Н. полностью поддержал создание независимого Болгарского Экзархата (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*). Летом 1872 г. был избран митрополитом Охридско-Преспанским в юрисдикции Болгарского Экзархата (см. в ст. *Охрид*), хиротония состоялась 24 сент. в болг. храме первомч. Стефана в Стамбуле. Но потом он почти полтора года ожидал в Стамбуле разрешения от султанского правительства на управление епархией. В это время на основе своего канд. соч. составил и издал кн. «О Юстиниановых правах Охридской архиепископии, или О церковной независимости и самостоятельности Охридско-Болгарского священноначалия» (За Юстинианови права на Охридска архиепископия, или За църковна независимост и самостоятелност на Охридско-Българско священноначалие. Цариград, 1873), где изложил историю Церкви в Болгарии и Македонии и обосновал право Церкви в Болгарском княжестве на автокефалию в связи с особым статусом Архиепископии Первой Юстинианы, отождествляемой им с *Охридской архиепископией*. Получив в марте 1874 г. разрешение от османских властей, в нач. апреля прибыл в Охрид, где его торжественно встретили ок. 30 тыс. жителей. Вопреки активному противодействию греч. духовенства осуществлял регулярные поездки по епархии и служил в храмах.

В 1877 г., после начала русско-тур. войны, был вызван в Стамбул из-за подозрений в нелояльности к тур. правительству. В февр. 1878 г., после подписания Сан-Стефанского мирного соглашения, был принят главнокомандующим российской армии вел. кн. Николаем Николаевичем, к-рому выразил благодарность за освобождение болгар от тур. господства. Отрицательно воспринял результаты Берлинского конгресса (1878), согласно к-рым обл. *Македония* осталась в составе Османской империи. Стал одним из организаторов Кресненско-Раз-

ложского восстания (1878–1879), участники которого надеялись добиться пересмотра решений Берлинского конгресса и включения Вост. Македонии в состав Болгарского княжества. С 7 дек. 1878 г. руководил действиями повстанцев из пограничных городов Болгарии. Являлся сторонником партизанской (четнической) тактики борьбы, которая не получила поддержки среди др. организаторов восстания. 25 мая 1879 г. ввиду очевидности поражения восстания приказал отрядам (четам) прекратить борьбу. Не имея возможности вернуться в Македонию, до конца жизни оставался в Болгарии. 4 дек. 1879 г. назначен митрополитом Ловечским (см. *Ловчанская епархия* Болгарской Православной Церкви). В марте 1891 г. избран митрополитом Пловдивским (см. *Пловдивская епархия* Болгарской Православной Церкви).

Н. был автором многочисленных статей в болг. периодике (под псевдонимами Н. Богдан, А. Богдан, Богдан Богомолец и др.), посвященных проблемам церковной жизни. Издал множество переводов с русского на болг. язык духовно-поучительной лит-ры. Написал воспоминания о своей жизни, начиная с детства и заканчивая назначением на Пловдивскую кафедру (изданы после его смерти: Жизнеописание митр. Охридско-Пловдивскаго Натанаила: Автобиографични бележки // СБНУНК. 1909. Кн. 25 (7). Д. 1. С. 1–77), к-рые являются важным источником по истории болг. освободительного движения XIX в. Значительная часть личного архива Н. осталась в Охриде, где сгорела при пожаре в 1882 г. Похоронен во дворе Успенского кафедрального собора в Пловдиве.

Арх.: НБУВ ИР. Ф. 175. Д. 2137; ЦГИАК. Ф. 711. Оп. 1. Д. 2716, 3498; Акты и док-ты, относящиеся к истории Киев. академии. Отд. 3: (1796–1869) / Ред.: прот. Ф. И. Титов. К., 1915. Т. 5: (1819–1869). С. 568, 657, 694–696.

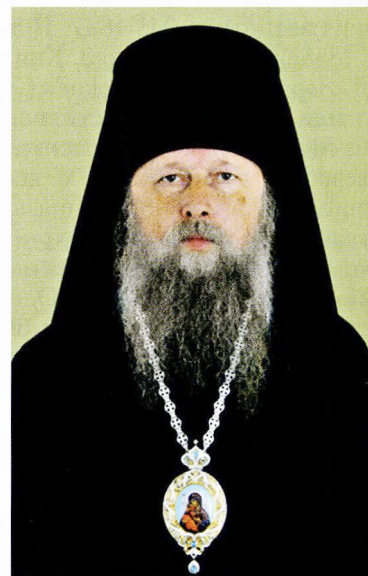
Соч.: Детински подарок: За това, що всяки член домашняго общества дѣлжен е и може да пилтъшава своя длѣжност. [Прага], 1852; Приятелское писмо от българина к гръку. Прага, 1853; Отговор от българското общество. Прага, 1861; Ответ писавшему в 18 брої на «Българската чела» за мон-ри Хилиндар, Зограф и Рила: Подарък на съотечествениците си за Нова година. Браила, 1864; Буквар славено-българский заради училище на скопско-черногорско село Кучевиста. Букурещ, 1865; Произшествие в Скопска епархия от 1860 до 1865 г. Браила, 1865; Реч..., произнесена от него на 24 сент. 1872 в Българска народна църква на Фенер при провъзгласяването му за архиеп. Цариград, 1872; Борба

за България / Съст.: В. Тоналова. София, 2003.

Лит.: Кирил (Константинов), митр. Пловдивски. Натанаил, митр. Охридски и Пловдивски: (1820–1906). София, 1952; *он же*. Съпротивата срещу Берлинския договор: Кресненското въстание. София, 1955; *Църнушанов К.* Митр. Натанаил Охридски и Пловдивски: Духовник и революционер // Априлското въстание и Българската правосл. църква: Сб. студии и мат-ли по случай юбилейната 100-год. 1876–1976. София, 1977. С. 425–438; Българската възрожденска интелигенция: Енцикл. / Съст.: Н. Генчев, К. Даскалова. София, 1988. С. 446–447; *Улурия А. А.* Деятелі болгарского национально-освободительного движения XVIII–XIX вв.: Библиогр. словарь. М., 1996. Т. 2. С. 50–51; *Вачкова К.* За приноса на Натанаил Зографски, митр. Охридски и Пловдивски, във формирането на националния книжовен език // Любословие, или Периодическо списание: Литературознание, езикознание, културология. Шумен, 1997. Кн. 2. С. 36–43; *Бурега В. В.* Нафанаил Охридский (Бойкикев Пешо (Недялко) Стоянов (Станков)) // Київська духовна академія в іменах, 1819–1924: Енцикл. К., 2016. Т. 2. С. 249–252.

**В. В. Бурега**

**НАФАНАЙЛ** (Крикота Петр Григорьевич; род. 12.07.1959, с. Залютье Старовыжевского р-на Вольнской обл., Украина), еп. Вольнский и Луцкий. По окончании школы поступил в Луцкое профессионально-техническое уч-ще, к-рое окончил в 1977 г. В том же году был призван на срочную военную службу. В 1980 г. поступил в Одесскую ДС, в 1984 г. про-



*Нафанаил (Крикота),  
еп. Вольнский и Луцкий.  
Фотография. 2013 г.*

должил обучение в МДА, которую окончил в 1988 г. 12 дек. 1985 г. принят в число братии *Троице-Сергиевой лавры*. 31 марта 1986 г. в Троицком соборе наместником лавры архим. *Алексием (Кутеповым)*, вполн. архим.



епископ) пострижен в монашество с именем Нафанаил. 22 мая того же года рукоположен во диакона Владимирским и Суздальским архиеп. *Сератионом* (Фадеевым; впол. митрополит) в Успенском кафедральном соборе г. Владимира, 7 дек. 1986 г. рукоположен во иерея.

23 авг. 1988 г. Н. назначен преподавателем Одесской ДС. 8 апр. 1990 г. возведен в сан игумена, 6 янв. 1996 г. — в сан архимандрита. 15 апр. 1997 г. назначен ректором Почаевской ДС. 19 мая 1998 г. стал членом Синодальной Богословской комиссии УПЦ, 26 февр. 2010 г. — Богословско-канонической комиссии при Синоде УПЦ. 8 июля 2011 г. принял участие в юбилейном Соборе УПЦ. 26 янв. 2012 г. вошел в состав Комиссии по подготовке изменений и дополнений в Устав об управлении УПЦ.

24 июня 2015 г. Н. избран епископом Шумским, викарием Тернопольской епархии. Наречение состоялось 4 авг. 2015 г. в Преображенском соборе Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавры, хиротония — 5 авг. в Преображенском соборе лавры. 29 янв. 2016 г. Н. назначен епископом Камень-Каширским, викарием Волынской епархии и освобожден от должности ректора Почаевской ДС. 18 окт. 2016 г. стал епископом Волынским и Луцким.

Н. награжден правом служения Божественной литургии с открытыми царскими вратами до молитвы «Отче наш» (2013), наперсным крестом с украшениями (2014).

**НАФАНАИЛ** (Львов Василий Владимирович; 17.08.1906, Москва — 8.11.1986, Мюнхен, ФРГ), архиеп. Венский и Австрийский РПЦЗ. Из дворянской семьи. Сын В. П. Львова, гос. и церковного деятеля, обер-прокурора Синода в марте—июле 1917 г. Василий учился в гимназии в Петрограде, в сент. 1917 г. поступил в 3-й класс Бугурусланского реального уч-ща. Во время гражданской войны семья Львовых эвакуировалась в Сибирь. Там Василий продолжил обучение в 4-м классе томского Алексеевского реального уч-ща, был активным членом скаутского движения. В 1920 г. вместе с матерью, младшими братьями и сестрой пересек в Харбин (Китай). В 1922 г. окончил 1-е Харбинское реальное уч-ще. Работал на Китайской Восточной железной доро-



Нафанаил (Львов),  
архиеп. Венский и Австрийский.  
Фотография. 70-е гг. XX в.

ге (КВЖД), принимал участие в скаутском движении. Сблизился с Камчатским еп. *Нестором* (Анисимовым; впол. митрополит). В 1924 г. еп. Нестором поставлен во чтеца и 8 апр. 1929 г. — во иподиакона для служения в Крестовой ц. Камчатского подворья в Харбине (РПЦЗ). 30 апр. того же года принял монашеский постриг с именем Нафанаил. 15 мая рукоположен во диакона и 28 авг. — во иерея, назначен священником в храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» при Доме милосердия в Харбине. С 1929 по 1933 г. служил настоятелем храма, с 1933 по 1939 г. — законоучителем в детском приюте при Доме милосердия. Служил на Камчатском подворье вместе с иером. *Филаретом* (Вознесенским; впол. митрополит, 3-й первоиерарх РПЦЗ). С 1928 по 1931 г. Н. учился на Пастырско-богословских курсах в Харбине. Занимался активной пастырской деятельностью, принимал участие в нелегальной переправке религ. лит-ры через границу в СССР. 1 мая 1930 г. награжден правом ношения набедренника, 29 июня 1932 г. — золотого креста.

1 окт. 1933 г. митр. *Антонием* (Храповицким) возведен в сан игумена, в 1936 г. — в сан архимандрита. В 1935 г. сопровождал в палеонтологической экспедиции по Маньчжурii П. *Тейяра де Шардена* и аббата Брейля. В 1936 г. участвовал в неск. археологических экспедициях, организованных Об-вом им. Н. П. Пржевальского и Об-вом изучения Маньчжурского края. Во вре-

мя экспедиций были обнаружены многочисленные останки животных ледникового периода и орудия труда первобытного человека. Часть находок была передана Н. в музей харбинского Дома милосердия.

С 1928 по 1938 г. служил личным секретарем и келейником архиеп. Нестора. В 1933–1934 гг. Н. сопровождал его в поездке по Египту, Палестине, Италии и Югославии; в 1937–1938 гг. — в Индию по приглашению католика Моран Мар Василия *Геваргезе II*. Весной и летом 1938 г. архиеп. Нестор и Н. посетили Англию, где было создано братство ап. Фомы для сбора средств на работу миссии РПЦЗ в Индии под покровительством вел. кнг. Ксении Александровны. Н. был назначен секретарем братства. В мае архиеп. Нестор и Н. принимали участие в праздновании 950-летия Крещения Руси и в паломничестве англикан к Богородице Уолсингемской. С 4 по 7 июля 1938 г. Н. участвовал в конференции, которую проводило Содружество святых Албания и Сергия в Хай-Ли (Англия). С 14 по 24 авг. 1938 г. был участником II Всезарубежного Собора РПЦЗ, проходившего в Югославии. 9 нояб. 1938 г. в г. Коломбо брит. колонии Цейлон была учреждена миссия РПЦЗ, которую возглавил Н. На Архиерейском Соборе РПЦЗ 1939 г. в Югославии он представлял Пекинскую миссию в Китае.

13 сент. того же года Н. освобожден от должности начальника миссии в Коломбо и назначен казначеем Пекинской духовной миссии. Однако 24 нояб. он поступил в монаш. прп. Иова Почаевского в с. Ладомирова в Словакии. С 1941 по 1944 г., во время Великой Отечественной войны, активно участвовал в распространении православно-просветительской литературы на территориях СССР, оккупированных герм. войсками и их союзниками. С этой целью Н. написал ряд катехизаторских и апологетических работ. Также он окормлял лагерь, устроенный словацкими властями для советских граждан, бежавших с оккупированных немецкими войсками территорий. 31 июля 1944 г. Н. вместе с братьями отбыл из Ладомировы в Братиславу. С сер. янв. до 30 апр. 1945 г. находился в Берлине, исполняя обязанности настоятеля Воскресенского собора. Решением Архиерейского Синода РПЦЗ от 2 янв. 1945 г. Н.





был назначен представителем Церкви при созданном нем. властями Комитете освобождения народов России. После окончания войны, в 1945–1946 гг., служил благочинным приходов РПЦЗ в англ. зоне оккупации в Германии с местопребыванием на центральном подворье братства прп. Иова Почаевского в Гамбурге. Н. активно защищал права беженцев, препятствовал брит. военной администрации насильственно выдавать их СССР и способствовал переселению беженцев в США.

10 марта 1946 г. в Женевском Крестовоздвиженском храме первоиерарх РПЦЗ митр. *Анастасий (Грибановский)* и Детройтский еп. *Иероним (Чернов)*; впоследствии архиепископ) хиротонисали Н. во епископа Брюссельского и Западноевропейского. 20 марта он был включен в состав Архиерейского Синода РПЦЗ. С 7 по 10 мая 1946 г. участвовал в Архиерейском Соборе Зарубежной Церкви в Мюнхене, фактически восстановившем деятельность РПЦЗ в Зап. Европе. Кафедральным собором Н. стал храм Воскресения Христова в Мёдоне (Франция). По словам архиеп. свт. *Иоанна (Максимовича)*, Западно-европейская епархия РПЦЗ «была сохранена и восстановлена благодаря неутомимой энергии Епископа Нафанаила, который всюду разъезжал, имея помощником лишь одного Александра Трубникова» (Протокол № 8 Архиерейского Собора РПЦЗ. 8/21 окт. 1953 г. // Архив Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке).

14 сент. 1949 г. Архиерейский Синод РПЦЗ назначил Н. духовным руководителем автономной ветви Христианского союза молодых людей. С 1946 по 50-е гг. XX в. он являлся председателем попечительского совета Корпуса-лицей имп. Николая II в Версале. В 1947–1950 гг. был духовником молодежной орг-ции «Витязи», способствовал примирению среди членов русского скаутского движения во Франции. Н. старался восстановить церковное единство РПЦЗ и Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриарха в Париже, но его усилия не дали положительного результата. В 1949–1950 гг. Н. принимал участие в создании 2 монашеских общин — в По и в Озуар-ла-Ферьер недалеко от Парижа. В 1950 г. он содействовал переезду сестер Леснинского мона-ря из Югославии во Францию.

Согласно решению Архиерейского Синода РПЦЗ от 15 дек. 1950 г. о разделении Западноевропейской епархии, Н. был назначен правящим архиереем Гаагским и Престонским. С весны 1951 до февр. 1952 г. управлял епархией из Лондона. В 1-й пол. 1952 г. назначен Архиерейским Синодом служить в Вашингтоне, но переезд в США не был осуществлен. 6 янв. 1953 г. Н. прибыл в Тунис, где занял должность настоятеля Воскресенского собора с правами администратора рус. приходов в Сев. Африке. В сослужении настоятеля Бизертского прихода прот. *Иоанна Малиженковского* Н. совершил закладку храма Воскресения Христова в столице Туниса. Определением Архиерейского Синода от 7 сент. 1953 г. в связи с обвинениями «в соблазнительном образе жизни в Париже в 1949 г.» он был освобожден от должности настоятеля и направлен отбывать церковное наказание в мона-рь прп. Иова Почаевского в Мюнхене. Занимался исследованиями по церковной истории Сев. Африки и написал работу «Духовное наследие Северной Африки». Вместе с представителем Синода РПЦЗ в Европе архиеп. *Иоанном (Максимовичем)* работал над составлением святцев, добавляя в текст имена святых Сев. Африки и Зап. Европы, прославленных до раскола 1054 г. В дек. 1953 и янв. 1954 г. занимался подготовкой докладов для архиеп. *Иоанна (Максимовича)* о североафрикан. святых. Согласно решению Архиерейского Синода от 10 нояб. 1954 г. («имея в виду искренность раскаяния»), Н. был «почислен на покой» в обитель прп. Иова Почаевского в Мюнхене с оставлением в непосредственном подчинении Архиерейскому Синоду. В 1958–1959 гг. он временно исполнял обязанности настоятеля Покровской ц. в Зап. Берлине, окормлял приход в Манхейме. С 1961 г. член правления Свято-Князь-Владимирского братства. В связи с кончиной в 1966 г. настоятеля мона-ря прп. Иова архим. *Корнилия (Малюшицкого)* Н. был назначен его преемником.

Н. был известен как яркий поведенник. Он вел активную церковно-публицистическую деятельность, занимался редактированием кратких Житий святых и писал апологетические работы, предназначенные для переправки в СССР (писал также под псевдонимами А. и Е.

Нельский). С 1934 по 1937 г. редактировал харбинский ж. «Православный голос в Маньчжурии», с 1939 по 1944 г. — ж. «Детство и юность во Христе», издававшийся мона-рем прп. Иова в Словакии, в 1943 г. — «Летопись церкви», церковно-лит. сборник, издававшийся мона-рем прп. Иова в Словакии, в 1947–1949 гг. — «Православные сборники» в Париже, с 1955 по 1964 г. — ж. «Церковный голос в Германии», с 1959 по 1963 г. — «Вестник православного дела», издававшийся в монастыре прп. Иова в Мюнхене.

24 сент. 1974 г. Н. назначен епископом Венским, викарием Западноевропейской епархии РПЦЗ. По своей инициативе он совершил в Вене освящение переданного епархии храма во имя почитаемой им св. Бригитты, ирл. подвижницы V–VI вв. 29 окт. 1981 г. Архиерейский Собор РПЦЗ возвел Н. в сан архиепископа.

Н. скончался после длительной болезни. 11 нояб. 1986 г. в мона-ре прп. Иова Женевский и Западноевропейский архиеп. *Антоний (Бартошевич)* и Берлинский и Германский архиеп. *Марк (Аридт)* совершили отпевание. На следующий день состоялось погребение на рус. кладбище в Висбадене.

Арх.: Архив Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке; ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 217, 257, 259, 337; Архив Свято-Троицкой Духовной Семинарии. Ф. Ларина. Кор. № 1. Папка № 34.

Соч.: Братство святой Руси // Святая Русь. Харбин, [1934]. С. 13–16; Гремит гром над миром // Правосл. Русь. Ладомирова, 1939. № 22. С. 1; Записки цейлонского миссионера // Там же. № 3. С. 2–3; № 4. С. 2–5; № 5. С. 3–5; № 7. С. 4–5; Индийские стихотворения // Там же. № 5. С. 1; Отец Михай // Там же. № 23. С. 5–6; «Слава в вышних Богу, и на земле мир» // Там же. № 24. С. 1–2; Сокровище благодати // Там же. № 23. С. 1; Беседы о Боге и духовном мире. Владимирова, [1940]; Благодать Божия // Правосл. Русь. 1940. № 13. С. 2–3; В феврале // Там же. № 4. С. 2–3; В час бури // Там же. № 11. С. 11; Великий пост наших страшных дней // Там же. № 5. С. 1; Заметки о путешествии по Словакии // Там же. № 10. С. 4–5; Источник христ. мужества // Там же. С. 1; На Яблоновой сонке // Там же. № 8. С. 2–4; Ночь не светла // Там же. № 24. С. 4–5; Об Израиле // Там же. № 17. С. 1; Очерки истории Рус. Церкви // Там же. № 3. С. 3–4; № 5. С. 3–4; № 6. С. 3–4; № 9. С. 4; № 10. С. 3–4; № 13. С. 4–5; № 15–16. С. 8–10; № 21. С. 3–4; № 22. С. 4–5; 1941. № 5. С. 2–5; № 6. С. 4–5; Перед лицом смерти // Там же. № 11. С. 5–6; Рождество в Вифлееме // Там же. № 24. С. 2–3; С новым годом, с новым счастьем // Там же. № 1. С. 1–2; Страх // Там же. № 23. С. 1; Судьбы православия в России // Там же. № 2. С. 1–2; Через горнило испытаний // Там же. № 13. С. 1; Божий Промысл в судьбах России в наши дни // Там же. 1941. № 13/14. С. 2.





В лесах порабощенной Родины // Там же. № 7. С. 2–3; Духовные вожди // Там же. № 21/22. С. 1; Из записок советского лагерника // Там же. № 15/16. С. 6; Краткая священная история: Руководство для учащихся. Ладомиров, 1941; Молебн в антирелиг. музее // Правосл. Русь. 1941. № 17/18. С. 2–5; Научные познания св. Василия Великого // Там же. № 2. С. 1–2; О Ветхом Завете // Там же. № 3. С. 1–2; О душе современного рус. человека // Там же. № 15/16. С. 4–6; Правосл. учение о Церкви // Там же. № 11. С. 4–6; Религиозное понимание национализма // Там же. С. 1–2; Селям Алейкум // Там же. № 23/24. С. 2–3; Сила слова // Там же. № 19/20. С. 1; Служение родные // Там же. № 1. С. 1; Трофим Топчугов // Там же. № 11. С. 4–7; Где тот народ? // Там же. 1942. № 23/24. С. 2–4; К проблеме единства // Там же. № 17/18. С. 1–8; Как Глеб Радченко стал верующим // Там же. № 2. С. 4–6; Песнь о св. Егории Храбром // Там же. № 8. С. 2–3; Поэзия мучеников // Там же. № 17/18. С. 1–2; Сила в правде // Там же. № 13/14. С. 1–8; Церк. единство // Там же. № 12. С. 3–4; Патриаршество в России? // Там же. 1943. № 10. С. 1–3; Фрейзингенские записки // Там же. № 3/4. С. 13–15; № 5/6. С. 2–5; Страшное время // Там же. 1944. № 10. С. 1–2; Ночь: [Стихотворение] // Правосл. Русь. Джорд., 1947. № 19. С. 11; Очерки жизни русских в Германии (1942–1947 гг.) // Там же. № 2. С. 9–11; № 3. С. 9–13; № 5. С. 6–8; № 6. С. 10–13; № 7. С. 9–12; № 8. С. 4–6; № 17. С. 4–8; № 20. С. 9–12; 1948. № 2. С. 6–11; По страницам ЖМП // Там же. № 3. С. 4–8; № 8. С. 9–12; № 9. С. 2–6; 1949. № 4. С. 12–13; Современное положение Американской митрополии // Там же. 1948. № 16. С. 4–5; Еще о сатире с христ. точки зрения // Там же. 1949. № 15/16. С. 17; Неудачная попытка восстановления церк. единства в Зап. Европе // Там же. № 20. С. 14; К 10-летию со дня кончины заруб. писателя А. Задонского // Там же. 1951. № 21. С. 12; Памяти архиеп. Рожера Боссара // Там же. 1952. № 5. С. 4; Россия и Восток с ист. позиций // Свобода. Мюнхен, 1958. Сент.; Удерживающий // Правосл. обзор. Монреаль, 1959. Май. С. 52–57; Орудия древнекаменного века // Там же. 1969. Апр. С. 38, 57; Отец архим. Корнилий: К 5-летию со дня кончины: Кр. жизнеописание. Мюнхен, 1971; Жития святых. Мюнхен, 1969–1972; О путешествиях в космосе? Münch., 1972; Примечания к труду о. Сергия Желудкова // Желудков С. Почему я — христианин. Fr./M., 1973. С. 289–324; О правосл. журнале на англ. яз. «The Orthodox Word» // Правосл. Русь. 1975. № 17. С. 13–14; На зимних олимпиадах в Инсбруке // Там же. 1976. № 19. С. 14–16; Очерк акции по распространению духовной лит-ры в Вене в 1977 г. на междунар. состязаниях по хоккею // Там же. 1977. № 12. С. 14–15; Краткий очерк истории и этнографии Вьетнама // Голос Зарубежья. Мюнхен, 1977. № 4. С. 31–34; К представлению новых святых — Новомучеников Русских // Правосл. Русь. 1981. № 20. С. 3; Вавилонская башня // Там же. 1989. № 6. С. 1–3; Скаутское знамя // Там же. № 17. С. 12; Последпасхальные дни // Там же. 1992. № 8. С. 6; Беседы о Свящ. Писании и о вере и Церкви: Выступления, беседы, статьи и письма: В 5 т. Н.-Й., 1991–1995; Страница из жизни общины при. Иова // Правосл. жизнь. 1996. № 7. С. 21–27; Ключ к сокровищнице: Выступления, беседы, статьи и письма / Сост.: иеродиак. Пикон (Париманчук). М., 2006; Жития

святых. Проблемы веры. Воспоминания. СПб., 2007. Лит.: Путешествие высокопреосв. архиеп. Нестора в Малабар // Перк. жизнь. Белград, 1938. № 11/12. С. 191–195; Прибытие архим. Нафанаила // Правосл. Русь. 1939. № 22. С. 6; Поездка Цейлонского миссионера архим. Нафанаила в Югославию // Там же. № 8. С. 6; Париж // Там же. 1947. № 8. С. 14; № 12. С. 21; Прибытие в Мюнхен еп. Нафанаила // Там же. 1948. № 11. С. 14; Неудачная попытка восстановления церк. единства в Зап. Европе // Там же. 1949. № 20. С. 14; Назначение еп. Нафанаила // Там же. 1952. № 20. С. 16; Новое назначение еп. Нафанаила // Там же. № 10. С. 15; Рус. Церковь в Тунисе // Там же. 1953. № 2. С. 15; Андроник (Елтидинский), архим. 18 лет в Индии. Буэнос-Айрес, 1959. С. 185, 239; РПЦ за границей, 1918–1968 гг. / Ред.: А. А. Сологуб. Н.-Й., 1968; Вечная память: Кончина архиеп. Нафанаила // Вестн. Герм. епархии. Мюнхен, 1986. № 6. С. 9; Памяти архиеп. Нафанаила // Правосл. Русь. 1986. № 23. С. 5; Seide G. Monasteries and Convents of the Russian Church Abroad. Münch., 1990. P. 108; Биограф. словарь миссионеров РПЦ / Сост.: свящ. С. Широков. М., 2004. С. 169–170; Незабываемые могилы / Сост.: В. Н. Чуваков. М., 2004. Т. 5. С. 46–47; Вернувшийся домой: Жизнеописание и сб. тр. митр. Нестора (Аписимова) / Сост.: О. В. Косик. М., 2005. С. 289–399; Шкаровский М. В. РПЦ и Власовское движение // ВЦИ. 2006. № 4. С. 173; он же. Мон-рь при. Иова Почаевского в Словакии // Диаспора: Новые мат-лы. СПб.; П., 2007. Вып. 9. С. 296–321; Нивьер. Деятельность рус. эмиграции. 2007. С. 337–338; Косик В. И. Рус. церк. зарубежье: XX в. в биографиях духовенства от Америки до Японии. М., 2008. С. 255–256; Полчанинов Р. В. Восп. о деятельности Христ. союза молодых людей в 1946–1951 гг. // ВЦИ. 2008. № 3(11). С. 206; Богданова Т. А., Клементьев А. К. Мат-лы к истории типографского братства при. Иова Почаевского в Ладомировой на Карпатах // ПрПуть. 2011. С. 118, 126; Birchall Chr. Embassy, Emigrants, and Englishmen: The 300 Year History of a Russian Orthodox Church in London. Jord., 2014. P. 280, 283, 384, 387; Кострюков А. А. Рус. Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. М., 2015. С. 63, 175, 255; Кузнецов В. А. Рус. правосл. зарубежное монашество в XX в.: Биограф. справ. Екат., 2015. С. 268–269; Садикова Е. Н. Особенности организации церковной жизни рус. эмиграции: По мат-лам спец. архива // Вестн. ИСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2016. Вып. 2(22). С. 136.

Диак. Андрей Псарёв, Д. П. Анашкин

**НАФАНАИЛ** (Троицкий) Николай Захарович; 30.10.1864, станица Кобылянская, обл. Войска Донского (ныне Суворовская Суровикинского р-на Волгоградской обл.) — 7.04.1933, с. Федосьино Московской обл.), митр. Из семьи священника. В 1879 г. окончил Новочеркасское ДУ, в 1886 г. — Донскую ДС, поступил в КДА. Через год покинул академию по собственному прошению. 17 апр. 1888 г. был рукоположен во иерея и назначен священником Покровской ц. слободы Анастасиевка

Таганрогского окр. обл. Войска Донского. Служил заведующим Анастасиевской жен. школой грамоты и Марфинской жен. церковноприходской школой, также исполняя



Нафанаил (Троицкий),  
еп. Архангельский и Холмогорский.  
Фотография.  
Сер. — 2-я пол. 10-х гг. XX в.

должность законоучителя в обеих школах. Впоследствии стал инспектором церковноприходских школ. В 1893 г. поступил в КазДА, окончил ее в 1897 г. со степенью кандидата богословия. 16 нояб. 1896 г. архим. Антонием (Храповицким; впоследствии митрополит) был пострижен в монашество с именем Нафанаил. 7 авг. 1897 г. назначен ректором и преподавателем Таврической ДС. 27 окт. 1897 г. переведен на должность ректора Олопецкой ДС, 9 нояб. возведен в сан архимандрита. Одновременно с работой в семинарии Н. занимал пост председателя Олопецкого епархиального училищного совета и редактировал отдел «Олопецких епархиальных ведомостей». 15 февр. 1902 г. был назначен ректором Тамбовской ДС. Руководил попечительством о бедных воспитанниках семинарии. Участвовал в работе Миссионерского братства и Тамбовской ученой архивной комиссии.

Н. был награжден орденами св. Анны 2-й степени (1899), св. Владимира 4-й степени (1902). 29 февр. 1904 г. в *Александрово-Невской лавре* Н. был хиротонисан во епископа Козловского, викария Тамбовской епархии. 31 окт. 1908 г. назначен епископом Уфимским и Мензелинским,



17 апр. 1912 г. — епископом Архангельским и Холмогорским. Н. был членом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* 7 апр. 1919 г. был возведен в сан архиепископа. Однако в Архангельск не вернулся, поручив временное управление епархией Пинежскому еп. сщмч. *Павлу (Павловскому; впосл. архиепископ)*. С 9 янв. 1920 г. Н. временно управлял Харьковской епархией. В 1921 г. был назначен архиепископом Харьковским и Ахтырским.

В мае 1922 г. Н. был арестован по обвинению в организации сопротивления изъятию церковных ценностей и заключен в харьковскую тюрьму. В окт. того же года выслан из Харькова. В 1924 г. Н. возведен в сан митрополита и 21 мая включен в состав Временного Синода при патриархе Московском и всея России свт. *Тихоне*. В том же году вновь арестован и обвинен в контрреволюционной агитации, до 1927 г. находился в заключении. Освободившись, стал временным управляющим Воронежской епархией. В том же году был уволен на покой. Жил в с. Федосьи Коломенского у. Московской губ. Похоронен в том же селе. Позднее был перезахоронен в с. Акулово (ныне в черте г. Одинцово) за алтарем Покровского храма.

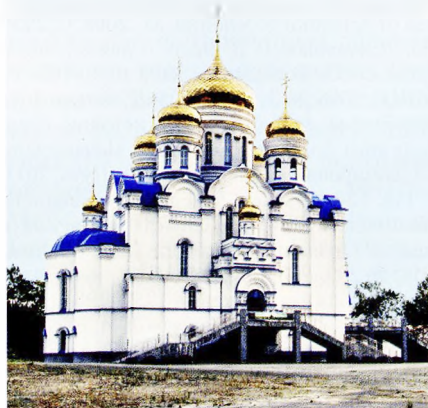
Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263.

Лит.: Разрядный список учащихся Новочеркасского духовного уч-ща после испытаний, проведенных летом 1878 г. // *Донские ЕВ.* 1878. № 18. С. 594, 596; Миссионерское путешествие по епархии пресв. Нафанаила, еп. Уфимского и Мензелинского (24 июня — 9 июля 1909 г.). Уфа, 1909; Второе миссионерское путешествие по епархии... (14 сент. — 3 окт. 1909 г.). Уфа, 1909; Состав Свят. Правительствующего Синода и Рос. церк. перархии на 1917 год. Пг., 1917. С. 214–215; Хроника церк. жизни [кочина митр. Нафанаила (Троицкого)] // *ЖМП.* 1933. № 16/17. С. 9; *Манаил.* Русские перархии, 1893–1965. Т. 5. С. 23–25; Акты свт. Тихона. С. 318, 982; Деяния Священного Собора РПЦ 1917–1918 гг. М., 1994. Т. 1. С. 79; За веру Христову: Духовенство, монашествующие и миряне РПЦ, репрессированные в Северном крае (1918–1951): Биограф. справ. / Сост.: С. В. Суворова. Архангельск, 2006. С. 352.

**НАХОДКИНСКАЯ ЕПАРХИЯ** РПЦ, образована решением Синода от 27 июля 2011 г., отделена от *Владивостокской и Приморской епархий*. Объединяет приходы Находкинского, Партизанского и Фокинского городских округов, Лазовского, Партизанского и Шкотовского районов Приморского края. 6 окт. 2011 г. Н. е.



включена в состав новообразованной Приморской митрополии. Кафедральный город — Находка, кафедральный собор — находкинский в честь Казанской иконы Божией Матери. Правящий архиерей — еп. Николай (Дутка; 27 июля 2011 клирик Владивостокской епархии игум. Николай избран Синодом Находкинским и Преображенским епископом, 27 авг. возведен в сан ар-



Кафедральный собор в честь Казанской иконы Божией Матери в г. Находке. 2010 г. Фотография. 2014 г.

химандрита, 1 сент. 2011 состоялась его архиерейская хиротония). Епархия разделена на 4 благочиннических округа: Центральный (Находкинский городской окр.), Западный (Шкотовский р-н), Северный (Партизанский р-н), Восточный (Лазовский р-н). К 2017 г. в Н. е. было 24 прихода и 10 приписных храмов, в клире состояли 28 священников и 2 диакона; монашеский нет. При Епархиальном управлении работают отделы: религ. образования и катехизации, церковной благотворитель-

ности и социального служения, миссионерский, информационно-издательский, по работе с молодежью, по тюремному служению и взаимодействию с правоохранительными органами, по взаимодействию с казачеством.

Территория Н. е. с сер. XIX в. входила в Камчатскую, с 1899 г. — во Владивостокскую, с 1945 г. — в Хабаровскую (см. *Хабаровская и Приамурская епархия*) епархии. В 1991–2011 гг. земли

Н. е. вновь в церковном отношении подчинялись Владивостокской епархии.

В апр. 1995 г. в Находке началось возведение храма в честь Казанской иконы Божией Матери. В 1999 г. в связи с временной приостановкой строительства храма из-за недостатка средств было решено построить поблизости храм-часовню во имя вмч. Пантелеимона. В 2003 г. строительство храма-часовни, осуществившееся на пожертвования, было завершено. В следующем году возобновились работы по возведению Казанского храма, осенью 2011 г. получившего статус кафедрального собора. 19 сент. 2012 г., во время визита в Приморскую митрополию, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершил чин малого освящения нижнего храма во имя прп. Сергия Радонезского новостроенного находкинского собора в честь Казанской иконы Божией Матери. В дар собору Первосвятитель передал список Казанской иконы Божией Матери. Храм-часовня во имя вмч. Пантелеимона является приписным храмом к приходу собора.

В епархии действуют 7 воскресных школ, благотворительный фонд «Забота», сестричество «Милосердие», центр защиты материнства и детства «Колыбель», паломническая служба «Ковчег». С 2012 г. ежемесячно издается газ. «Соборная весть».

В кафедральном соборе находятся особо почитаемые иконы Божией Матери: Казанская в серебряном окладе (XVII–XVIII вв.), Казанская с двенадцатыми праздниками в серебряном окладе (XVIII в.), «Неопалимая купина» (нач. XVIII в.), «Всецарица». Также среди святынь собо-



ра икона свт. Николая с частицей мощей и гроба святого, самообновляющийся образ свт. Инокентия (Кульчицкого) Иркутского, икона при. Сергия Радонежского с частицей мощей, икона вмч. Пантелеимона с частицей мощей, икона «Распятие Господне» с частицей Честного и Животворящего Креста Господня (в алтаре собора), икона свт. Иоасафа Белгородского с частицей мощей, икона прав. воина Феодора Ушакова с частицей мощей, ковчег с частицами мощей 13 Оптинских старцев, ковчег с частицей мощей вмч. Варвары, ковчег с частицей мощей блж. Матроны Московской, частицы мощей преподобных отцов Киево-Печерских.

Ежегодно 4 нояб., в день празднования Казанской иконе Божией Матери и День народного единства, совершается крестный ход от кафедрального собора по Находкинскому проспекту до площади перед Домом культуры.

Ист.: Определение Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 9. С. 5–6; № 11. С. 12–13.

Лит.: Наречение и хиротония архим. Николая (Дутки) во еп. Находкинского и Преображенского // ЖМП. 2011. № 10. С. 26–29; Передовой край России: Первосвященнический визит в Приморскую митрополию // Там же. 2012. № 11. С. 16–18.

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АССАМБЛЕЯ ЦЕРКВИ АНГЛИИ** — см. ст. *Англиканская Церковь*.

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ ИСЛАНДИИ** [исл. *Hin evangelíska lúterska kirkja*], или Исландская народная церковь [исл. *Fjöldkirkjan*], гос. лютеран. церковь в Исландии. В 1536 г. ордоном дат. кор. Кристиана III (1536–1559) создана лютеран. церковь, и дат. монарх стал ее главой (с 1379 Исландия в составе территории Норвегии, владевшей в этот период Гренландией и Фарерскими о-вами, вошла в Кальмарскую унию под главенством дат. короны). На юге Исландии сложилась большая лютеранская община, в 1540 г. на исл. языке напечатан НЗ, в 1584 г. — Библия. В 1550 г. были казнены последний католич. еп. Йоун Арасон Хоуларский и 2 его сыновей. С установлением Реформации и упрочением централизованной власти дат. монарха на острове учреждается церковная организация, подконтрольная гос-ву, и ко 2-й пол. XIX в. управление церковными делами приведено в соот-

ветствие с аналогичной практикой, существовавшей в Дании.

После 1814 г., когда Норвегия была передана Швеции по Кильскому договору, Исландия осталась в составе Дании, превратившись в один из дат. адм. округов. В 1874 г. принята Конституция, в ст. 43 евангелическая лютеран. церковь провозглашалась Н. Ц. И., находящейся под защитой гос-ва. 30 нояб. 1918 г. провозглашено создание датско-исл. унии, которая просуществовала до 1944 г. На референдуме в мае 1944 г. большинство граждан проголосовало за независимость Исландии и установление в стране республики. Конституция независимой Исландии вступила в силу 17 июня 1944 г. и продолжает действовать по наст. время. Ст. 62 провозглашает, что Н. Ц. И. является гос. церковью в Исландии и пользуется гос. поддержкой. Ее статус может быть пересмотрен только специальным законом, для этого требуется проведение специального референдума. Конституция устанавливала обязанность по выплате церковного налога, сумма к-рого вычиталась из налога на доходы физических лиц и перечислялась соответствующей религ. орг-ции, к к-рой лицо принадлежало.

**Структура.** Высшим органом Н. Ц. И. по принятию нормативных решений является церковное собрание (*kirkjuþing*), исполнительным органом — церковный совет (*kirkjuráð*), высшим должностным лицом — епископ Исландии (*biskup Íslands*). Церковное собрание состоит из 29 избираемых представителей: 12 пасторов и 17 мирян, собирающихся ежегодно, и рассматривает большинство церковных законов, принимаемых ранее альтингом (исландским парламентом). Церковный совет состоит из 2 священнослужителей и 2 мирян, избираемых церковным собранием, руководит работой совета епископ Исландии, заседания совета проходят в резиденции епископа — в Доме церкви в Рейкьявике. Помимо решения финансовых вопросов и управления персоналом, церковный совет формирует департаменты образования и дьяконства, взаимоотношений Церкви и общества.

Со времени Реформации и до 1801 г. Н. Ц. И. сохраняла 2 первоначальные епархии — Скаульхольтскую и Хоуларскую, позднее они были объединены. До 1908 г. новые

епископы посвящались в сан дат. епископами, в 1909 г. воссоздана (в качестве викарной) епархия Скаульхольта, а в 1952 г. — епархия Хоулар. В 1990 г. принят новый закон, наделивший епископальных викариев большими полномочиями по содействию епископу Исландии в решении пасторских дел. Ежегодно епископ Исландии созывает всех теологов и пасторов на Пасторский синод, к-рый вправе высказываться по любым богословским и литургическим вопросам, решения по к-рым принимает епископ Исландии или церковное собрание. В Н. Ц. И. служат ок. 160 пасторов и 27 диаконов. 14 священников служат за пределами приходов (в больницах и др. учреждениях). В состав исл. Церкви входят пасторы, осуществляющие служение в исл. приходах за рубежом. В 1911 г. в Исландском уни-те на основе лютеран. семинарии был образован теологический фак-т, на к-ром стало осуществляться обучение духовенства Н. Ц. И. В 1911 г. в стране принят закон, предусматривающий равенство мужчин и женщин при занятии гос. (в т. ч. в гос. Церкви) должностей и равный доступ к образованию. В 1945 г. впервые в истории женщина (Гейртрудюр Хильдюр Бертихюфт) стала бакалавром теологии. В 1974 г. Эйдуур Эйр стала 1-й в Исландии женщиной-пастором. В наст. время примерно треть всех пасторов в Исландии составляют женщины.

Н. Ц. И. делится на пастораты во главе с пасторами, пастораты — на приходы, управляемые приходскими комитетами во главе с пресвитерами. В стране ок. 280 приходов, из них ок. 120 приходов насчитывают менее 100 прихожан. Каждый приход является финансово независимой орг-цией; помимо проведения богослужений, приходы осуществляют социальную и образовательную деятельность. В сельских местностях один и тот же пастор может служить в неск. приходах. Н. Ц. И. насчитывает ок. 245 тыс. приверженцев, что составляет приблизительно 76% всего населения Исландии.

Н. Ц. И. входит во *Всемирный Совет Церквей*, *Всемирную лютеранскую федерацию* и является членом *Конференции европейских церквей*. В 1995 г. Н. Ц. И. приняла Декларацию Порвоо 1992 г., предполагающую унию между Англикан. и Евангелическо-лютеран. церквами: отрицается





догматическое или экклезиологическое различие между 2 протестантскими деноминациями на основе единства апостольского преемства, совместно отправляются таинства, служители и прихожане принимаются в общение без обрядов подтверждения веры или ординации. Миссионерская федерация Исландии в сотрудничестве с Миссионерской федерацией Норвегии имеет миссии в Китае, Эфиопии, Кении. Н. Ц. И. поддерживает тесные связи с церквями других стран Сев. Европы (Швеции, Норвегии, Дании, Финляндии).

**Отношения между государством и Церковью в XX–XXI вв.** На рубеже XIX и XX вв. в Исландии стали высказываться предложения об отделении гос-ва от Церкви, что было вызвано подъемом националистического настроения в исл. обществе. В 1917 г. создано Мин-во по делам церкви. В первые десятилетия XX в. церковные власти требовали от государства предоставления Церкви большей самостоятельности и выступали за создание независимого органа, наделенного правом рассмотрения всех вопросов, затрагивающих Церковь. В 1930 г. учрежден совещательный орган — церковный совет — к-рому были переданы эти функции. В 1957 г. образован совещательный законодательный орган — церковное собрание, оно рассматривало исключительно вопросы вероучения. В состав этих органов входили как священнослужители, так и миряне. С 1938 г. миряне стали принимать участие в выборах епископа Исландии, а с 1997 г. большинство членов церковного собрания являются мирянами, из их числа выбирается председатель этого органа.

С сер. 90-х гг. XX в. вновь возникла идея об отделении Церкви от государства. Наиболее радикальные активисты выступали за провозглашение конституционного принципа светского характера гос-ва при полном запрете любым религ. организациям действовать в той или иной форме в публичной сфере.

В 1997 г. произошла важная церковная реформа, был принят новый закон о Церкви, к-рый регулировал вопросы церковной собственности и статус Церкви. Закон предусматривал передачу церковной недвижимости гос-ву. Гос-во брало на себя обязанность выплачивать священникам заработную плату. Кроме того, церковное собрание наделялось

исключительным законодательным правом по церковным вопросам, а исполнительно-распорядительные права в отношении Церкви были переданы непосредственно епископу Исландии. Т. о., Н. Ц. И. стала независимой религ. орг-цией, отделенной от гос-ва, но сохранившей положение народной Церкви. По мнению некоторых исследователей, гос-во было не против снять с себя ответственность за решение вопросов Церкви по 2 причинам: во-первых, гос. чиновники считали себя не вполне компетентными в вопросах управления церковными делами; во-вторых, они полагали, что привилегированное положение Евангелической лютеран. церкви вызывает все новые проблемы, а само гос-во подвергается все большей критике за несоблюдение принципа равноправия религ. объединений. К тому же церковные иерархи поддерживали идею предоставления Церкви большей самостоятельности и обвиняли отдельных членов парламента и высших гос. служащих в предвзятом или даже открыто враждебном отношении к Церкви. В то же время и гос-во, и Церковь не отрицали сохранения принципа гос. финансирования и гос. поддержки Церкви.

Исл. ассоциация язычников (Asatruarfélagid) подала иск против государства, к-рое согласно действовавшим нормам отвечало за финансирование гос. Церкви, обвиняя его в нарушении конституционно провозглашенного принципа равноправия всех лиц независимо от религ. принадлежности. Данный иск не был поддержан национальными судами в 2007 г. Решение высшего судебного органа Исландии было обжаловано в Европейском суде по правам человека в Страсбурге.

Церковная реформа 1997 г. не решила споры о статусе Н. Ц. И. и ее взаимоотношениях с государством. В 2008 г. в стране разразился финансово-банковский кризис, к-рый повлек массовые недовольства населения и породил недоверие к органам власти и Церкви. В 2009 г. в Исландии сформировано новое правительство, оно приступило к разработке новой конституции. Для работы над ее проектом из состава рядовых граждан был избран особый орган — Конституционный совет. Проект, подготовленный Конституционным советом, был вынесен на всенародный референдум 20 окт.

2012 г., одним из вопросов к-рого стал вопрос о сохранении в новой конституции положений, затрагивающих статус Церкви. По результатам голосования 51% избирателей высказались в поддержку сохранения в конституции нормы, регламентирующей статус Церкви. Такой исход голосования стал неожиданным, т. к. многочисленные опросы общественного мнения, проводимые с нач. 90-х гг. XX в., сообщали о том, что более половины исландцев выступали за полное отделение Церкви от гос-ва.

В Исландии с 1940 по 2015 г. уголовным законодательством предусматривалась ответственность за богохульство: любое лицо, которое оскорбляет учение или богослужение религ. сообщества, подлежит наказанию в виде штрафа или тюремного заключения сроком до 3 месяцев. Лишь неск. раз суд выносил обвинительные приговоры по таким делам (последний раз в 1983). В 2015 г. по инициативе Пиратской партии в альтинге принят закон об упразднении ответственности за богохульство. Подобная инициатива стала своеобразной реакцией на террористические атаки на франц. ж. «Шарли Эбдо» в янв. 2015 г. Епископ Исландии выступил в поддержку инициативы, заявив при этом, что любые законодательные нормы, ограничивающие свободу слова, расходятся с современной концепцией прав человека.

Лит.: Похлёбкин В. В. Гос. строй Исландии. М., 1967; Стеблин-Каменский М. И. Мир сарт: Становление лит.-ры. Л., 1984; Religjös förändring i Norden: 1930–1980 / Ed. G. Gustafsson. Malmö, 1985; Hugason H. The National Church of Iceland // Studia Theologica: Nordic J. of Theology. Oslo, 1990. Vol. 44. N 1. P. 51–63; Karlsson G. Iceland's 1100 years: The History of Marginal Society. L., 2000; Byaie P. Средневеков. Исландия. М., 2009; Petursson P. Religion and State in Iceland // Nordic J. of Religion and Society. Oslo, 2011. Vol. 24. N 2. P. 189–204; idem. Religion and Politics – The Icelandic Experiment // Temenos. Helsinki, 2014. Vol. 50. N 1. P. 115–135; Байок Дж. Исландия эпохи викингов. М., 2012; Ракитская И. А. Конституционная реформа в Исландии 2012 г.: Предпосылки и последствия // Сев. Европа: Проблемы истории. М., 2015. Вып. 8. С. 52–71; Raczynski R. State-Church Relations in Iceland // European J. of Science and Theology. Iași, 2016. Vol. 12. N 4. P. 49–62.

И. А. Ракитская

**НАЧАЛО ОБЫЧНОЕ** [слав. *начало по обычаю*], в правосл. богослужебной терминологии — наименование набора молитвословий, открывающих ряд церковных служб. В состав Н. о. входят *Трисвятое*, молитва Гос-





подня «Отче наш» и др. краткие молитвенные тексты.

В наиболее полном виде Н. о. начинается сразу после 1-го возгласа священника (он в Н. о. не входит) со слов «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе», за которыми следуют: стихира праздника Пятидесятницы «Царю Небесный», Трисвятое, «Слава, и ныне:», молитва «Пресвятая Троице, помилуй нас...», 3-кратное «Господи, помилуй», «Слава, и ныне:», молитва Господня (с возгласом священника по ее окончании; при совершении службы без священника этот возглас опускается), 12-кратное «Господи, помилуй» и «Слава, и ныне:». Далее читается «Приидите, поклонимся...» (троекратно повторяемый, с некоторыми изменениями, стих Пс 94. 6) и следует 1-й псалом той или иной службы (если такового нет, «Приидите, поклонимся...» не читается).

Структурно Н. о. можно разделить на 3 части, каждая из которых завершается своим малым словословием «Слава, и ныне:»: 1) Трисвятое; 2) молитва «Пресвятая Троице, помилуй нас...»; 3) молитва Господня. При этом перед малым словословием 1-й части Н. о. «Господи, помилуй» отсутствует, 2-й части — произносится трижды, 3-й части — двенадцатикратно. Если же сосчитать также призыв к Богу: «Помилуй...» и подобные ему в составе Трисвятого и молитвы «Пресвятая Троице, помилуй нас...», то в 1-й части Н. о. содержится 3 таких призыва, во 2-й — 7, в 3-й — 12.

Молитвословия Н. о. до Трисвятого — «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе» и стихира «Царю Небесный» — не являются его неотъемлемой частью. В период от Антипасхи до отдания Пасхи вместо них читается тропарь «Христос воскрес из мертвых...» трижды, а от Вознесения до Пятидесятницы они вообще опускаются. Во мн. чинопоследованиях Требника (в частности, в чинах *заупокойного богослужения*) Н. о. также не включает эти молитвословия и начинается сразу с Трисвятого. В такой форме Н. о. совпадает с т. н. конечным Трисвятым — серией молитв в конце цикла из неск. служб в будничном богослужении Великого поста. Эта форма Н. о. является не сокращенной, а более древней: стихира «Царю Небесный» вошла в его состав только с XIV в. или около того, а «Слава Тебе, Боже

наш, слава Тебе» — еще позднее (так, даже в старообрядческой, т. е. достаточно поздней, практике Н. о. в большинстве случаев начинается сразу с «Царю Небесный»); при этом в ряде чинов Требника в состав Н. о. предписано включать «тропарь дня или храма» — фактически, «Царю Небесный» пришло на смену этой традиции (ср. лат. традицию начинать службы с «Отче наш» и «Ave Maria»).

Совр. состав Н. о. складывался поэтапно. Древнейшей его основой, вероятно, является молитва Господня. С апостольских времен она является центральной частью служб сугубого круга (ср. Дидахе 8. 2–3); ее присутствие в Н. о. превращает его, по сути, в небольшую самостоятельную службу, подготавливающую молящегося к основному богослужению (такое явление, как подготовительное жертвоприношение, создающее необходимые условия для главного, засвидетельствовано уже в ВЗ; ср. Лев 8–9). На достаточно раннем этапе к ней могло быть прибавлено вступление в виде малого словословия: так, в описании посещения Иоанном Мосхом († 619 или 634) аввы Нила Синайского сообщается, что вечернее богослужение началось с пения старцем — т. е. прп. Нилом — «Слава Отцу...» (см.: *Успенский Н. Д.* Православная вечерня // БТ. 1960. Сб. 1. С. 32). Н. о., состоящее из Трисвятого, «Отче наш» и «Приидите, поклонимся...», зафиксировано в *Мессинском Типиконе* 1131 г. (см.: *Arranz*. Turiscon. P. XXXV, 196, 199; здесь не вполне ясно, что имеется в виду — только ли Трисвятое в узком смысле слова или весь блок молитвословий от Трисвятого до «Отче наш», т. е. то, что в позднейших Типиконах обозначается как *трисвятое по Отче нашему*). Молитва «Пресвятая Троице, помилуй нас...» предположительно является переделкой 4-кратного «Господи, помилуй». Позднее других частей в Н. о., как уже было сказано, вошла «Царю Небесный» и начальное «Слава Тебе...» (о развитии Н. о. и его частях подробнее см.: *Скабалланович*. 1913).

Согласно совр. уставу, Н. о. используется в начале последований, открывающих ряд суточных служб: в начале *полунощницы* (к-рая открывает ряд утренних служб: *полунощница*, утренняя, 1-й час), 3-го часа (к-рым открывается ряд дневных

служб: 3-й, 6-й час, Божественная литургия), 9-го часа (если он предваряет собой вечерню; на практике, если 9-й час опускается, Н. о. читается в начале вечерни), *повечерия* (см.: Типикон. Ч. 1. Л. 1, 16 об., 18 об.; также см.: *Никольский*. Устав. С. 175–176). Проч. службы внутри кажлого такого ряда начинаются сразу с «Приидите, поклонимся...». В тех случаях, когда службы комбинируются как-то иначе, Н. о. читается в начале 1-й из них.

Лит.: Скабалланович М. [Н.] Толковый Типикон: объяснительное изложение Типикона с историческим введением. К., 1913. Вып. 2. С. 12–24.

**«НЕ РЫДАЙ МЕНЕ, МАТИ»**, символическая композиция, имеющаяся по первым словам ирмоса 9-й песни канона на Великую субботу прп. Космы Маюмского. Известна в 2 основных иконографических вариантах, идейное содержание которых напрямую связано с событиями Страстной седмицы. Сюжетную основу композиции составляет мотив оплакивания Богоматерью мертвого Сына, представленного в центре на фоне креста, со склоненной на правое плечо головой и с закрытыми глазами. Иконография сформировалась под влиянием композиций Евангельского цикла, в первую очередь — изображений «Снятие с креста» и «Оплакивание — Положение во гроб». Результатом символического переосмысления данных композиций стало появление самостоятельного образа мертвого Спасителя, представленного вне реальной обстановки казни. Подобная иконография известна как в православной, так и в католич. традициях.

В специальной лит-ре иконографический вариант, распространенный в восточнохрист. искусстве, получил наименование «Христос во гробе» (греч. Ἀκρά Ταφένους; англ. The Man of Sorrows). Он использовался как в монументальной живописи, так и в иконописи, причем и в одном, и в другом случаях имел ярко выраженный литургический смысл, обусловленный местонахождением изображения в храмовом пространстве.

Наиболее ранний пример изображения Христа во гробе представлен на обороте 2-сторонней иконы из Византийского музея в Кастории (2-я пол. XII в.), на лицевой стороне которой написан образ Божией



Матери с Младенцем в типе «Одигитрия» (The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261 / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom. N. Y., 1997. P. 125–126. Cat. 72). Христос изображен погрудно, голова окружена большим нимбом с перекрестием, частично перекрывающим массивный коричневый крест. На верхней перекладине креста греч. надпись: «Царь Славы» (ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΙΣ ΔΟΞΗΣ). Близкой иконографической аналогией к композиции этой иконы можно считать миниатюру в Карахисарском Евангелии (РНБ. Греч. № 105. Л. 65 об., 80-е гг. XII в.), которая отличается лишь более низким срезом фигуры Спасителя и иным положением Его головы. Поясной вариант изображения Христа во гробе представлен на визант. мозаичной иконе из ц. Санта-Кроче-ин-Джерузальемме в Риме (ок. 1300 г.). На ней акцентирован мотив скрещенных на груди с кровоточащими ранами рук Спасителя (Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004. P. 221–222. Cat. 131). Схожий тип изображения представлен на еще одной 2-сторонней иконе из Византийского музея в Кастории (нач. XV в.; см.: Kakavas G. Kastoria Byzantine Museum. Athens, 1996. Fig. p. 24), в композиции которой появляется деталь, важная для последующей иконографической эволюции образа: нижняя часть корпуса Христа здесь погружена в узкий тесный гроб, словно сковывающий фигуру Спасителя; надпись на фоне (Η ΑΠΟΚΑΘΝΑΟΣΙΣ) непосредственно связывает изображение с композицией «Снятие с креста».

На основе сохранившихся памятников может быть установлена и др. линия развития иконографии. В XIII–XIV вв. в Византии получают распространение комплекты из 2 или 3 икон, включавшие образ Христа во гробе и поясные изображения Богоматери и ап. Иоанна Богослова. В позе и жесте поднятой к щеке левой руки Божией Матери был особо акцентирован мотив скорби. Иконографически такой вариант в гораздо большей степени был связан со сценой Распятия Господня, поскольку включал фигуры очевидцев Голгофской Жертвы. Один из ранних примеров представлен фрагментированными иконами Христа и Пресв. Богородицы из мон-ря Метеоры в Греции (XIV в.).



Христос во гробе.  
Оборотная сторона  
иконы Божией Матери «Одигитрия».  
2-я пол. XII в.  
(Византийский музей в Кастории)

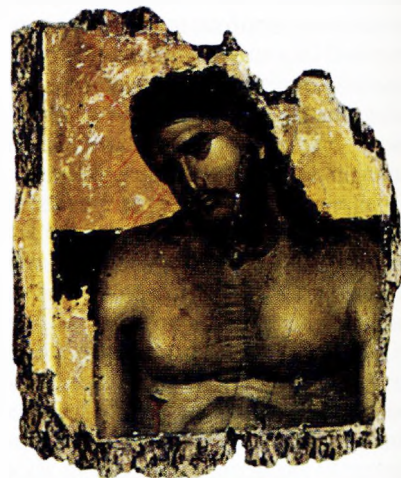


Христос во гробе.  
Мозаичная икона. Ок. 1300 г.  
(ц. Санта-Кроче-ин-Джерузальемме  
в Риме)

рвалось в момент совершения проскомидии (напр., фрески мастера Феофана Критяншина в ц. св. Николая Анапавса в Метеорах (1527) или в мон-ре Ставроникита на Афоне (1545–1546), см.: Chatzidakis M. The Cretan Painter Theophanis. Mount Athos, 1986. Fig. 69). В том же компартименте использовался и вариант 3-фигурной композиции с предстоящими по сторонам от Христа

Богородицею и ап. Иоанном Богословом (фреска в ц. апостолов Петра и Павла в Велико-Тырново, Болгария (ок. 1230)).

Появление изображений Христа во гробе на Руси относится к XIV в., причем не исключены как византийский, так и балканский пути проникновения этой иконографии. В системе росписи новгородских храмов 2-й пол. XIV в. (ц. Успения на Волотовом поле (1363), Спаса Преобра-



Христос во гробе.  
Икона. XIV в.  
(Музей мон-ря Метеоры)

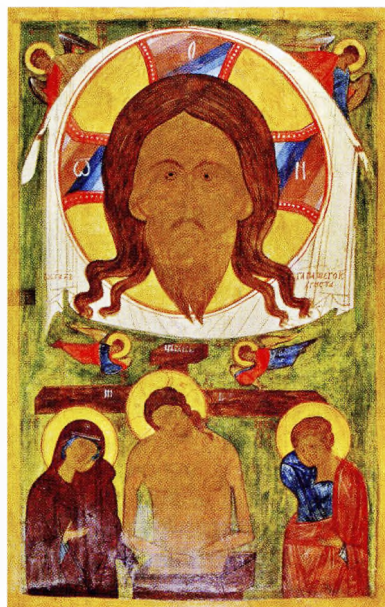
жения на Ковалёве (1380 — 90-е гг. XIV в.)), где находились подобные образы, фиксируется и характерная для Византии и балканских стран локализация изображений.

В средневек. Руси иконы Христа во гробе именовали «Спас Уныние» или «Смирение нашего Господа». Письменные источники сохранили свидетельства литургического использования таких икон. На исходе Страстной седмицы их выкладывали на аналои храма для поклонения. Эта воспринятая на Руси церемония имеет визант. происхождение. Согласно сведениям слав. требника нач. XVI в., подобные иконы участвовали в службах Великой субботы в храме Св. Софии в К-поле (гл. «Как поется надгробное в цариградской съборной церкви, и по всем митрополиям»). Их упоминание появляется в источнике в связи с описанием обряда каждения: святитель кадит «стаю икону поставлену на навои сре цркви. уныние. Га нашего Іу Ха». Примечательно, что текст содержит указания о пении непорочных с припевами после светильна и 9-й песни канона (Троицкий В. А. (впосл. Иларион (Троицкий), архиеп.). История



плащаницы // БВ. 1912. Т. 1. Март. С. 514). Тот же требник сохранил свидетельства о чине «надгробного пения» перед иконой на службе Великой субботы в русском богослужении нач. XVI в. Для каждения и поклонения на аналои полагалась икона «Снятие с креста. Положение во гроб»: «Поставлене бывши иконе на налои сред церкви, снятие с Креста Господня телесе, и положенне в гробе» (Там же. С. 512), что не исключает возможности использования в данном чинопоследовании и иконы с изображением «Спас Уныние».

Как позволяют судить сохранившиеся памятники, в рус. иконописании получила дальнейшее развитие и визант. традиция использования парных икон «Спас Уныние» и Богородицы, а также иконография с 3 изображениями: Спаситель, Богородица и ап. Иоанн Богослов. Наиболее ранний сохранившийся пример — икона 1-й пол. XIV в. из Введенской ц. на Княжострове (АМИИ) — представляет композицию с полуфигурой Христа в центре (использован ранний вариант без изображения гроба) и ростовыми фигурами предстоящих по сторонам Спасителя Богородицы и ап. Иоанна Богослова. Эта икона намечает путь дальнейшей эволюции рассматриваемой иконографии, постепенно уклоняющейся от визант. основы, поскольку верхнюю часть средника занимает



*Христос во гробе,  
с предстоящими Богородицею  
и ап. Иоанном Богословом.  
Спас Нерукотворный.  
Икона. Нач. XVI в.  
(ГЭ)*

гура Христа погружена здесь в узкий тесный гроб, а образ Спасителя на убрусе поддерживают летящие ангелы. В композиции последней иконы увеличивается число предстоящих (наряду с Пресв. Богородицей и ап. Иоанном Богословом представлены св. жены-мироносицы, Иосиф Аримафейский и, вероятно, прав. Никодим). Близкая композиционная схема воспроизведена на пядничной иконе мастера Стефана Арсеньева, исполненной по заказу Н. Г. Строганова для Благовещенского собора Сольвычегодска (ок. 1600, ГРМ), однако в правой группе наряду с ап. Иоанном Богословом и св. Иосифом изображен св. Лонгин Сотник. Еще один пример этой усложненной иконографии представлен на иконе Петра Иванова Попова «Христос во гробе. Спас Нерукотворный, с клеймами истории Нерукотворного образа» (сер. XVII в., ЯИАМЗ).

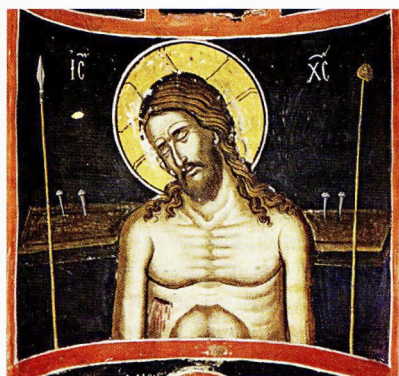
Перечисленные иконы получили условное наименование «Не рыдай Мене, Мати», хотя надпись с текстом прмоса на них отсутствует. Содержание песнопения адекватно отражено в деталях композиции: белый плат, к-рый Пресв. Богородица прижимает к щеке (мотив надгробного плача), направление Ее взгляда, изображение гроба, выдвинутого на передний план и максимально приближенного к границе средника и полей. Все эти детали были не прос-

то соотнесены, но противопоставлены монументальному изображению Лица Спасителя на убрусе. Основу для сопоставления (противопоставления) нижней и верхней частей иконы давал текст тропаря канона на праздник Спаса Нерукотворного: «Прежде видеи бысть человеком; ныне же явися Образом Нерукотворным».

В поствизант. живописи под влиянием зап. искусства получил распространение вариант парного изображения Христа и Пресв. Богородицы, представленной припадающей к мертвому Сыну и обнимающей Его за плечи (лат. Pietà). (Из многочисленных примеров можно назвать икону из Иверского мон-ря на Афоне: см.: Θεσσαυροὶ τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Θεσ., 1997<sup>2</sup>. Р. 104–105. Cat. 2. 39.) Приемлемость такой композиции в рус. правосл. традиции определялась ее созвучностью тексту стиха из «Плача Богородицы» Симеона Логофета: «Свет мой и радость моя во гробе зайде, но не оставлю Его единого, zde же умру и спогребуюся Ему» (Песнь 9).

Парные образы Христа во гробе и припадающей к Нему Пресв. Богородицы были включены в качестве составной части в более сложные композиции, свидетельством чему служат иконы «Едиnorodный Сыне...». Фигуры Спасителя и Божией Матери занимают центр иконы и так же, как и в случае с рассмотренными выше композициями «Не рыдай Мене, Мати», сопоставлены (противопоставлены) образу Христа (Едиnorodного Сына), возносимого ангелами на небо. Самый ранний пример этой иконографии представлен в клейме «Четырехчастной» иконы из Благовещенского собора Московского Кремля, написанной ок. 1547 г. исковскими мастерами Останей, Яковом, Михайлой, Якушкой и Семеном Высоким Глаголем «со товарищи». Многочисленные повторения данной композиционной схемы, восходящей к иконам XVI–XVII вв., известны по произведениям старообрядческих мастеров, на протяжении XVIII–XIX вв. демонстрировавших стойкую приверженность «макарьевским иконографиям».

Следование данному изводу композиции «Не рыдай Мене, Мати» характерно как для старообрядческой иконописи, так и для меднолитой пластики. Вариант двухфигурной



*Христос во гробе.  
Роспись жертвенника кафедрального  
мон-ря Ставроникита на Афоне.  
1545–1546 гг.  
Мастер Феофан Критский*

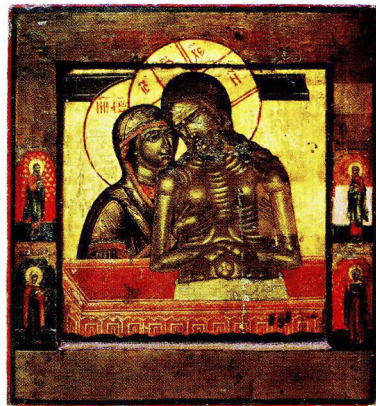
монументальное изображение Нерукотворного образа Спасителя.

Развитие этой иконографической схемы можно видеть на иконах нач. XVI в. из Вознесенской ц. в Каппии (ГЭ) и 2-й пол. XVI в. из Николо-Угренского монастыря (ГМЗК). Фин-





композиции использовался в иконописи почти без изменений. Один из наиболее известных примеров — невянская икона кон. XVIII — 1-й четв. XIX в. (СОКМ, см.: Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII — нач. XX в. Екат., 1998. С. 31, 153. Кат. 41). Показательно, что на ее верхнем поле использована надпись с начальными словами ирмоса 9-й песни канона прп. Космы Маюмского: «Не рыдай Мене, Мати». Слова: «Не рыдай Мене Мати Пре(ч) Бцы», как своеобразное указание на иконографический тип образа, написаны на фоне иконы XIX в., происходящей из ц. свт. Николы Чудотворца Тверской старообрядческой общины в Москве (ГМИР; см.: Русское искусство из собр. ГМИР / Сост.: М. В. Басова. М., 2006. С. 213. № 313). На нек-рых



«Не рыдай Мене, Мати».  
Икона. XVIII — 1-я четв. XIX в.  
(СОКМ)

ших литых икон, окруженных широкой, обычно орнаментированной рамкой, плотно «вписан» крест, на фоне которого изображены стоящий во гробе Спаситель и принадлежащая к Нему Богородица. Вдоль верхнего края средника — надпись с начальными словами ирмоса: «Не рыдай Мене Мати взирающе...» (меднолитая икона XIX в. из ГМИР; см.: Старообрядческая коллекция ГМИР. СПб., 2008. С. 42. № 50).

В описаниях иконостасов старообрядческих моленных XIX в. нередко фиксируются также 3-частные композиции с изображениями Христа во гробе, Пресв. Богородицы и ап. Иоанна Богослова, написанными на отдельных иконах. Обычно их устанавливали в центре верхних рядов иконостасов беспоповских моленных. Лит.: Ружжика-Брызек А. Повооткрытые росписи церкви в посаде Рыботыцком и их иконографическая программа // ПКЮ, 1993. М., 1994. С. 114–117; Успенский А. И. Иконы ЦАМ ОЛДП. М., 1902. Вып. 2. С. 15–16 (23–24); Марковий М. Прилог проучавану утицаја капопа Велике Суботе на иконографију средновековног сликарства // ЗРВИ. 1998. Т. 37. С. 167–183; *Belting H.* An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium // DOP. 1980/1981. Vol. 34/35. P. 1–16; *idem.* Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früherer Bildtafeln der Passion. B., 1981. S. 53, sv.; *Dufrenne S.* Images du décor de la prothèse // REB. 1968. T. 26. P. 297–310; *Pallas D.* Die Passion und Bestattung Christi im Byzanz: Der Ritus — das Bild. Münch., 1965. S. 197–298; *Velmans T.* Le décor du sanctuaire de l'église de Calendzikh: Quelques schémas rares: la Vierge entre Pierre et Paul, la Procession des anges et le Christ de Pitie // Cah. Arch. 1988. T. 36. P. 156–158.

Н. В. Пивоварова

**НЕАДИЙ** [греч. Νεάδιος], прп. (пам. греч. 16 мая), чудотворец. Житие этого святого не сохранилось, неизвестно также, где и когда он подвизался. Единственная информация

о нем — канон гимнографа Иосифа с акростихом в визант. Синаксаре, дошедшем в рукописи Paris gr. 1575. Fol. 84В. Из последования можно сделать вывод, что Н. был епископом, однако епископская кафедра не указана; в греч. календарях он называется преподобным.

В каноне помимо прочего сказано, что Н. блистал как звезда своей Церкви благодаря добродетелям. Он отличался праведной жизнью и кротостью, строго постился; о нем говорили, будто он проводит жизнь бесплотного существа. Среди его чудес были многочисленные исцеления и знамения, возможно, Н. обладал даром прозорливости. Он приходил на помощь всем пугающимся и был «добрым пастырем на страже своих овец».

Ист.: SynCP. Col. 689.

Лит.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 345; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 225.

**НЕА-МОНІ** [греч. Νέα Μονή — Новый монастырь], правосл. мон-рь Пресв. Богородицы на о-ве Хиос (Греция), крупнейший памятник визант. архитектуры и изобразительного искусства XI в.; в 1990 г. включен в Список объектов всемирного наследия ЮНЕСКО наряду с византийскими мон-рями *Осиос Лукас* и *Дафни*. Н.-М. основан вскоре после 1042 г. местными монахами *Никитой*, *Иоанном* и *Иосифом*. Их Житие написано не ранее XV–XVI вв. и, по мнению совр. исследователей, содержит ряд недостоверных деталей. Согласно Житию, близ пещеры, в к-рой подвизались монахи, им явилась икона Пресв. Богородицы Оранты на горевшей и не сгоравшей миртовой ветви. Впосл. в Н.-М. икона почиталась как чудотворная. Помимо нее в мон-ре был святой источник, также посвященный Богородице. Чудесное явление иконы произошло в правление визант. имп. *Михаила IV* (1034–1041). Вскоре монахи посетили паходившегося в то время в ссылке на Лесбосе придворного Константина Мономаха и рассказали ему о том, что от иконы им было видение, предсказывавшее, что Константин станет императором. Тот пообещал в случае исполнения пророчества построить ц. во имя Пресв. Богородицы на Хиосе. Став императором в 1042 г., *Константин IX Мономах* начал строительство мон-ря. На Хиос отправили столичных мас-



«Христос во гробе».  
Икона. «Спас Нерукотворный»,  
с клеймами истории  
Нерукотворного образа».  
Сер. XVII в. (ЯИАМЗ)

иконах образ мог именоваться: «Милосердие Господа нашего Иисуса Христа» (древняя (?) икона, поновленная в 1901 «уставщиком, певчим и головщиком» филипповской моленной на Коломенской ул. в С.-Петербурге Ф. Т. Ивановым — ГРМ, не опубликована). В правой части средника этой иконы полностью воспроизведен текст ирмоса в «старообрядческой редакции»: «Не рыдай Мене Мати возираючи во гробъ, его же плотию без сѣмени зачала еси сына, встану бо и славею буду, и вознесу со славою, немолчию яко Богъ, върою и любовію тя величающія».

Та же иконография представлена в произведениях старообрядческих литейщиков. В средники неболь-





теров-строителей и художников. В июле 1049 г. главный храм (кафоликон) Успения Пресв. Богородицы был освящен. Возведение всего комплекса, как считают историки, завершилось ок. 1055 г., уже по-



сле смерти имп. Константина. Скорее всего в тот же период были созданы мозаики кафоликона. Русский путешественник В. Г. Григорович-Барский, неоднократно посещавший Н.-М. в 1725–1743 гг., сообщил, что видел в Н.-М. рельефную памятную надпись о начале строительства кафоликона 11 янв. 6553 г. от сотворения мира, т. е. в 1045 г. (надпись утрачена, вероятно, в 1822).

В первые десятилетия своей истории Н.-М. находился в центре внимания визант. политической элиты. Ктиторами мон-ря были и имп. Константин IX, и его жена августа Зоя, и ее сестра Феодора. Особое покровительство монахам оказывал К-польский патриарх Михаил I Кируларий. Сохранились сведения о 8 хрисовулах и др. имп. актах, изданных для Н.-М. при Константине IX, большей частью между 1044 и 1051 гг. (RegImp, N 861, 862, 868, 878, 887, 892, 893, 902; Miklosich, Muller. Vol. 5. P. 1–13, 440–449). Часть из этих документов известна по рукописным копиям в собраниях Халкидонской богословской школы, Святотрогробского подворья в К-поле и 6-ки мон-ря св. Илии на о-ве Самос. Подлинные акты были утрачены в 1822 г.

Согласно этим актам, Н.-М. получил от к-польских властей значительные донации и привилегии. Мон-рю принадлежали имение Калотикия и дер. Эфхия с париками (прикрепленными к земле крестьянами), Н.-М. объявлялся независимым от местных церковных властей и подсудным только императору, получал большие денежные суммы и хлебные выдачи. В имп. грамотах

фиксировались многочисленные, даже незначительные, дары мон-рю. Так, в хрисовуле 1049 г. было указано право монастыря собирать податную подать с 15 семей евреев, проживавших на Хиосе. В то же время Н.-М. имел право пользоваться столичным странноприимным домом на подворье Олимпа Вифинского, а затем по-

#### Монастырь Неа-Мони

лучил собственное подворье в К-поле, ранее принадлежавшее мон-рю св. Георгия. Вероятно, в кон. 40-х — нач. 50-х гг. XI в. основатели мон-ря Никита и Иоанн (имя Иосифа в источниках XI в. не упоминается) подолгу жили в К-поле.

При столь престижном статусе Н.-М. неизбежно оказался вовлечен в события происходившей в Византии внутриполитической борьбы, к-рая особенно обострилась в сер. XI в. Со смертью Константина IX мон-рь лишился своего главного покровителя, а в период единоличного правления имп. Феодоры (янв. 1055 — авг. 1056) подвергся гонениям. Придворная партия, пришедшая к власти при Феодоре, добивалась низложения патриарха Михаила Кирулария и вменила монахам Н.-М. в вину их слишком тесные связи с патриархом. В К-поле против монахов Н.-М. Никиты и Иоанна был организован судебный процесс. Одним из обвинителей выступил ученый придворный Михаил Пселл, бывший в то время активным противником Кирулария (Mich. Psell. Κατήγορία τοῦ ἀρχιερέως / Ed. E. Kurtz, F. Drexl // Idem. Scripta minora: Magnum partem adhuc inedita. Mil., 1936. T. 1. P. 256; Яковенко. 1917. С. 153–163). Пселл обвинил Никиту и Иоанна в ересь, в т. ч. в несторианстве, а также в опасном увлечении магией; рассказы монахов о видениях и пророчествах были оценены судом как подлог. По итогам разбирательства Никита и Иоанн были отправлены в ссылку, а мон-рь лишен всех привилегий и передан в управление имп. казны.

Вскоре, однако, новый переворот в К-поле изменил положение Н.-М. Пришедший к власти имп. Исаак I Комнин также был противником Кирулария, но в кон. 1057 г. он вернул

монастырю его привилегии. В последующие столетия Н.-М. сохранял статус ставропигиального, пользовался богатыми владениями на Хиосе, в Македонии и др. областях и оставался в числе крупнейших визант. обителей. В кон. XIII в. в нем проживало до 800 монахов. Известны еще неск. имп. хрисовулов, изданных для Н.-М. в разное время и в основном подтверждавших прежние привилегии и владения обители. Их утверждали императоры Константин X Дука (1062), Роман IV Диоген (1071), Михаил VII Дука (1072), Никифор III Ватапат (1079), Алексей I Комнин (1086/87), Михаил VIII Палеолог (1259), Андроник II Палеолог (1289), Иоанн V Палеолог (1341). Вместе с тем Н.-М. постепенно перестал выражать интересы визант. элиты, превратился в крупный провинциальный монастырь, и в связи с этим упоминаний о нем в визант. источниках становится меньше. После хрисовула 1341 г. долгое время не было никаких сведений о Н.-М.

В эпоху Османской империи Н.-М. до 1859 г. оставался ставропигиальным мон-рем в составе К-польской Православной Церкви и до нач. XIX в. находился во вполне благополучном состоянии. Известны 2 грамоты К-польских патриархов Кирилла (1621) и Иеремии III (1725), подтверждавших автономию мон-ря от местных церковных властей. Путешественники XVI в. сообщают, что в Н.-М. проживало ок. 200 монахов. В нач. XVIII в. патриарх Хрисанф Нотара Иерусалимский отметил его богатство, обратил внимание на множество хранимых в нем реликвий и на красоту убранства кафоликона. В 1512 г. была построена колокольня (каманилла) мон-ря в итал. стиле. Возможно, в XVII в. у Н.-М. появилось подворье на о-ве Самос — мон-рь Илии Пророка.

Архив Н.-М., вероятно, сохранялся в почти нетронутom состоянии до нач. XIX в. Имп. хрисовулами и др. документами в подлинниках успел воспользоваться иеродиакон Н.-М. Никифор, первый историограф мон-ря. В 1804 г. в Венеции он опубликовал книгу о Н.-М., где сохранились 2 варианта Жития святых основателей Н.-М. Никиты и Иосифа, описание кафоликона и очерк истории мон-ря. В книге приведены некие выдержки из хрисовулов,



но, к сожалению, от публикации их в полном объеме Никифор отказался.

В 1822 г., во время резни христ. греч. населения на Хиосе, устроенной турками, в Н.-М. искало убежища множество христиан. Большинство из них были убиты, в т. ч. погибло ок. 200 монахов. Жертвы резни похоронены в часовне Св. Креста неподалеку от входных ворот Н.-М. Монах-ря серьезно пострадал от пожара и разграбления; в кафоликоне сгорел иконостас, были повреждены мозаики вост. части храма, погибли архив и б-ка. В 1857 г., при настоятеле Григории Фотине, начались масштабные восстановительные работы, были заново выстроены стены монах-ря. Григорий Фотин

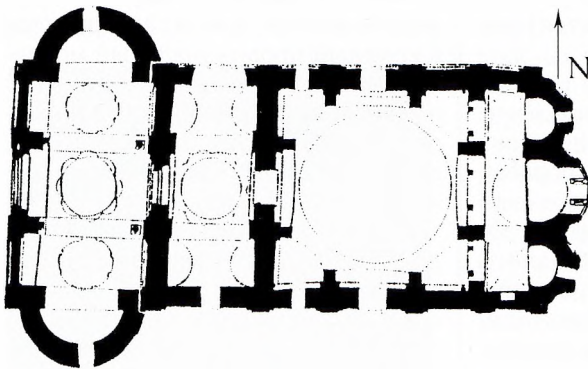
состоит из главного храма (кафоликона) Успения Пресв. Богородицы, 2 небольших церквей — Св. Креста и вмч. Пантелеимона, трапезной, монастырских келий, приемного зала (триклиния), на территории также имеется цистерна для сбора и хранения воды, Н.-М. окружен стеной. Все постройки были возведены в визант. эпоху, в посл. частично или полностью перестраивались. Архитектура и мозаики кафоликона представляют собой образец к-польского искусства эпохи Македонской династии. Кафоликон относится к т. н. островному варианту церквей с октагональным подкупольным пространством (*Krautheimer*. 1965. Р. 243), который отличается от материкового типа, представленного храмами монах-рей Осиос Лукас и Дафни. По мнению современных исследователей, ближайшей аналогией храму Н.-М. явля-

ется с помощью тромпов, к-рые образуют 8 ниш разного размера и глубины, зрительно расширяющих пространство наоса. Два нижних яруса стены облицованы разноцветным мрамором, верхние ярусы (ниши 3-го яруса, основание барабана) украшены мозаиками. Современный купол кафоликона, восстановленный в кон. XIX в., не соответствует по размерам и конструкции первоначальному. Прежний купол был 9-гранным, имел высоту 15,62 м; в наст. время купол опирается на более высокий 12-гранный барабан.

Нартекс прямоугольный, разделен на 3 части. Центральная часть по размеру в 2 раза больше боковых, увенчана небольшим зонтичным куполом без окон, боковые перекрыты цилиндрическими сводами. Стены нартекса на высоте до 2,65 м ранее были украшены мраморной инкрустацией (утрачена), мозаичный декор сохранился в верхних зонах.

Экзонартекс также прямоугольный в плане, 3-частный, с полукруглыми завершениями юж. и сев. стен; каждая из 3 частей перекрыта куполом. По мнению Р. Остерхута, экзонартекс был пристроен к храму в XIII в. (*Ousterhout*. 1992). На это указывают его 3-частная структура, купольные завершения 3 компартиментов, техника кладки. Также примечательно, что ни одна из визант. церквей, выстроенных с ориентацией на план Н.-М. в кон. XII в. и позднее, не имеет экзонартекса (церкви св. Георгия в сел. Айос-Еорьюс-Сикусис, св. Апостолов в городке Пирьи, Панагии Крины).

**Мозаики** созданы скорее всего сразу по завершении строительства кафоликона. Декоративная программа состоит из небольшого числа композиций и однофигурных изображений. В алтарной части набор изображений минимален: в центральной апсиде помещено изображение Богородицы Оранты, в боковых — архангелов Михаила (в жертвеннике) и Гавриила (в диаконнике); на зап. стене в люнете находится медальоны с образами святых, на сводах — 8-конечные кресты в сиянии. Декорация в куполе и барабане утрачена в 1881 г., но ее можно реконструировать благодаря описаниям Григоровича-Барского (между 1725 и 1743), Никифора (1804), и Григория Фотина (1865). В скупье находился образ Пантократора, окруженный фигурами 9 ангелов; меж-



План  
кафоликона монах-ря Неа-Мони

изучал историю Н.-М., в 1866 г. он открыл в архиве монах-ря Илии Пророка на Самосе рукописные копии неск. утраченных хрисовулов Н.-М. Они вскоре были опубликованы Сакеллионем и позднее переизданы в собрании визант. юридических памятников Ф. Миклошича и Й. Мюллера. К кон. XIX в. открыты и изданы копии документов Н.-М. в рукописях б-к Халкинской школы в К-поле (№ 85) и Святотрогского подворья в К-поле (145, *пол.* 160).

22 марта 1881 г. произошло землетрясение, к-рое разрушило купол и часть др. элементов конструкции кафоликона, а также колокольню. Постройки были восстановлены в 1900 г., но мозаики кафоликона понесли ряд невосполнимых утрат. К сер. XX в. монашеская община Н.-М. пришла в упадок; в 1952 г. монах-ря был преобразован в жен. обитель. В 2001 г. здесь проживали 3 монахини. Ныне монах-ря вновь действует как мужской, хотя число насельников по-прежнему невелико (*Δίπτυχα*. 2016. Σ. 939).

**Архитектура.** Комплекс монах-ря занимает территорию ок. 17 тыс. кв. м,

Килисе-джами в К-поле (*Ousterhout*. 1992; *Mango*. *Les monuments*. 1976; *Bouras*. 1982).

Храм имеет 4-частную структуру: алтарь, наос (увенчанный куполом), нартекс и экзонартекс. Считается, что все части здания возведены одновременно в сер. XI в. Алтарная часть (8,55×1,66 м) имеет 3 апсиды, полукруглые в интерьере и многогранные снаружи. Пространство алтаря достаточно глубокое. Свет в алтарь попадает через окна, к-рые устроены в апсидах (3 в центральной и по одному в боковых), а также в сев. и юж. стенах алтаря.

Наос — основное пространство храма — в плане представляет собой прямоугольник (10,5×24,5 м), производит впечатление цельного замкнутого пространства; отделен от алтаря высокой стеной с низкими арочными проемами. Проход в наос из нартекса осуществляется через единственный вход. Пространство наоса в высоту разделено на 4 регистра, каждый из которых отмечен мраморным карнизом. Переход от прямоугольного основания к цилиндрическому куполу осуществ-





сводах, в куполе. В центре купола помещен медальон с образом Богородицы, в сегментах — 8 фигур святых мучени-

*Крещение Господне.  
Мозаика в наосе кафоликона.  
1051–1055 гг.*

ков Сергия, Вакха, Феодора Стратилата и мучеников Севастийских Ореста, Мардария, Евгения и Евстратия. В парусах находятся медальоны с образами святых праведных Иоакима и Анны, архидиак. Стефана и вмч. Пантелеимона. В люнете над входом в наос имелся полуфигурный образ Христа (не сохр.). Напротив на зап. стене — 4 ветхозаветных пророка, 2 в рост (Даниил и Исаия) и 2 в медальонах (Иезекииль и Иеремия). На 2 подкупольных арках — медальоны с изображениями пренеподобных, по 7 на северной и южной и 4 на западной. На сев. арке — святые прмч. Стефан Новый, Ефрем, Арсений, Никита,



*Прп. Феодор Студит.  
Мозаика в нартексе кафоликона.  
1051–1056 гг.*

прп. Антоний Великий, Максим, Иоанн Кущик, на южной — исп. Феодор Студит, прп. Феодор, прп. Евфимий Великий, вмч. Мина, прп. Пахомий, прп. Савва Освященный, прп. Иоанн Лествичник, на западной — святые столпники Симеон Старший и Симеон Младший, Алипий, Даниил. В боковых компартиментах на сводах и стенах помещены изображения святых и 8 евангельских сцен: в северном — «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим», «Приготовление к омовению ног» и «Омовение ног», в южном — «Моление о чаше», «Попелуй Иуды», «Вознесение» и «Сошествие Св. Духа на апостолов».

ду ними были помещены декоративные кулисы в виде колонн.

В наосе, в подкупольной зоне и в нишах по периметру стен, сохранились мозаики (с утратами). В основании барабана помещены изображения Небесных Сил (херувимы, серафимы, престолы) и апостолов в медальонах (идентифицированы Андрей, Филипп, Варфоломей), в парусах находятся образы евангелистов (хорошо сохранились изображения Иоанна в юго-восточном парусе, Марка — в северо-западном, фрагментарно — Луки в юго-западном; фигура Матфея утрачена). В нишах представлены евангельские сцены (сохр. 7 из 8): «Благовещение», «Сретение», «Крещение», «Преображение», «Распятие», «Снятие с креста», «Сошествие во ад».



*Омовение ног.  
Фрагмент мозаичной композиции  
в кафоликоне. 1051–1055 гг.*

Все композиции обрамлены орнаментальными лентами.

Мозаичный декор в нартексе сохранился лучше, чем в наосе и алтаре. Изображения находятся во всех 3 компартиментах на стенах,

Иконографическая программа мозаик рассматривается совр. исследователями как один из образцов классической системы росписи визант. храма, сложившейся в главных чертах в постиконоборческое время (сер. IX–XI в.). Она отличается логикой, отражает главные богословские идеи эпохи, непосредственно соотносена с литургической практикой. Среди ее важных элементов: 1) образ Богородицы Оранты в конхе центральной апсиды, в котором прежде всего подчеркивается идея молитвы, заступничества и спасения в отличие, напр., от идеи боговоплощения, заложенной в образе Богородицы с Младенцем на троне; 2) образы Пантократора в куполе, апостолов в подкупольной зоне и евангелистов в парусах. Необычная деталь — в барабане купола фигуры ангелов написаны в рост. Особая тема — преобладание в мозаике изображений Небесных Сил бесплотных — присутствует не только в Н.-М., но также в монументальной декорации собора Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.) и росписях *Гёреме* в Каппадокии (XI в.); 3) предельно сокращенный праздничный цикл в наосе.

В нартексе акцент программы смещен на тему страстей (см. состав сцен). Представленные в нартексе отдельные фигуры святых можно объединить в группы по чинам святости; их выбор, вероятно, обусловлен особым их почитанием в К-поле в сер. XI в. Д. Мурики предполагает, что иконографическая программа Н.-М. прямо или опосредованно связана с традицией византийских иллюминированных рукописей (Mouriki. Т. 1. 1985). Возможно, они служили образцами для авторов мозаик. По предположению Х. Магвайра, при создании декоративной программы кафоликона была взята за основу модель столпной храмовой декорации, в которой главную роль играла тема прославления имп. власти (Maguire. 1992). В связи с этим среди сюжетов мозаик Н.-М. отсутствует сцена Успения Пресв. Богородицы, хотя храм посвящен Ей; ведущую роль играют сцены «Распятие» и «Сошествие во ад», расположенные в интерьере напротив друг друга. В сцене «Сошествие...» изображен царь Соломон, портретные черты которого имеют сходство с известным изображением имп. Константина IX на миниатюре рукописи 1042 г. из 6-ки



Синая (Sinait. gr. 364. Fol. 3; *Mouriki*. 1985. Т. 1. Р. 137–138).

Стилистически мозаики Н.-М. сопоставимы с современными им ансамблями визант. монументального искусства мон-рей Осииос Лукас и Дафни, соборов Св. Софии в Киеве и Охриде. Все они относятся к образцам искусства нового для Византии XI в. направления, получившего благодаря О. С. Поповой наименование аскетического стиля. Мозаики Н.-М. представляют собой наиболее мягкий вариант такого стиля искусства.

Ист.: *Νικηφόρου Χίου, ιεροδιακ. Ἡ θεία καὶ ἱερὰ ἀκολουθία τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, Νικήτα, Ἰωάννου καὶ Ἰωσήφ... Βενέτια, 1804; Βυζαντινὰ χρυσόβουλλα καὶ πιτάκια* / Εκδ. Μ. Γεδεών // *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1884. Т. 4; *Пригорович-Барский В. Г.* Странствования по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1886. Ч. 2.

Лит.: *Φωτεινός Γ.* Τὰ Νεαμονήσια. Χίος, 1865; *Strzygowski J.* Nea Moni auf Chios // *BZ*. 1896. Bd. 5. S. 140–157; *Brehier L.* Un discours inedit de Psellos // *REG*. 1903. Т. 16. Р. 375–415; *Яковенко П. А.* Исследования в области визант. грамот: Грамоты Нового мон-ря на о-ве Хиос. Юрьев, 1917; *Orlandos A.* Monuments byzantins de Chios. Athens, 1930; *Grabar A.* La peinture byzantine. Gen., 1953; Greece: Byzantine Mosaics / Pref. A. Grabar; Introd. M. Chatzidakis. Greenwich (Conn.), 1959; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. L., 1965. Р. 243, 264, 265, 271, 272, 287, 295; *Поледовой В. М.* Искусство Греции. М., 1973. Т. 2: Средние века. С. 149, 154, 205–206; *Bouras Ch.* Chios. Athens, 1974; *idem.* Nea Moni on Chios: History and Architecture. Athens, 1982; *Mango C.* Byzantine Architecture. N. Y., 1976. Р. 216–219; *idem.* Les monuments de l'architecture du XI<sup>e</sup> siècle et leur signification historique et sociale. P., 1976. Р. 351–365. (ТМ; 6); *Chatzidakis-Bacharas Th.* Les peintures murales de Hosios Loukas: Les chapelles occidentales. Athens, 1982; *Mouriki D.* The Mosaics of Nea Moni on Chios. Athens, 1985. 2 т.; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 75–76; *ODB*. Vol. 2. Р. 1146–1147; *Maguire H.* The Mosaics of Nea Moni: An Imperial Reading // *DOP*. 1992. Vol. 46. Р. 205–214; *Ousterhout R.* Originality in Byzantine Architecture: The Case of Nea Moni // *JSAH*. 1992. Vol. 51. N 1. Р. 48–60; *он же (Оустерхаут Р.)*. Визант. строители. К.: М., 2005; *Демус О.* Мозаики визант. храмов. М., 2001; *Колпакова Г. С.* Искусство Византии: Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 306–309, 336–339; *Voyadjis S.* The Katholikon of Nea Moni in Chios Unveiled // *JOB*. 2009. Bd. 59. S. 229–242; *Попова О. С.* Проблемы визант. искусства: Мозаики, фрески, иконы. М., 2006; *она же.* Мозаики в монастыре Неа Монни на Хиосе и визант. искусство сер. XI в. // *ИХМ*. 2016. Вып. 13. С. 150–161; *Попова О. С., Сараянгов В. Д.* Мозаики и фрески Св. Софии Киевской. М., 2017. С. 419–439.

С. П. Заиграйкина, И. Н. Попов

**НЕАПОЛЬСКАЯ И СТАВРУПОЛЬСКАЯ МИТРОПОЛИЯ** [греч. Ἱερὰ Μητρόπολις Νεαπόλεως

καὶ Σταυρουπόλεως στὴν ἐσπέρια Θεσσαλονίκη], в зап. *Фессалоникской Константинопольской Православной Церкви*, находится на Новых Землях в Сев. Греции, к-рые с 1928 г. пере-



Церковь вмч. Варвары в Ставрүполи. 2011 г.

нову населения Неаполи составила группа переселенцев из г. Невшехир в Каппадокии (древняя Нисса). Все поселения первоначально развива-

лись как самостоятельные населенные пункты, но затем постепенно были включены в состав городской территории Фессалоники. В 1946 г. Неа-

поли было преобразовано в дим. В 2011 г. в состав дима были включены поселения Сикьес, Айос-Павлос и Пефка. Поселение Ставрүполи первоначально носило название Лембет (Λεμπέτ), переименовано в Ставрүполи в 1932 г.; включено в состав городской территории Фессалоники в 1963 г., но в 2011 г. в ходе административной реформы по программе «Калликратиса» было вновь выделено как пригородный район.

В Н. и С. м. действуют 54 храма и 3 мон-ря: мужской в честь иконы «Панагия Горгоэпикоос» в Ионии (основан в 1983) и женские: Преображения в сел. Хортятис и Св. Троицы в сел. Неа-Эфкарпия. С 1974 г. резиденцией митрополита служил храм св. Георгия на ул. Айиу-Еорью. Современный кафедральный храм св. Иоанна Предтечи на ул. Митрополеос построен в 1983–1984 гг. Лит.: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος*. 2016. Σ. 766–773; [www.imnast.gr/wp/](http://www.imnast.gr/wp/) [Электр. ресурс].

В Н. и С. м. действуют 54 храма и 3 мон-ря: мужской в честь иконы «Панагия Горгоэпикоос» в Ионии (основан в 1983) и женские: Преображения в сел. Хортятис и Св. Троицы в сел. Неа-Эфкарпия. С 1974 г. резиденцией митрополита служил храм св. Георгия на ул. Айиу-Еорью. Современный кафедральный храм св. Иоанна Предтечи на ул. Митрополеос построен в 1983–1984 гг. Лит.: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος*. 2016. Σ. 766–773; [www.imnast.gr/wp/](http://www.imnast.gr/wp/) [Электр. ресурс].

кастро, Ставрүполи и ряд других возникли в 20-х гг. XX в., когда здесь появились греки, выселенные из различных регионов М. Азии после греко-турецкой войны 1919–1922 гг. Ос-

поли было преобразовано в дим. В 2011 г. в состав дима были включены поселения Сикьес, Айос-Павлос и Пефка. Поселение Ставрүполи первоначально носило название Лембет (Λεμπέτ), переименовано в Ставрүполи в 1932 г.; включено в состав городской территории Фессалоники в 1963 г., но в 2011 г. в ходе административной реформы по программе «Калликратиса» было вновь выделено как пригородный район.

В Н. и С. м. действуют 54 храма и 3 мон-ря: мужской в честь иконы «Панагия Горгоэпикоос» в Ионии (основан в 1983) и женские: Преображения в сел. Хортятис и Св. Троицы в сел. Неа-Эфкарпия. С 1974 г. резиденцией митрополита служил храм св. Георгия на ул. Айиу-Еорью. Современный кафедральный храм св. Иоанна Предтечи на ул. Митрополеос построен в 1983–1984 гг. Лит.: *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος*. 2016. Σ. 766–773; [www.imnast.gr/wp/](http://www.imnast.gr/wp/) [Электр. ресурс].

**НЕАРХ** [греч. Νέαρχος], мч. (пам. греч. 22 апр.). Время и место кончины неизвестны. Упоминание о нем сохранилось в византийских стишных синаксарях (напр.: Paris. Coisl. 223, 1301 г.); из посвященного ему двустипхия следует, что Н. был сожжен.

Ист.: *SynCP. Col. 621; Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 260.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 345.

**НЕАРХ**, мч. (пам. греч. 15, 16 нояб.). Время и место мученичества Н. точ-



но не известны. Он упомянут в некоторых визант. синаксарях (Paris gr. 1578; Patm. 266 — SynCP. Col. 228) вместе с мучениками Евпсихием и Картерием. Вероятно, это те же Евпсихий и Картерий, которые пострадали в дружине *Домниана* (пам. греч. 5 нояб.), мч. Кесарие-Палестинского. Т. о., Н. также мог быть казнен за исповедание христ. веры в Кесарии Палестинской ок. 307 г. Однако если мученики Кесарие-Палестинские Евпсихий и Картерий отличны от одноименных мучеников, чья память указана под 15 и 16 нояб., то никаких определенных сведений ни о них самих, ни о Н. нет. Лит.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 158.

**НѐАС** [Ней], мч. (пам. греч. 6 июля) — см. в ст. *Лукия дева, Рикс, Автоний, Лукиан, Исидор, Дион, Диодор, Кутоний, Аронос, Катик и Сатур*, мученики.

**НѐА-СКѐИТИ**, скит на Св. Горе Афон — см. ст. *Новый Скит*.

**«НЕБѐСНАЯ ЛИТУРГѐЯ»**, в христ. изобразительном искусстве название литургической композиции, в основе к-рой лежит представление о непрерывном служении ангелов Богу. Понимание «Н. л.» не сводится к одному эпизоду Божественной литургии, но с т. зр. иконографии понимается как изображение процессии Великого входа (см. ст. *Вход*), где в качестве диаконов представлены ангелы. В НЗ видение небесного богослужения у Престола славы было открыто евангелисту Иоанну (Откр 4. 6–8). Основными литературными источниками композиции являются составленные в V–VIII вв. песнопения, к-рые исполняются во время Великого входа — шествия с евхаристическими Дарами из жертвенника к престолу алтаря, когда священники уподобляются херувимам (*Херувимская песнь*) (о влиянии чина литургии на иконографию см.: *Покровский*. 2001. С. 373–375; *Stefanescu*. 1936. P. 71–77, 189–191; *Lucchesi Palli E.* *Liturgie, Himmlische* // LCI. Bd. 3. Sp. 103–104; *Taft*. 1975; *Успенский*. 1982; *Walter*. 1982. P. 200–221).

Изображение Божественной литургии тесно связано с др. литургическими темами: Евхаристией, Поклонением Жертве, Приготовлением Жертвы (Мелизмос Амнос), Служ-

бой св. отцов. Так, в композиции «Евхаристия» («Причащение апостолов») начиная с XI в. рядом с Христом, предстающим в качестве священника, изображены сослужащие Ему ангелы в диаконовых одеждах (фреска ц. Св. Софии в Охриде, 40-е гг. XI в.; мозаика собора Св. Софии в Киеве, 40-е гг. XI в.).

Впервые совершающие Великий вход ангелы в виде диаконов, с кадилами в руках и Св. Дарами, несомыми на головах, появляются на миниатюре с изображением Евхаристии в Иерусалимском свитке литургии свт. Иоанна Златоуста (Hieros. S. Stucis. 109, кон. XI — нач. XII в.); эта заставка предвещает текст молитв, читаемых священником на проскомидии (*Grabar*. 1954. P. 163–199): благословляющий Христос показан за престолом, по сторонам от Него ангелы с рипидами и 2 группы апостолов, на полях еще 2 ангела — слева с кадилом, справа с евхаристическим сосудом. В монументальных росписях эта тема появляется в кон. XIII в., причем, в отличие от литургических композиций, сосре-

ство с Великим входом усиливается благодаря подробностям, с к-рыми переданы детали литургического чина, — точному изображению литургических предметов и престолов под кивориями. Помимо ангелов-диаконов по сторонам престола помещены архангелы в лоратных одеяниях, встречающие процессию перед алтарем (*Бабух*. 1987. С. 68–69).

Для иллюстрации слов Херувимской песни, что Христос есть «Приносящий и Приносимый», в композицию включается образ Младенца Христа — Жертвы. В ц. Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Грачаница (ок. 1320) появляется изображение Христа-Агнца, а сама композиция и священнодействие ангелов в точности соответствуют литургическому обряду: на зап. стороне купола показан пустой престол под сенью, на восточной — престол без сени, на котором лежит прикрытый покрывцом Младенец Христос, Ему поклоняются архангелы и Его осеняет рипидами херувим; с обеих сторон к этому престолу подходят ангелы с рипидами, с покрытыми по-

крывцами цитирами и с дисками на головах; перед алтарем их встречают кадящие ангелы



«Небесная литургия».  
Фрагмент композиции  
в росписи Кралевой церкви  
мон-ря Студеница.  
1318–1319 гг.

доточенных в алтарной зоне, сцена «Н. л.» помещается в куполе вокруг центрального медальона с образом Христа Пантократора, являющимся смысловым центром литургической композиции. В ц. Богородицы Олимпотиссы в Эласоне (ок. 1295) в соответствии с песнопением «Трисвятого» на склонах купола изображены покланяющиеся ангелы в диаконовых одеждах (*Walter*. 1982. P. 218; *Constantinides*. 1992. 1. P. 79). В ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) уже представлен сам обряд Великого входа с ангелами-диаконами, шествующими с литургическими предметами в руках к престолу, а также херувимы (*Тодић*. 1993. С. 95). В Кралевой церкви (1318–1319) мон-ря Студеница сход-

(*Тодић*. 1988. С. 139). Подобное изображение Великого входа представлено в ц. Богородицы Одигитрии в Пече (между 1330 и 1337): вокруг медальона с Христом Пантократором (в куполе надпись: «Г(оспод)ь с небес(е) на землю призре слышати въздыхание окованных и раздренити с(и)ни оумерщвление възвестити въ Сионе име Г(оспо)дне и хвали его въ Иерусалиме» — Пс 102. 19–21); на зап. стороне — престол под сенью с висющим сосудом для мира, на престоле лежат закрытое Евангелие, копие и свернутый литургический свиток, по краю которого читается слово «Аминь»; от престола 2 процессии идут по 6 ангелов-диаконов с литургическими предметами, на восточной стороне — престол без сени, на нем лежит прикрытый покрывцом Агнец под звездами,



Которому поклоняются архангелы в придворных одеждах; Агнца осеняет херувим с 2 восьмиконечными рипидами (см.: *Бабух*. 1991).

Чаще в росписях варьируется уже известный тип «Н. л.» без изображения Христа-Агнца. В росписи кафоликона мон-ря Хиландар на Афоне (1320–1321) в Великом входе участвуют все чины небесной иерархии — медальон с Христом Пантократором окружен чередующимися серафимами, херувимами, престолами в виде крылатых колес, 4 тетраморфами, а ярусом ниже на склонах — 2 пустых престола под кивориями и симметричные процессии ангелов в диаконских одеждах с кадилами и литургическими предметами в руках (см.: Манастир Хиландар / Приред.: Г. Суботић. Београд, 1998. С. 221; *Покровский*. 2001. С. 374. Рис. 126). В ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1348) изображен один престол под киворием на вост. стороне, осеняемый 2 серафимами; ангелы (21 фигура) в диаконских и священнических ризах двигаются по кругу от востока на север, запад и юг (*Маркович*. 1995. С. 99–102. Ил. 2, 3). В куполе ц. арх. Михаила в Леснове (1341–1346/48) — также один пустой престол под балдахином на вост. стороне, но симметрично изображены встречные процессии ангелов, а на зап. стороне между ними — 2 херувима-тетраморфа по теофаническому видению прор. Иезекииля (Иез 1. 28), что, по мнению С. Габелич, придает композиции апокалиптический характер (*Габелич*. 1998. С. 55–57).

В росписи ц. арх. Михаила в Леснове, кроме «Н. л.» в куполе, в алтаре под композицией «Причащение апостолов» находится образ Иисуса Христа, стоящего за церковным престолом с литургическими сосудами и Евангелием, благословляющего обеими руками, в архиерейском облачении, окруженного мандорлой, — так акцентирована мысль, что Сам Христос является священником, Великим Архиереем, совершающим Божественную литургию (Там же. С. 55–56, 67–68). Тип изображения Христа Великого Архиерея получил широкое распространение в алтарных росписях, гл. обр. в композиции «Причащение апостолов» (напр., в храмах: св. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1320), св. Никиты в Чучере, Македония (до 1316), Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1348),



«Небесная литургия».  
Фрагмент композиции в ц. Вознесения  
мон-ря Дечаны. Ок. 1348 г.

Спаса в Призрене (1348), Рождества Богородицы мон-ря Матейче близ Скопье (1356–1357), св. Георгия в Полошко (ок. 1370)). Изображение Христа Великого Архиерея как главного священнодействующего лица определяет иную редакцию иконографии Великого входа. Одним из ранних примеров изображения Великого входа с Христом Архиереем является резной артосный панагиар сер. — 2-й пол. XIV в. из мон-ря Ксиропотам на Афоне (см.: *The Treasures of Mount Athos*. Athens, 1974. Vol. 1. P. 317, 319). На панагиаре, вокруг срединки с Богородицею Великой Панагией, в арочных обрамлениях изображены ангелы, совершающие Великий вход. Христос дважды представлен у алтаря — благословляющим и принимающим Св. Дары, к-рые переносят ангелы-диаконы. В Раванице (ок. 1387) Христос



Архиерей изображен и в «Евхаристии» (фронтально, в центре композиции), и в купольной композиции с «Н. л.» — здесь Он показан в саккосе, с кадилом, встречающим

перед престолом Св. Дары (*Джурић*. 1997. С. 53–67). Изображение Христа Архиерея в композиции «Великий вход» в пространстве алтаря (напр., в жертвеннике ц. Богородицы Перивлесты (1350–1380) и в центральной апсиде ц. Пантанассы в Мистре (1428); см.: *Dufrenne*. 1970. P. 25–26, 32), где традиционно располагались сцены «Поклонение Жертве» и «Служба св. отцов», привело к развитию иконографии, соединившей эти темы. Примером такого решения является уникальная роспись



Богородица Великая Панагия.  
«Небесная литургия».  
Панагиар («дискос Пуджерии»)  
Сер. — 2-я пол. XIV в.  
(ризица мон-ря Ксиропотам  
на Афоне)

в ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря близ Скопье (ок. 1376–1381), в которой алтарная композиция с Великим входом включает образ Христа Архиерея, совершающего службу, ангелов с литургическими предметами и святителей, замыкающих шествие (см.: *Грозданов Ц.* Из иконографии Маркова монастыря // *Zograf*. 1981. N 11. P. 83–93. Ил. 3).

В дальнейшем эта иконография обогащается только одной деталью — изображением перенесе-

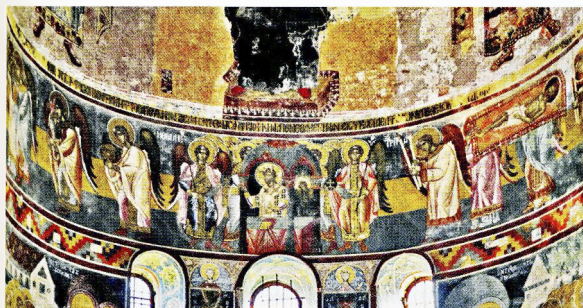
Причащение апостолов.  
Христос Великий Архиерей  
совершает литургию.  
Роспись ц. арх. Михаила  
в Леснове. 1341–1346/48 г.

ния ништой плащаницы с образом мертвого Иисуса Христа (роспись в алтаре ц. св. Николая в Великой Лавре на Афоне (1560); в апсиде собора мон-ря Гелати в Грузии (нач. XVI в.) — в верхнем регистре «Н. л.», в среднем «Евхаристия», в нижнем «Служба св. отцов»; см.



*Mepisaschwili R., Zinzadse W. Die Kunst des alten Georgien. Lpz., 1977. S. 183, 185*), однако эта подробность, указывающая на Пасхальную службу, не вносит ничего нового в содержание сцены «Н. л.».

Основной задачей изображения Великого входа является наглядное соотношение литургии небесной и земной. Развитие и уточнение иконографии отражают стремление средствами живописи показать единство



«Небесная литургия».  
Роспись кафоликона  
мон-ря Гелати, Грузия.  
Нач. XVI в.

земной и небесной Церкви, подобно тому, как это объясняется в толкованиях литургии свт. Германа К-польского, Николая Кавасилы и свт. Симеона Солунского. Изменения иконографии отражали изменения чина богослужения или его особенностей, связанных с календарем или с определенной литургической традицией, но основная идея при этом оставалась неизменной. Как и в литургических текстах, акцент делался на том, что истинным Священником является Сам Христос и что в евхаристической Жертве участвуют все Лица Св. Троицы (роспись ц. Богоматери Перивленты в Мистре, 3-я четв. XIV в.). (Аналогично изображается Евхаристия в западноевроп. искусстве: таинство совершает Христос Священник или изображается Божественная десница, рядом — сослужащие ангелы; см.: *Vloberg M. L'Eucharistie dans l'art. Grenoble; P. 1946. 2 t.*)

Тема «Н. л.» получила развитие в русском искусстве XVI–XVII вв. в росписях алтарей храмов и на иконах. В центральной апсиде Успенского собора Свияжска (60-е гг. XVI в.) представлена литургическая композиция «Великий вход», занимающая конху, арку и стены алтаря. В конхе апсиды изображена процессия священников и диаконов, направляющаяся вправо, к престолу с Евангелием, покрытому красной тканью, за к-рым стоят святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Они пока-

заны в крещатых ризах, под сенью, на фоне одноглавого белого храма. Впереди идут диаконы в белых стихарях, у одного — горящая свеча в подсвечнике, у другого — кадило и высоко поднятый потир, осеняемый огненным херувимом. За диаконами шествует священник с покровцом на плече, обеими руками он держит над головой огромный дискос с Младенцем Христом; 2-й священник, также с покровцом на плече, на голове несет покровенный дискос (в этом месте вставка позднего шту-

катурного грунта, затрудняющая идентификацию предмета; Д. В. Айналов

определяет его как «дискос, покрытый звездницей» — *Айналов. 1906. С. 29*); 3-й священник обеими руками держит перед грудью квадратный темно-красный покровец. В софите алтарной арки в зеленом медальоне — полуфигура благословляющего обеими руками Господа Саваофа в белых одеждах, с нимбом в виде пересекающихся красного и зеленого ромбов, вписанных в круг. На склонах арки — Силы Небесные: херувимы, серафимы и престолы в виде крылатых колец. Под конхой на стенах апсиды изображены участники Божественной службы — святые по чинам святости и замыкающие ряд с обеих сторон персонажи без нимбов. На сев. половине — пророки, преподобные, Благоразумный разбойник. На пиллястре, в к-рую переходит арка алтаря, на фоне серо-зеленого киота с 3-лопастным килевидным завершением — персонаж в короне, без нимба, с жестом молитвенного предстояния, за ним — мужи в пшубах. На юж. половине апсиды — апостолы, мученики и мученицы, преподобные жены. На пиллястре напротив царя изображен святитель без нимба, в саккосе, в круглой митре, с Евангелием в руках, стоящий на круглом подножии типа орлеца. За святителем — группа монахов без нимбов. В центре этого ряда плохо сохранившийся текст песнопения «Да молчит всякая плоть», которое поется вместо Херувимской песни один раз в году в Великую субботу, перед началом Великого входа.

Лит.: *Айналов Д. В.* Фресковая роспись храма Успения Богородицы в Свияжском муж. Богородицком мон-ре // *Древности. Тр. МАО. М., 1906. Т. 21. Вып. 1. С. 1–38; Stefanescu I. D. L'illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient. P., 1936; Grabar A. Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures // DOP. 1954. Vol. 8. P. 161–200; Dufrenne. S. Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra. P., 1970; Taft R. F. The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1975; Успенский Н. Д. Византийская литургия: (Ист.-литург. исслед.) // БТ. 1982. Сб. 23. С. 5–58; Walter Chr. Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982; Бабиш Г. Кральева црква у Студеници. Београд, 1987; она же. Литургичке теме на фрескама у Богородичиној цркви у Печи // Архип. Данило II и његово доба. Београд, 1991. С. 377–389; Тоћих Б. Грачаница: Сликаство. Београд, 1988; она же. Старо Нагоричино. Београд, 1993; Constantinos E. C. The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly. Athens, 1992. Vol. 1; Марковић М. Програм живописа у куполи // Зидно сликарство Дечана: Грађа и студије. Београд, 1995. С. 99–102; Джурић В. Раванички живопис и литургија // Манастир Раваница: Споменница о шестог стогодишњици, 1381–1981. Београд, 1997<sup>2</sup>. С. 45–68; Табелић С. Манастир Лесново: Историја и сликарство. Београд, 1998; Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно визант. и рус. М., 2001<sup>1</sup>.*

Н. В. Квливидзе

«НЕБО», конструкция потолочного перекрытия деревянных храмов, имеющая форму пологой усеченной пирамиды, радиальные грани к-рой возвышаются к центральному кольцу. Потолки в форме «Н.» известны с XVII в. и сохранились на Рус. Севере, на территориях Архангельской, Вологодской областей и Республики Карелия; первоначально ареал их распространения был шире. Происхождение этой формы потолков можно связать с появлением в XVII в. новых типов деревянных храмов, с увеличением их объемов, а также с желанием создать подобие купола в подражание каменным церквям.

В письменных источниках конструкция «Н.» определена неск. терминами: «небо», «небеса», «подволока», «кумпол». Данный тип потолка возводится без промежуточных опор, т. к. перекрытие удерживается с помощью балок каркаса, установленных в распор. Радиальные грани имеют трапезиевидную форму. В центральном кольце — круглый медальон. Конструкции «Н.» известны как в крупных церквях и соборах, так и в небольших часовнях XVII — нач. XX в. «Н.» перекрывает основное помещение деревянного храма, иногда



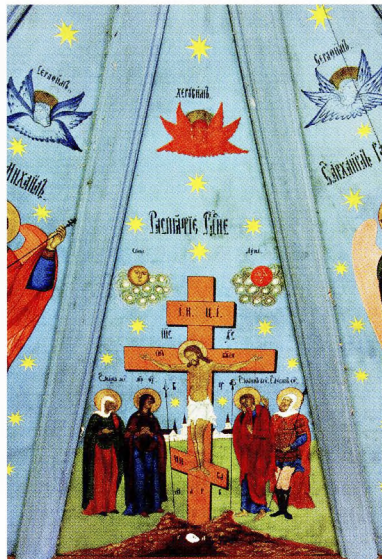
дополнительно устраивается в алтарях и боковых приделах (Сретенская ц. в урочище Красная Ляга Каргопольского р-на Архангельской обл., ц. в честь Происхождения Честных Древ Христовых в дер. Филипповской Плесецкого р-на Архангельской обл.). В раиших памятниках было принято тесовое заполнение радиальных граней «Н.» (Никольская ц. в с. Пурнема Онежского р-на Архангельской обл., Благовещенская ц. в пос. Пустынька Плесецкого р-на Архангельской обл.). С XVIII в. на



«Небо» ц. свт. Иоанна Златоуста в дер. Кирово (ранее Саунино) Каргопольского р-на. Кон. XVIII в. Иконописная артель И. И. Богданова-Карбатовского

смену пришли сборные конструкции «Н.», состоящие из деревянного каркаса и цельных граней. Такие потолки состоят в основном из 8, 12 или 16 радиальных граней. По углам перекрываемого объема — 4 треугольные грани, установленные параллельно полу. Радиальные грани состоят из разных по высоте досок, соединенных с оборота шпонок, как иконы. Угловые грани, как правило, небольшие; высота радиальных может достигать 4 м, что зависит от размеров перекрываемого объема храма.

Росписи на «Н.» появились в XVII в., а наибольшее распространение получили в XVIII–XIX вв. Ближайшие аналоги живописным программам «Н.» можно найти в росписях каменных церквей, как в русской, так и визант. традиции. Купол христ. храма является символом неба, и на нем изображались только те фигуры и сюжеты, к-рые связаны с ним. Северным провинциальным искусством программа росписи каменных куполов была не просто воспринята для подражания,



Распятие. Фрагмент «неба» часовни ап. Иоанна Богослова в дер. Зехнова Плесецкого р-на. Кон. XVIII — нач. XIX в. (Кенозерский национальный парк)

но и переработана применительно к деревянным храмам. На «Н.» художники изображали Христа, Богородицу, ангелов, апостолов, прародителей и др. В комплексе они всегда составляли целостную картину. В этой единой иконографической программе грани нельзя было поменять местами или изъять, т. к. святые на них выстраивались в определенном порядке. Рисунок, позы, атрибуты святых выдержаны в столь же строгой композиционной системе, как и ико-



Интерьер Богоявленской ц. в дер. Погост Каргопольского р-на

ностасные чины, с той лишь разницей, что «Н.» следует рассматривать, как монументальную живопись храма, неотъемлемую от его архитектурной функции. Каркас «Н.» напоминает солнце с расходящимися лучами, на балках и гранях изображаются звезды. Голубой фон активно

участвует в образно-эмоциональном строе композиции, рефреном проходя через каждую грань. Он символизирует реальное небо. Четкий композиционный и цветовой ритм фигур — одно из важнейших средств художественной выразительности небесной композиции. Святые выстраиваются в торжественном движении к востоку, создавая коллективное действо. Переходя от грани к грани, выдерживаются единые пропорции, композиционные схемы и ракурсы. Благодаря упорядоченному ритмичному расположению херувимов в верхней части каждой грани, создается яркое, «огненное» кольцо, обрамляющее центральный медальон с образом Христа.

Иконографические программы «Н.» разнообразны. В Заонежье в XVII–XVIII вв. известны композиции «Н.» с изображением прародителей (часовни арх. Михаила из дер. Леликозеро, Петра и Павла из дер. Волкостров, ныне обе — в Музее-заповеднике «Кижи») и «Небесной литургии» (Успенская ц. в Кондопоге, Богоявленская ц. в дер. Палтога). В Каргополе и Поонежье распространена композиция «Небесное воинство». В зависимости от числа радиальных граней на «Н.» эту программу видоизменяли и дополняли новыми изображениями святых. Вместе с 7 архангелами на «Н.» писали композицию «Распятие». Она размещалась обязательно на 8-й грани, к-рая была направлена к иконостасу и строго к востоку. Если же формировалась композиция «Н.» из 12 граней, то программу с изображением архангелов дополняли фигурами евангелистов. Их образы следует искать именно на тех 4 радиальных гранях, к-рые направлены к углам перекрываемого объема. Т. о. евангелисты в системе декорации «Н.» занимают положение, сходное с парусами каменных храмов, где они символизировали 4 столпа евангельского учения. Ведущими мастерами, разрабатывавшими программу «Небесное воинство» и ее разновидности, были иконописцы онежской артели И. И. Богданова-Карбатовского, творчество к-рой охватывает период со 2-й пол. XVIII до 1-й пол. XIX в. Этими мастерами созданы «Н.» во мн. церквях Поонежья, построенных в селах Саунино, Вологовская, Пияла, Подпорожье.

Самая немногочисленная группа «Н.» — с изображением апостолов —





святителей в дер. Немята Плессецкого р-на Архангельской обл. — образы святителей Василия Ве-

*Интерьер  
Никольской часовни  
из пос. Усть-Поча  
Плессецкого р-на  
(Кенозерский  
национальный парк)*

ликого, Иоанна Златоуста и Иоанна Богослова; часовни Введения во храм Пресв. Богородицы

и Рождества св. Иоанна Предтечи в Рыжкове — сцены Введения во храм и Рождества св. Иоанна Предтечи.

Встречаются уникальные и редкие иконографические программы «Н.». К примеру, на потолке часовни в Немяте на 16 гранях под фигурами апостолов и святителей разместились праздничные сюжеты из жизни Христа и Божией Матери. В сер. XIX в. на «Н.» Каргополья появилась уникальная программа росписей со сценами из Ветхого Завета (Георгиевская ц. в дер. Низ Каргопольского р-на Архангельской обл., ц. Рождества Пресв. Богородицы в урочище Красная Ляга; *Кольцова Т. М.* История Ветхого Завета в росписях «небес» Каргополья // Изучение и сохранение ист.-культурного наследия Рус. Севера: Сб. науч. ст. и мат-лов Межрегион. науч. конф. с междунар. участием, посвящ. 80-летию проф. А. А. Куратова. Архангельск, 2017. С. 430–441. Ил. 1–12 (вкл.)).

Иконография «Н.» создавалась на базе иконописных подлинников, книжной иллюстрации и печатной графики. Опыт передавался от одного храма к другому, от мастера к мастеру. Напр., жители Усть-Воль-

служившее образцом, было расписано мастерами онежской артели И. И. Богданова-Карбатовского, в настоящее время хранится в собр. КИАМЗ); «Н.» Красноляжского прихода — «во всем согласно как написаны в Верхнечурьевской Преображенской церкви» (ГААО. Ф. 104. Оп. 3. Д. 520. Л. 1–1 об.). Ввиду немногочисленности монументальных живописных работ, а также их близости к технологии иконописи, на Севере не выделилась самостоятельная группа художников-монументалистов. Росписи «Н.» в деревянных храмах выполняли иконописцы, к-рые работали и над созданием иконостасов. Напр., над «Н.» Преображенской ц. в дер. Турчасово Онежского р-на Архангельской обл. в 30-х гг. XIX в. работали онежские иконописцы Григорий и Павел Максимовы (ГААО. Ф. 29. Оп. 2. Т. 2. Д. 2753а. Л. 12). В 80-х гг. XIX в. в храмах Кенозерья активно работал иконописец из с. Конева Федор Захаров Иок. К его творчеству можно отнести «Н.» в часовнях в Усть-Поча, Вершинине, Карпове, Мишине и в церкви дер. Бережная Дуброва. Письменные источники сообщают имена неск. живописцев, создавших «Н.» в XIX в.: «Повенецкого уезда Выгозерского погоста деревни Вождомогоры государственный крестьянин» Ефимов Максим Яковлев в 1830 г. расписал «Н.» Ильинской ц. Усть-Вольской волости Каргопольского у.; священник Кондушского погоста Вытегорского у. Иоанн Васильев в 1831 г. написал «Н.» для церкви Нитижемского прихода Пудожского у. (НАРК. Ф. 25. Оп. 16. Д. 40/14. Л. 1); иконописцы с. Космозеро Абрамовы расписывали «Н.» в Заонежье (*Платонов В. Г.* Иконопись // Культура староверов Выга: Кат. Петрозаводск, 1994. С. 13). В 1847 г. иконописец Владимирской губ. М. К. Сказываев написал «Н.» в ц. арх. Михаила Архангельского прихода Каргопольского у. (ГААО. Ф. 1481. Оп. 1. Д. 496. Л. 56 об. — 57 об.). Этот же мастер оставил подпись на «Н.» Георгиевской ц. Порженского погоста: «1863-го Года работаль небеса копписецъ Михайло Кириковъ Сказываевъ». Уникальная надпись содержит отчетливо написанное слово «копи-сец» в отличие от традиционного «иконописец», что является производным от слова «копия», т. е. М. К. Сказываев подчеркнул, что он копировал предшествующего автора. Живопись «Н.» в XVIII–XIX вв.

известна преимущественно в Каргополье, где получила развитие в XIX в. (Георгиевская ц. на Порженском погосте, часовня в честь Введения во храм Пресв. Богородицы и Рождества св. Иоанна Предтечи в дер. Рыжково, обе — Плессецкого р-на Архангельской обл.). Состав и иконография святых соответствуют деисусному (апостольскому) чину иконостаса.

Специфическая особенность сев. росписей — изображение на «Н.» духовных покровителей местных ктиторов. Напр., дважды встречается на «Н.» церкви в дер. Филипповской на Почозере образ прп. Иоанна Лествичника. Грань с его ликом есть и в алтаре, и в основной части храма. В 80-х гг. XIX в. устроителем новой церкви Происхождения Честных Древ Креста Господня был «торгующий почезерский крестьянин» Иван Красков, святым покровителем которого, вероятно, и был прп. Иоанн Лествичник.

Отличительной особенностью росписей потолков Кенозерья яв-



*Фрагмент «неба»  
Покровской ц.  
с. Гавриловская (Лядины)  
Каргопольского р-на.  
2-я пол. XIX в.*

ской вол. Каргопольского у. пожелали в 1830 г. «небеса раскрасить крас-

ляется включение храмовых образов в их иконографическую канву. На «Н.» Георгиевской часовни в дер. Минина Плессецкого р-на Архангельской обл. изображен образ вмч. Георгия Победоносца; часовни Трех

ками... сходственно Никольской Волосовской церкви небес» (*Она же.* Северные иконописцы: Опыт библиогр. словаря. Архангельск, 1998. С. 137; «Н.» Никольской ц. в с. Волосовском Каргопольского у., по-



развивалась в русле общерус. традиции: постепенно эволюционировала от иконописной манеры письма к академическому направлению.

Лит.: *Pettersson L. Åänisniemen kirkollinen puutarhitehti. Helsinki, 1950; Кольцова Т. М.* Расписные «небеса» в культовых памятниках Кенозера // *Культура Рус. Севера: Сб. ст. Л., 1988. С. 148–158; она же.* Росписи «неба» в деревянных храмах Рус. Севера. Архангельск, 1993; *Фролова Г. И.* «Небеса» Заонежья: Иконы из собр. музея-заповедника «Кижы». Петрозаводск, 2008; Небеса и окрестности Кенозерья: Расписные потолки, иконы, деревянные часовни и церкви, составляющие ист.-культурный ландшафт Нац. парка «Кенозерский». М., 2009.

Т. М. Кольцова

**НЕВЕЖА** Андроник Тимофеевич (Тимофеев) († между 30.11.1602 и 29.04.1603), рус. типограф, гравёр, автор послесловий к старопечатным книгам. Биографических сведений об Н. не сохранилось. Впервые он упоминается в послесловии (колофоне) Псалтири (8 марта 1567 — 20 дек. 1568) — 1-й книги, изданной в Москве без участия первопечатников Ивана Фёдорова и Петра Тимофеева Мстиславца. Послеловие завершается сообщением о печатниках: «тишанием же и труды Никифора Тарасиева да Невежи Тимофеева». Невежу Тимофеева в историографии XIX в. стали отождествлять с Н., его имя впервые появилось в Псалтири (2 июня 1576 — 31 янв. 1577). Эта т. зр. была высказана И. М. Снегиревым, к-рый ввел Псалтири (20 дек. 1568) в научный оборот. Он же предположил, что Н. был братом П. Мстиславца (*Снегирев*. 1830. С. 59–60). Предположение об этих родственных связях не было поддержано исследователями, признание же тождества между Невежей Тимофеевым и Андроником, несмотря на отсутствие четкого и аргументированного обоснования, стало доминирующим (*Гатцуик*. 1872. С. 343; *Леонид (Кавелин)*. 1883. С. 15; *Зёрнова*. 1947. С. 45; *Сидоров*. 1951. С. 126; *Сазонова*. 1988. С. 40–42; *Немировский*. 2007. С. 539–540). Сомнения в том, что обе Псалтири (1568 и 1577) были изданы одним печатником, высказывал Ю. А. Лабунцев (*Лабунцев*. 1984. С. 11). Выдвигалась также гипотеза о том, что Невежа Тимофеев является отцом Н. (*Сахаров*. 1841. С. 414; *Тихомиров*. 1962. С. 97–98).

Сочинение об истории книгопечатания в Московском гос-ве «Сказание известно о воображении книг

печатного дела», написанное в 40-х гг. XVII в., называет Н. «учеником» И. Фёдорова и П. Мстиславца: «...последователи тех мастеров Иоанна и Петра ученик их Андроник Тимофеев сын, прозвище Невежа, с товарищи на час мастера были и царским тем же повелением поведено ему книги печатати печатным воображением в царствующем граде Москве и раздавати по всем градовым во всей России Часовники и Псалтири, Апостолы и Евангелия, Триоди и Октаи и прочия божественныя книги» (*Протасьева Т. Н., Щепкина М. В.* Сказания о начале московского книгопечатания: Тексты и пер. // *У истоков рус. книгопечатания*. М., 1959. С. 201). Такую точку зрения, восходящую к данному источнику, разделяли мн. исследователи, аргументируя ее тождеством шрифта изданий Н. со шрифтом Фёдорова и сходством декора их книг (*Зёрнова*. 1952. С. 14, 22; *Немировский*, 1985. С. 245). Иной позиции придерживался архим. *Леонид (Кавелин)*, полагавший, что в период становления книгопечатания в Москве существовало неск. конкурировавших групп печатников, к-рые овладели основами типографского искусства у некоего иноземного мастера. Группа, которую составляли Н. и Н. Тарасиев, находилась в состоянии соперничества с группой И. Фёдорова и П. Мстиславца (*Леонид (Кавелин)*. 1883. С. 15, 29–30). Н. никогда не упоминал о своем ученичестве у Фёдорова.

На основе анализа орнаментики невеженских изданий высказывались предположения о причастности Н. к деятельности анонимной типографии (*Сидоров*. 1951. С. 132–133) и о его работе в книгописной мастерской, занимавшейся иллюстрированием Лицевого летописного свода (Там же. С. 129, 131–132).

Исходя из общепринятого представления об идентичности Невежи Тимофеева и Н., книгоиздательская деятельность Н. проходила в 3 типографиях, с 1568 по 1602 г. им было выпущено 13 изданий.

Первая типография была организована Н. в Москве совместно с Н. Тарасиевым в 1567–1568 гг., т. е. через 2 года после отъезда Фёдорова и Мстиславца в *Литовское великое княжество*. Поскольку в послесловии к 1-му изданию этой типографии, Псалтири 1568 г., имя Н. занимает 2-е место, а Тарасиев назван первым, можно предположить, что

эту типографию возглавлял именно Тарасиев. В Псалтири 1568 г. прослеживаются черты, характерные для изданий Фёдорова: шрифт тождествен фёдоровскому, заставки также подражают работам первопечатника, хотя и оттиснуты с новых досок.

По одной из гипотез, московская типография Н. и Тарасиева сгорела во время пожара 1571 г. (*Тихомиров*. 1959. С. 40; *Сазонова*. 1988. С. 40–42). Эту т. зр. разделяют не все ученые. Тождественность шрифтов всех последующих изданий Н. со шрифтом Псалтири 1568 г., а также использование в них клише ее инициалов и ряда элементов ее декора свидетельствуют о том, что типографский материал не был уничтожен огнем (*Зёрнова*. 1952. С. 14–15, 22; *Каменева*. 1967. С. 137, 140–141; *Починская*. 2012. С. 114).

Книгоиздательская деятельность Н. была возобновлена во 2-й пол. 70-х гг. XVI в., когда «Андроник Тимофеев сын Невежа» возглавил новую типографию, к-рая, согласно общепринятому мнению, была создана по распоряжению царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного в его резиденции — Александровой слободе (ныне г. Александров Владимирской обл.). Высказывались также не получившие подтверждения гипотезы о том, что «новый град Слобода», названный в послесловии как место издания Псалтири (2 июня 1576 — 31 янв. 1577), был расположен в Москве (*Снегирев*. 1835. С. 168–174; *Ундольский*. 1871. С. 14) или в Ивангороде на р. Свияге (ныне с. Свияжск Зеленодольского р-на Республики Татарстан) (*Григорьев*. 2001).

Известны 2 книги, выпущенные Н. в Александровой слободе: Псалтирь (2 июня 1576 — 31 янв. 1577) и Часовник (1577–1580). Исследователи отмечают близость орнамента «слободской» Псалтири к московскому — и по стилю, и по общности досок. Для ее инициалов, как и для инициалов фёдоровского издания, характерны растительные гирлянды (*Зёрнова*. 1952. С. 15). Часовник сохранился в единственном экземпляре (РГБ. МК. Кир. № 8, 81), неполном и дефектном, в к-ром отсутствуют указания на выходные данные. К слободским изданиям Н. Часовник относят на основе тождества его шрифта, заставок и бумаги с Псалтирью 1577 г. (*Каменева*. 1967). Издание Часовника следовало за фёдоровским, новым при его печатании стало лишь



уменьшение формата с 4-й до 8-й доли листа.

По мнению А. В. Вознесенского, решение о возобновлении работы типографии связано с оживлением книгопечатания в Вильно и появлением на рус. рынке большого количества богослужебных книг, правильность текста к-рых не могли проконтролировать московские церковные власти. Вероятно, поэтому в Слободе были изданы Псалтирь, Часовник и, как установлено А. А. Туриловым, Евангелие (между февр. 1577 и 1580 г., в 4-ю долю листа) — три книги, к-рые в 1574–1576 гг. напечатал в Вильне Мстиславец. Кроме того, в Ярославле Д. Ф. Полозневым помимо экземпляра Евангелия был выявлен Апостол, также изданный Н. в Слободе одновременно с Евангелием (Полознев Д. Ф. К истории 6-ки ц. Ильи Пророка в Ярославле XVII в. // Книжная культура Ярославского края: Мат-лы науч. конф. (Ярославль, 12–13 окт. 2010 г.). Ярославль, 2011. С. 125–126; Он же. Библиогр. исследование печатных книг из ярославской 6-ки Георгия Лыткина 1-й трети XVII в. // Библиография. 2013. № 1. С. 69). В новой типографии Н. использовал прежний шрифт, а также нек-рые гравированные украшения из изданий московского периода его деятельности.

Книгопечатание в Москве было возрождено после 20-летнего перерыва в кон. 80-х гг. XVI в., вскоре после учреждения в России Патриаршества. С 1587 г. Н. приступил к восстановлению и обустройству государственной типографии — *Печатного двора*, которым он руководил до 1602 г., вероятно до своей смерти.

За годы работы на Печатном дворе Н. выпустил 11 изданий: Триодь Постную (8 нояб. 1589), Триодь Цветную (24 нояб. 1591), Октоих (Ч. 1. Глас 1–4 и Ч. 2. Глас 5–8) (31 янв. 1594), Апостол (4 июля 1597), Часовник (2 издания: 27 июля 1598 и 9 янв. 1601), Минею общую (2 издания: 29 июня 1600 и 19 авг. 1600, соответственно в 4-ю и во 2-ю доли листа), Служебник (25 апр. 1602), Псалтирь (30 нояб. 1602, с изменением рубрикации и текста) (книговедческое описание изданий см.: *Зёрнова*. 1958. С. 15–21).

Четкие и крупные шрифты во всех изданиях Н. тождественны, в их основе лежит гарнитура Фёдорова. Безукоризненно выполнено 2-цветное печатание, важное с т. зр. рубри-



кации богослужебных книг. В своих изданиях Н. использовал нек-рые технические приемы, впервые появившиеся в изданиях анонимной московской типографии, в частности двойную нумерацию (по тетрадам и по листам) и исправление опечаток.

Помимо красивого шрифта и искусно выполненного набора издания Н. замечательны своим оформлением. Они украшены нарядными и сложными заставками, к-рым Н. уделяет главное внимание, рамками, декорированной вязью, инициалами. Восприняв мн. художественно-технические особенности книгопечатания от Фёдорова, Н. внес новые черты в орнаментику своих изданий. Так, Н. использовал в заставках штриховку в клетку, к-рая не встречается у первопечатника. Если в двух первых невежишских изданиях (Псалтири 1568 и 1577) влияние Фёдорова было существенно, то начиная с Триоди Постной 1589 г. заставки отличаются большей самостоятельностью и оригинальностью.

Три издания Н. украшены декоративными гравюрами: гравюра прор. Давида помещена на фронтисписах Псалтирей 1568 и 1577 гг., ап. Луки — на фронтисписе Апостола 1597 г. А. А. Сидоров отмечал, что в 1568 г. Н. «выполняет своего первого «Давида» по чужому рисунку... в 1577 г. он пробует свои силы как гравёр и рисовальщик; своего зенита он достигает в Апостоле 1597 г.» (Сидоров. 1951. С. 142). Дающая «иконный образ» и воплощающая «национальную традицию» гравюра ап. Луки — «большая удача всей русской художественной культуры XVI века» (Там же). Выделяя такие черты стиля Н., как академизм и такт, исследователь копстатировал, что благо-

даря этому не Фёдоров, а именно Н. был «создателем основного образа для русской художественно оформленной кни-

*Апостол*

(М., 1597).

Печатник Андроник Невежа

(РГБ. Л. 1 об. — 2)

ги всего того времени», что именно Н. «определил характер русской иллюстрации XVII в.», за ним «пошли многие гравёры и рисовальщики

правительственного Печатного двора» (Там же. С. 136, 143–144).

Н. был 1-м русским гравёром, который подписывал свои работы. В Апостоле 1597 г., внизу на гравюре с изображением ап. Луки вырезана надпись: «МСР ПЧТ [мастер печатный] Андроник Тимофеев». На заставках Триоди Цветной 1591 г. представлены инициалы «Н А» [Невежа Андроник] (Л. 115, 191 об. 3-го счета), а также «АН» в сочетании с буквами «П М» (П АН М) (Л. 224 3-го счета), к-рые читают либо как «печатный мастер Андроник Невежа», либо как «печатник москвитин Андроник Невежа». Та же заставка с подписью «П АН М» встречается и в Октоихе 1594 г. (Ч. 1. Л. 135; Ч. 2. Л. 5).

Н. первым стал указывать тираж своих изданий. Так, в послесловии к Апостолу 1597 г. сообщается, что «напечатано книг сих вкупе тысяча пятьдесят». По мнению исследователей, основной тираж Апостола 1597 г., к-рый был признан лучшим изданием Н., вершиной его мастерства как печатника и гравёра, составлял 1 тыс. экз., еще 50 экз. предназначались для подарков членам царской семьи и высшему духовенству.

В послесловиях, автором к-рых, наиболее вероятно, был сам Н., содержится традиц. просьба к читателям книг о снисхождении к труду печатников, указаны выходные данные и имя главного типографа: «труды и тпанием мастера Андроника Тимофеева сына Невежи и прочих сработников о Господе», «труды и списанием многогрешного и непотребного раба Андроника Тимофеева сына Невежи и многих работавших любезными труды» и т. п.

Как отмечает Вознесенский, перед типографией Н. была поставлена



задача создания полного круга исправных богослужебных книг. Об осуществляемой справе текста печатаемых затем книг свидетельствует Апостол 1597 г.; его текст по сравнению с фёдоровским изданием, к-рое легло в его основу, был изменен, в книгу были внесены существенные дополнения, особенно в богослужебную часть. Несмотря на то что вовлеченность Н. в исправление богослужебных книг представляется сомнительной (он не занимался этим в Александровой слободе; при организации в Москве регулярного книгопечатания; судя по изданию в нач. XVII в. служебных Миней, справой ведали другие люди), негативное значение слова, ставшего его прозвищем, было использовано в XIX в. в полемике со старообрядцами, чтобы оправдать проведение книжной справы во времена патриарха *Никона (Минова)*. Изданиями Н. была заложена традиция печатания ряда богословских книг, а его пресмники долгое время следовали примененной им системе рубрикации книг и копировали рисунки появившейся в его изданиях орнаментики.

Последний раз имя Н. встречается в колофоне Псалтири 1602 г. В следующем московском издании, Триоди Цветной (29 апр. 1603 — 30 авг. 1604), он уже не упоминается. Н. стал родоначальником династии московских типографов, работавших на Печатном дворе. В послесловии к Часовнику 1598 г. указано имя 2-го печатника, сына Н. — Ивана Андроникова *Невежина*, который работал мастером в 1598–1611 гг.; сын последнего, Алексей Иванов Невежин, был наборщиком в 1614–1622 гг.

Лит.: *Снегирёв И. М.* О первой Псалтири, напечатанной Невежею Тимофеевым и Никифором Тарасиевым при царе Иоанне Васильевиче // ВЕ. 1830. № 13. С. 57–62; *он же*. Древнейшие памятники слав. типографий // УЗ Моск. ун-та. 1835. Ч. 9. С. 168–174; *Саваров И. И.* Летопись рус. гравирования // Сев. пчела. 1841. № 104. С. 414–416; *Ундольский В. М.* Очерк слав.-рус. библиографии. М., 1871. С. 14; *Гамецкий А. А.* Очерк истории книгопечатного дела в России // РВ. 1872. Т. 99. Май. С. 310–343; *Леопид (Кавелин)*, архим. Евангелие, напечатанное в Москве, 1564–1568. СПб., 1883. С. 13–31; *Некрасов А. И.* Книгопечатание в России в XVI и XVII вв. // Книга в России. М., 1924. Ч. 1. С. 63–100; *Сидорова А. А.* Древнерус. книжная гравюра. М., 1951. С. 126–145; *он же*. История оформления рус. книги. М., 1964<sup>2</sup>. С. 72–74; *Зёрнова А. С.* Начало книгопечатания в Москве и на Украине. М., 1947; *она же*. Орнаментика книг московской печати XVI–XVII вв. М., 1952. С. 14–16, 22; *она же*. Книги кирилловской печати, изданные в Мос-

кве в XVI–XVII вв.: Свод. кат. М., 1958. С. 15–21, 138. № 9–19; *Тихомиров М. Н.* Начало московского книгопечатания // У истоков рус. книгопечатания. М., 1959. С. 9–40; *он же*. Россия в XVI ст. М., 1962; *Каменева Т. Н.* Неизвестное издание моск. печати XVI в. // Книга: Исслед. и мат.-лы. М., 1967. Сб. 14. С. 133–144; *Лавытцев Ю. А.* Типография Никифора Тарасиева и Невежи Тимофеева. М., 1984. (Свод. кат. и описание старопеч. изд. кирилловского и глаголического шрифтов; 19; *Немировский Е. Л.* Иван Фёдоров (ок. 1510–1583). М., 1985; *он же*. Иван Фёдоров и его эпоха: Энцикл. М., 2007. С. 539–540; *Сазонова Л. И.* Андроник Тимофеев // СКДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 40–42; Cyrillic Books printed before 1701 in British and Irish Collections: A Union Catalogue / Comp. by R. Cleminson et al. L., 2000. P. 61–63. № 58; *Григорьев Е. И.* О некоторых спорных вопросах рус. книгопечатания // Вестн. РАН. 2001. Т. 71. № 5. С. 443–452; *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта 2-й пол. XVI в.: Свод. кат. М., 2003. С. 332–333. № 42; С. 499–503. № 64. 67; С. 802–804. № 109; С. 809–813. № 115; С. 904–906. № 128; С. 1073–1075. № 153; С. 1083–1084. № 162; С. 1089–1096. № 167, 169; *Турин Л. А.* Библиогр. скоризиз описи 1651 г. и Ильи пророка в Ярославле: (Свидетельство о неизв. слободском издании XVI в.) // Книжная культура Ярославского края: Мат.-лы науч. конф. (Ярославль, 13–14 окт. 2009 г.). Ярославль, 2010. С. 43–47; *Починская И. В.* Книгопечатание Московского гос-ва 2-й пол. XVI — нач. XVII в. в отчет. историографии: Концепции, проблемы, гипотезы. Екат., 2012. С. 269–283; *Вознесенский А. В., Медведева Е. М.* Московские издания 1-й пол. XVII в. в собр. Отд. редких книг РНБ: Кат. СПб., 2013. Вып. 1: 1601–1620 гг. С. 83–139. № 1–3; *Вознесенский А. В.* Московские издания Апостола 1621 и 1623 гг.: К вопросу о так называемой «филаретовской» книжной справе // Книжная старина. СПб., 2015. Вып. 3. С. 133–134.

Е. А. Кузьмина

**НЕВЕЖИН** (Тимофеев) Иван Андроников, рус. мастер печатного дела кон. XVI — нач. XVII в., сын известного московского типографа 2-й пол. XVI в. Андроника Тимофеева *Невежи*. Н. начал принимать участие в типографской деятельности на Московском *Печатном дворе* еще при жизни отца и занял его место, когда тот отошел от дел. Впервые имя Н. упоминается в колофоне Часовника 1598 г., в к-ром наряду с привычным указанием на «мастерство Андроника Тимофеева сына Невежи и прочих о Господе сработников» специально отмечаются «труды Иванца Невежина с товарищи». Это упоминание по времени почти совпадает с созданием в типографии нового шрифта (его употребление отмечено А. С. Родосским уже в следующем издании — Минее общей 1600 г. меньшего формата). В последние годы работы мастера Невежи были обновлены трафареты для ор-

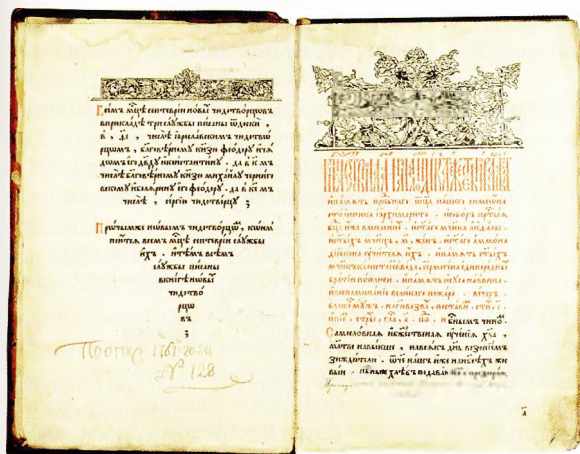
наментального убранства изделий, эти нововведения также связывают с началом работы Н. в типографии.

В очередной раз имя Н. появляется в московских изданиях только тогда, когда из них исчезает упоминание его отца. В качестве мастера, трудившегося над книгой «с прочими сработниками», он назван в колофоне Триоди Цветной 1604 г., работа над к-рой была начата в конце апр. 1603 г., и в посл. еще в 5 изданиях. Последней книгой Н. стала Миней служебная на нояб., ее печатание завершено 17 сент. 1610 г. Еще одно издание — Миней служебная на дек. — осталось незаконченным: события *Смутного времени* привели к временному закрытию Печатного двора.

Н. начал самостоятельно работать в типографии, когда московские власти приняли решение о расширении печатного производства: было увеличено количество станов и соответственно мастеров. К Н. присоединились Анисим Михайлов Радишевский, а затем и Никита Фёдоров Фофанов, к-рые заново обустроили свои станы, резали шрифты и необходимо для изданий орнаментальное убранство. Унаследовавший типографские материалы от отца, Н. был во многом избавлен от этих хлопот, хотя, используя прежний шрифт, он занимался созданием новых досок орнаментики (А. С. Зёрнова считала, что они исполнены в традиц. манере). Даже применяя старые доски, Н. стремился к тому, чтобы они воспринимались как часть именно его типографских материалов; не случайно, напр., с изображения на гравюре ап. Луки при печатании Апостола в 1606 г. было срезано указание на «мастера печатного» Невежу.

Первый этап самостоятельной работы Н. можно сопоставить с тем, как начиналась регулярная деятельность московской типографии: сначала ему также было предложено напечатать две Триоди, Цветную и Постную, и Апостол, однако новые издания, судя по всему, не стали простой перепечаткой прежних. Первые изменения в библейский текст были внесены уже в Триодь Цветную 1604 г., затем в Апостол, а печатание Триоди Постной и вовсе было на время прервано. Работа над этой книгой началась за 9,5 месяцев до печатания Апостола, продолжалась, когда печатать Триоди Постной была приоста-





новлена, а завершилась через 11 месяцев после выхода книги. Н. не участвовал в исправлении текста богослужебных книг, т. к. осуществление справы в ту пору являлось прерогативой церковных властей.

Этот факт подтверждается историей печатания Миней служебных. Условия, в к-рых предстояло трудиться Н., описаны в колофоне Миней служебной за сент. 1607 г. Работа над Минеями велась под рук. патриарха Московского смич. *Ермогена*, причем тексты за каждый месяц должны были свидетельствовать «соборне» и только после этого попадали на печатный стан. Каким оказалось исправление текста, судить трудно, однако можно с уверенностью говорить о том, что оно производилось. Справщиков интересовало содержание этих книг. Так, в Минею на сент. уже после набора были внесены 3 дополнительных службы: блгв. вел. кн. Феодору и чадам его Давиду и Константину; мученикам и исповедникам Михаилу, вел. кн. Черниговскому, и боярину его Феодору, а также прп. Сергию Радонежскому. Исправления в текст вносились даже после того, как тираж был в целом готов, при допечатке отдельных частей книги, и эти исправления были весьма существенными (Минеи на окт. 1609 г. и нояб. 1610 г.).

Н. чутко следил за новыми весяниями, поддерживав в нек-рых случаях перенос колофона в начало книги (см. Триодь Цветную 1604 г.) или указание времени издания книги в исчислении его от Рождества Христова, а не от сотворения мира (см. Апостол 1606 г. и Триодь Постную 1607 г.). Впрочем, непоследовательность можно заметить даже в том, как Н. называл себя: в Триоди Цветной 1604 г., Апостоле 1606 г. и ноябрьской Минее 1610 г. он — Иван

Андроников сын Невежин, в Триоди Постной 1607 г. и Минеях на сент. (1607) и окт. (1609) — Иван Андроников сын

Миней служебная на сентябрь (М., 1607).

Печатник Иван Невежин (РГБ. Л. 1 об. — 2)

Тимофеев. Завершить издание декабрьской Миней ему не удалось. Для возобновления деятельности типографии в 1614 г.

Н. не привлекался, с этой целью в Москву призвали Фофанова. На смену Н. пришел его сын Алексей, который и принимал участие в делах Печатного двора, но уже в качестве наборщика.

Изд.: *Зёрнова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII вв.: Свод. кат. М., 1958. С. 21–24. № 20–26; *Вознесенский А. В., Медведева Е. М.* Московские издания 1-й пол. XVII в. в собр. ОРК РНБ: Кат. СПб., 2013. Вып. 1: 1601–1620 гг. С. 139–159, № 4, 5; С. 170–199, № 7–9; С. 235–250, № 12.

Лит.: *Родосский А. С.* Описание старопечатных и церковно-слав. книг, хранящихся в б-ке СПбДА. СПб., 1891. Вып. 1: (1491–1700 г. включ.). С. 50. № 35; *Сидоров А. А.* Древнерус. книжная гравюра. М., 1951. С. 145; *Зёрнова А. С.* Орнаментика книг московской печати XVI–XVII вв. М., 1952. С. 16; *Лавынец Ю. А.* Иван Андроников Невежин // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 7–8; *Вознесенский А. В.* Сведения и заметки о кириллических печатных книгах. 15: К истории книжной справы на моск. Печатном дворе (о Триоди Цветной 1604 г.) // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 920–926; *Крылов Г.* Книжная справа XVII в.: Богослужебные Миней. М., 2009. С. 133–134; *Починская И. В.* Книгопечатание Московского гос-ва 2-й пол. XVI — нач. XVII в. в отечественной историографии: Концепции, проблемы, гипотезы. Екат., 2012. С. 283–285.

А. В. Вознесенский

**НЕВМАТИЧЕСКИЙ СТИЛЬ**, вид церковного монодического распева, в котором преобладают короткие мотивы, приходящиеся на отдельные слоги распеваемого текста. Количество звуков, охватывающих 1 слог в Н. с., разными исследователями определяется по-разному — как правило, 2–4 звука на слог, реже — больше (такой мелодический элемент мог обозначаться термином *невма*, отсюда название данного стиля). Т. о., Н. с. занимает промежуточное положение между *силлабическим стилем* и *мелизматическим стилем*. Н. с. характерен для традиц. богослужебной музыки христ. Церкви в Восточной и Западной.

У католиков рим. обряда в *григорианском пении* невматически распеваются мн. *антифоны* и *гимны* оффиция (напр., антифоны вечерни на Успение Пресв. Богородицы, гимны «*Veni creator spiritus*», «*Ut queant laxis*», «*Pange lingua*» и др.); встречаются и невматические антифоны мессы (напр., *интроит* «*Gadecamus omnes in Domino*», причастный антифон (*communio*) «*Dicit Dominus*»). Н. с. также отмечается в умеренно орнаментированной средневек. паралитургической музыке, напр. в кантигах кор. Португалии Диниша I и в нек-рых (монодических) лаудах.

Лит.: *Harán D.* Word-Tone Relations in Musical Thought: from Antiquity to the 17<sup>th</sup> Cent. Neuhäusen; Stuttg., 1986. (Musicological Studies and Documents; 40); *Yudkin J.* Music in Medieval Europe. Englewood Cliffs (N. J.), 1989; *Барофф Дж.* Ранние формы христианского пения // Исторический атлас средневек. музыки / Рус. пер. и ред.: С. Н. Лебедев. М., 2016. С. 20–21; *Казо-Ковальская Е.* «Диалекты» григорианского хора // Там же. С. 38–41.

С. Н. Лебедев

В древнерус. певч. искусстве формулы Н. с. встречаются в различных певч. книгах (Стихирарях минейных и триодных, Ирмологиях, Октоихах, Минеях и Триодях) (*Лозовая*. 2015. С. 5). Чаще всего он используется в непраздничных песнопениях Стихираря и в Ирмологии, а также в Обиходе. Степень распетости текста идентифицируется по певческим книгам, нотированным доступными для транскрипции видами нотации. Т. о., определение Н. с. связано с толкованием знаков нотации.

В визант. традиции систематизация стилей согласно распетости текста была описана только в XIX в. (см.: *Χρύσανθος ἐκ Μαδύτων*. Θεωρητικὸν μέγα τῆς μουσικῆς. Τεργέστη, 1832. Σ. 178–181). Н. с. соответствует т. п. краткий ирмологический тип мелоса. Н. с. ряда формул, записанных знаками больших *ипостасей*, вызывает сомнения у исследователей, которые сопоставляют их с интерпретацией тех же элементов нотации в период распространения аналитической нотации *Нового метода* (см.: *Αλεξάνδρου*. 2010).

Лит.: *Αλεξάνδρου Μ.* Εξηγήσεις καὶ μεταγραφές τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς. Θεσ., 2010; *Лозовая И. Е.* Столповой знаменный распев (2-я пол. XV–XVII в.): Формульная структура. М., 2015.

И. В. Старикова

**НѢВМЫ** [лат. ед. ч. *neuma* от древнегреч. *νεῦμα* — знак головой (кивок) или глазами], муз. термин.



1. Основной тип графем в системах нотации для записи богослужебного пения, к-рые распространились в средние века в Византийской империи и в ареале ее влияния (см. *Византийская нотация*), в Др. Руси (см. *Кондакарная нотация*, *Знаменная нотация*, *Демественная нотация*, *Казанская нотация*, *Путевая нотация*), в Армении (см. *Хазы*), на лат. Западе. В древнейших сохранившихся рукописях с Н. последние не указывают определенно высоту и ритмические длительности муз. звуков; основное их предназначение — напомнить певчому ранее разученную им мелодию. В ходе эволюции богослужения муз. репертуар сильно расширился, вслед. чего нотация была существенно развита и модернизирована т. о., что опытные певчие могли больше не запоминать распевы, а воспроизводить их «с листа»; кроме того, более точная запись была удобнее в процессе обучения пению и для фиксации всех вариантов распева.

Первые образцы Н. в Зап. Европе датируются IX в., время расцвета Н. — X—XII вв., поздние образцы относятся к XIII—XIV вв. Самое раннее упоминание об использовании Н. в теоретических текстах — у *Аврелиана из Реоме* (сер. IX в.) в «*Musica disciplina*» (изд.: CSM. 1975. Vol. 21. Chap. 19); в кон. IX в. *Хуквальд* писал уже о нескольких видах Н. (изд.: *Gerbert. Scriptores*. Т. 1. Р. 117). Невменная нотация использовалась преимущественно для письменной фиксации литургической монодии (*псалмодия*, все жанры/формы *григорианского пения*, *тропы*, *секвенции* и др. жанры *гимнографии*).

Исследователи гипотетически связывали происхождение зап. Н. с жестами *хирономии* (А. Мокеро, М. Югло), с шартрской разновидностью византийской нотации (К. Флорос) или с визант. *экфонетическими знаками*, со знаками античной просодии, заимствованными из сочинений лат. или визант. грамматиков (Э. де Кусмакер, Ж. Потье, Мокеро, Ч. М. Аткинсон, Г. Суньоль, Э. Кардин), со знаками пунктуации (Л. Трейтлер). Однако однозначных данных о зависимости Н. от перечисленных систем нет. На связь с визант. традицией могут указывать греч. или псевдогреч. названия нек-рых Н.

Зап. Н. классифицируют по разным параметрам — единообразной и общепризнанной классификации нет.

Русская традиция перевода лат. названий Н. не устоялась, поэтому в данной статье оригинальные лат. названия употребляются наряду с русскими.

По количеству звуковысот, охватываемых одной графемой, Н. обычно делят на простые (1 звук): пункт (*punctum/punctus*), вирга (*virga*), трактул (*tr*) — и составные (неск. звуков). Составные Н. по способу записи делят на: 1) лигатуры (от лат. *ligo* — связываю), которые писали слитно, не отрывая пера, напр. клив-вис/флекса (*clivis/flexa*), пес/податус (*pes/podatus*), торкул (*torculus*), поррект (*porrectus*), и 2) конъюнктуры (от лат. *coniungo* — соединяю), к-рые писали раздельно, с отрывом пера, напр. климак (*climacus*) и скандик (*scandicus*).

По критерию функционирования в музыке выделяют группу орнаментальных Н., среди к-рых — квиллизма (*quilisma*), ориск (*oriscus*), пресс (*pressus*), салик (*salicus*), и группу ликвесцентных Н. (от лат. *liquesco* — становится ясным, проясняется), напр. ликвесцентная вирга, ликвесцентный пес, или эпифон, ликвесцентный кливис, или цефалик (*virga liquescens, pes liquescens / epiphonus, clivis liquescens/cephalicus*). С помощью ликвесцентных («проясняющих») Н. певчие церковного хора (разного этнического происхождения и с разным культурным багажом) могли точнее определить, как единообразно произносить/распевать то или иное лат. слово: напр., слово *adiutor* следует распевать на 3 (*a-dju-tor*), а не на 4 (*a-di-u-tor*) слога (по этой «фонетической» причине ликвесцентные Н. не встречаются в мелизмах). Н. апострофа, бистрофа, тристрофа и тригон (*apostropha, distropha/bistropha, tristropha, trigon*) в некоторых классификациях именуются ритмическими.

Кроме базовых графем и их наиболее часто встречающихся комбинаций в невменной нотации использовались дополнительные символы — буквы лат. алфавита и эписемы (лат. *episemata* от греч. *ἐπισήματα*; ср. *признаки* в древнерус. ленин), содержавшие указания на ритмику, динамику, украшения, темп и т. д., а также выделявшие в песнопении элементы его структуры и риторически (литургически) значимые синтагмы. В такой функции использовались, в частности, т. н. уточняющие (обозначающие) буквы (*litterae significa-*

*tivae*); точное значение нек-рых из них (напр., f, g, k) неизвестно (см. табл. 1).

Таблица 1

Уточняющие буквы  
(*litterae significativae*)  
в западной невменной нотации

| Обозначение | Расшифровка     | Перевод и интерпретация                    |
|-------------|-----------------|--------------------------------------------|
| a           | altius          | выше                                       |
| c           | celeriter       | быстро (мелкие ритмические длительности)   |
| f           | fremitus        | букв. — «гул», «завывание»                 |
| g           | guttare         | букв. — «горлом»                           |
| i           | inferius        | ниже                                       |
| k           | clamor, clangor | букв. — «крик», «вопл»                     |
| m           | mediocriter     | немного, умеренно                          |
| p           | pressim         | букв. — «с нажимом» (динамический акцент)  |
| t           | tenete          | букв. — «держите» (фермата или tenuto)     |
| v           | valde           | очень, сильно                              |
| x           | expectate       | букв. — «подождите» ( <i>rallentando</i> ) |
| e           | equaliter       | букв. — «равно» (одинаковые длительности)  |

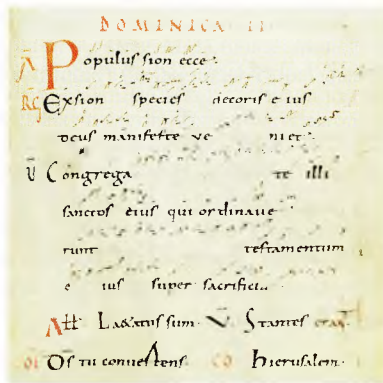
Большую часть Н. (напр., виргу, пес, кливис) в наст. время исследователи интерпретируют однозначно. Значение ряда Н. (особенно орнаментальных и ритмических) является предметом научной полемики на протяжении мн. десятилетий. Напр., квиллизму, к-рая в невменных памятниках никогда не употребляется отдельно, но всегда связана лигатурой с последующей Н. (обычно это пес, реже скандик), одни исследователи (Л. Августони, Й. Б. Гёшль) интерпретировали как полутонное глиссандо (от высоты, означенной квиллизмой, к высоте, означенной песом), другие (Кардин) — как «легкую», проходящую ноту (линейный неустой) между предыдущей





и последующей нотами, трактуемыми как ладомелодические устои; трети (Д. Хайли) считают, что квиллизма (в наиболее употребительных, малотерцовых ходах) указывала на диатонический полутон. Необходимость такого указания объясняется тем, что изначально Н. не передавали точную высоту тона (требуемая точность была достигнута позднее, с наступлением эры линейной нотации). Впрочем, во мн. случаях полутоновый ход нотировался без квиллизма, «обычными» Н. Известный немецкий медиевист П. Вагнер в нач. XX в., по-видимому под влиянием популярной в те годы идеи «ультрахроматической» музыки, выдвигал гипотезу, что некоторые Н. (напр., тригон) могут означать «четвертитоны». Совр. исследователи (Хайли и др.) считают, что оснований для такого рода утверждений в средневеков. теории музыки и в самих памятниках нотации недостаточно.

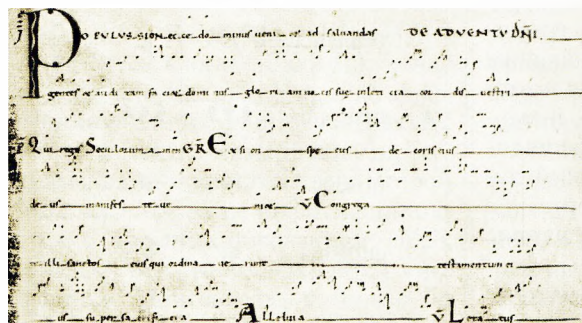
С т. зр. «нотографической» логики различают следующие разновидности невенной нотации. 1. Адиастематическая (от греч. διάστημα — промежуток, интервал). По взаиморасположению Н. нельзя судить о направлении мелодического движения, тем более о конкретных муз. интервалах. Памятники адиастематической невенной нотации (преимущественно IX–X вв.) не поддаются расшифровке, для их изучения широко применяется ретроспективная экстраполяция: звуковысотные, исполнительские и другие значения адиастематических Н. выводятся из позднейших записей тех же распевов. 2. Диастематическая, в которой Н. соотносены друг с другом по вертикали, что дает представление о контуре мелодии. В ранних диастематических рукописях (XI в.) интервалы расшифровываются с некоторой долей условности, в поздних (даже при отсутствии линеек) звуковысотная линия расшифровывается уверенно и однозначно. 3. Смешанная, или невенно-линейная (1-я эволюционная фаза), в которой помимо диастематического расположения Н. добавляется 1 или 2 цветные ключевые линейки (обычно F и C), относительно к-рых точно определяются др. высоты; изобретение этой разновидности нотации приписывается Гвидо Аретинскому (см. перевод его «Пролога к Антифонарию» в изд.: Поспелова. 2003.



Адиастематическая  
невенная нотация в Кантатории.  
Фрагмент. X в.  
(St. Gallen 359. Fol. 27)

С. 309–315). 4. Смешанная, или невенно-линейная (2-я эволюционная фаза): оригинальные Н. расположены на линейном нотоносце с ключами F и C; количество линеек переменное (3 или 4); высотное местоположение ключей на линейках — во избежание добавочных линеек — варьируется; звуковысотность расшифровывается однозначно.

К невенной нотации церковная традиция относит и *квадратную нотацию*, к-рая, строго говоря, является разновидностью линейной. Квадратная нотация — логически завершающая фаза невенной системы: унифицированные (стилизованные) Н. располагаются на 4-линейном нотоносце с ключами F и C, что делает возможной точную интерпретацию звуковысотности. Особая



разновидность невенно-линейной нотации — *готическая нотация*, получившая распространение в XII–XV вв. в Германии и на землях, находившихся в сфере ее культурного влияния. В обеих системах ритм традиционно не нотировался.

Невенную нотацию во всех ее исторических и «логических» фазах в учебных целях иногда представляют как единую, графически унифицированную систему. Исторически существовало множество регио-

нальных невенных традиций (иногда также называемых школами), со стабильной и хорошо идентифицируемой местной графикой. Исторически наиболее значимыми традициями являются следующие.

1. Традиции рукописей с адиастематическими Н.: лотарингская (по названию исторической обл. Лотарингия), или мецкая (от названия г. Мец), наиболее известный источник — Градуал кон. IX или нач. X в. Laon. Bibl. municip. 239; бретонская (по названию исторической обл. Бретань), главный источник — Градуал X в. Chartres 47 (утрачен во время второй мировой войны, сохр. мощное факсимиле рукописи); санкт-галленская (по названию аббатства *Санкт-Галлен* в Швейцарии), или немецкая, источники — *Кантаторий* St. Gallen 359, Градуал St. Gallen 339, *Антифонарий* Харткера St. Gallen 390/391, Градуал Einsiedeln 121 (все эти рукописи датируются гл. обр. X в.); южноитальянская, или беневентанская (по названию монарха в *Беневенто*), напр. в Миссале и Градуале XI в. (Benevento. Bibl. Capitolare. 33; Vat. lat. 10673); центральноитальянская, напр. в Градуале и Тропарии 1-й трети XI в. (Angel. 123); испанская, или вестготская (примеры: Леонский Антифонарий X в. (León. Arch. Catedr. 8), Антифонарий из монарха св. Доминика Силосского (близ Бургоса) X в. (Paris. Bibl. Nat. lat. 2199)). Разнообразие стилей Н. и небольшие, но стабильные различия в мелодических

Диастематическая  
невенная нотация.  
Аквитанские невимы.  
Респонсорий «Ex Sion»  
на 2-е воскресенье Адвента  
в Градуале из Сент-Ирье.  
XII в.  
(Paris. Tat 903)

версиях разных традиций свидетельствуют в пользу гипотезы о полицентричной и диахронной записи песнопений, осуществлявшейся по памяти. Самые ранние полностью нотированные Градуалы (содержат изменяемые песнопения *мессы*) датируются кон. IX в., а Антифонарии *официция* — приблизительно столетием позже; этот факт пока не получил в науке общепринятого объяснения.

2. Традиции рукописей с диастематическими Н. и систем нотации смешанного типа: аквитанская (по





названию исторической обл. Аквитания), напр. в Градуале XI в. из монастыря Сент-Ирье близ Лиможа (пыше: Paris. Bibl. Nat. lat. 903); беневентанская — Градуал XII в. (Benvenuto. Bibl. Capitolare. 34); *Тонарий* XI в. из Монпелье (Montpellier. Bibl. de la Faculté de Médecine de l'Université. N 159) — параллельная нотация адиастематическими француз. Н. и буквами лат. алфавита от «а» до «р» («неоктавная» буквенная нотация).

Чаще других представлены в рукописях и подробнее исследованы Н. санкт-галленской традиции. В табл. 2, в столбце 1 цифрами обозначены следующие виды Н.: простые (1), составные (2), ликвесцентные (3) и орнаментальные (4); в столбце 2 показаны оригинальные графемы для наиболее распространенных Н. в этой традиции, в столбце 3 — их аналоги в квадратной нотации (в этой системе нотируются «стандартные» зап. певч. книги вплоть до наст. времени), в столбце 4 — условная запись звуковысотного контура (количество звуков, движение вверх и/или вниз).

Примером песнопения с адиастематической невменной нотацией является респонсорий мессы на 2-е воскресенье Адвента «Ex Sion species decoris eius» в Кантатории St. Gallen 359 (Fol. 27; см. ил.). Текст распет в изысканном мелизматическом стиле: Н. выходят далеко за пределы текста и накладываются друг на друга. Санкт-галленская традиция идентифицируется по графике Н., по различным уточняющим буквам (с, t, x и др.), а также по характерной эпиземе (episeme; интерпретируется как ритмическое удлинение либо как динамический акцент) — горизонтальной черте над базовой графемой (см., напр., кливис при слоге -on).

То же песнопение с диастематической невменной нотацией аквитанской традиции представлено в Градуале из Сент-Ирье (Paris. Bibl. Nat. 903. Fol. 2; см. ил.). Благодаря точному расположению Н. по вертикали звуковысотный контур мелодии уверенно расшифровывается, несмотря на отсутствие линеек и ключа.

Примером поздней невменно-линейной нотации (2-я эволюционная фаза) может служить секвенция «Dies irae» в графике беневентанской невменной традиции Neap. VI. G. 38, сер. XIII в. (слева на нотонос-

Таблица 2

Невмы санкт-галленской традиции

|   | 1                     | 2   | 3   | 4 |
|---|-----------------------|-----|-----|---|
| 1 | punctum.<br>tractulus | —•  | •   |   |
|   | virga                 | //  | ┘   |   |
| 2 | pes (podatus)         | ✓✓  | ♩   |   |
|   | clivis (flexa)        | ↗   | ♩   |   |
|   | scandicus             | ↗   | ♩   |   |
|   | climacus              | ↗.  | ♩   |   |
|   | torculus              | ↗   | ♩   |   |
|   | porrectus             | ↗   | ♩   |   |
|   | scandicus<br>flexus   | ↗   | ♩   |   |
|   | porrectus<br>flexus   | ↗   | ♩   |   |
|   | torculus<br>resupinus | ↗   | ♩   |   |
|   | pes subbipunctis      | ↗.  | ♩   |   |
| 3 | epiphonus             | ✓   | ♩   |   |
|   | cephalicus            | ρ   | ♩   |   |
| 4 | tristropha            | ''' | ''' |   |
|   | oriscus               | ♩   | ♩   |   |
|   | quilisma              | ω   | •   |   |
|   | salicus               | ↗   | ♩   |   |
|   | pressus               | ♩   | ♩   |   |
|   |                       |     |     |   |

цах едва заметны диагональные черты, отмечающие ключевую линейку F, справа — кустоды (custodes, ед. ч. custos), знаки перехода на следующую строку).

Тонкость исполнительской и «литургико-семантической» разметки молитвословных текстов, типичная для памятников невменной нотации

(орнаментальные, ритмические, ликвесцентные Н., эпиземы, уточняющие буквы и т. д.), была утрачена с установлением линейной нотации, для к-рой система «исполнительских» графем (динамических и агогических нюансов, темповых и др. обозначений) была создана заново в течение неск. столетий.

Памятники зап. невменной нотации имеют большое значение для христ. церковнопевч. традиции и науки. Начиная с последних десятилетий XX в. они также оказались востребованы светскими музыкантами, практикующими т. н. аутентичное исполнительство (англ. historically informed performance practice). Неоднозначность расшифровки памятников невменной нотации (особенно адиастематических), с одной стороны, и скудость свидетельств об интерпретации Н. в средневек. теории музыки, с др. стороны, открывают простор для многообразных — порой спорных, но интересных — исполнительских трактовок (напр. франц. ансамбля «Органум» под рук. М. Переса).

Наиболее значительные невменные рукописи были изданы факсимильно монахами-палеографами, работавшими в Солемском аббатстве, в сер. «Paléographie musicale» (Solemes, 1889–). Неск. факсимиле такого же рода было опубликовано в сер. «Monumenta palaeographica gregoriana» (Münsterschwarzach, 1986–1989). Обе нотные серии сопровождаются научными комментариями, в основном источниковедческого характера. В XXI в. электронные цветные факсимиле памятников невменной нотации стали доступны (как правило, в невысоком разрешении) в сети Интернет.

Лит.: Wagner P. Neumenkunde: Paläographie des liturgischen Gesanges. Lpz., 1905; Huglo M. Les noms des neumes et leur origine // EGreg. 1954. Vol. 1. P. 53–67; Jammers E. Tafeln zur Neumenschrift. Tutzing, 1965; Cardine E. Semilogia gregoriana. R., 1968; Floros C. Universale Neumenkunde. Kassel, 1970. 3 Bde; Stäblein B. Schriftbild der einstimmigen Musik // Musikgeschichte in Bildern. Lpz., 1975. Bd. 3. H. 4; Corbin S. Die Neumen. Köln, 1977; Treitler L. The Early History of Music Writing in the West // JAMS. 1982. Vol. 35. P. 237–279; Карцовник В. Г. О невменной нотации раннего средневековья // Эволюционные проблемы муз. мышления / Отв. ред.: А. Л. Порфирьева. Л., 1986. С. 21–41; он же. Палеография и семиология: К изучению ранних систем муз. письменности // Музыкальная коммуникация: Сб. науч. тр. СПб., 1996. С. 260–275; Agustoni L., Göschl J. B. Einführung in die Interpretation des Gregorianischen Chorals. Regensburg, 1987–1992. 3 Bde; Hiley D. Western Plainchant: A Handbook. Oxf.



1993; Levy K. Gregorian Chant and the Carolingians. Princeton, 1998. Chap. 5: On the Origin of Neumes; Писелова Р. Л. Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы (на мат-ле трактатов). М., 2003. С. 65–80.

II. В нотных рукописях и в теории музыки средневеков. Зап. Европы Н. также назывались небольшие мелодии, служившие динамическими моделями 8 церковных тонов, или модусов (см. в статьях Глас, Осмогласие; статическая модель — диатонический октавный звукоряд). Назначение таких Н. было дидактическим — настроить певчего на тот или иной тон путем «развертывания» (показа) на конкретном примере основных его категорий: начальной и конечной мелодических формул, финалиса (заключительного тона), амбитуса, реперкуссии (типového заполнения интервала между основными устоями — финалисом и тенором) и др. Ладовые модели были положены на тексты псалмов (напр., первые 8 стихов «алфавитного» Пс 118; каждому тону соответствовал псалмовый стих), на гимнографические тексты с числовой мнемоникой (напр.: «Primum quaerite regnum Dei», «Secundum autem simile est huic», «Tertia dies est haec facta sunt» и т. д. соответственно для 1, 2, 3-го тонов), на определенные наборы слогов, не несущих смысловой нагрузки (напр.: «поапоеане» — стандартное «слово» для запоминания Н.-модели 1-го тона, «поеагис» — 2-го тона и т. д.). Впервые термин «невмы» встречается в трактате Псевдо-Хукбалда «Scolica enchiridion» (кон. IX в.). Значительный вклад в развитие учения о мелодиях-моделях внес Гвидо Аретинский — в «Микрологе» и «Послании о незнакомом пении» (оба — нач. XI в.). Позднее термин использовался в трактатах Вальтера Одингтона (кон. XIII — нач. XIV в.), Гвидо из Сен-Дени, Псевдо-Тунстедта («Quatuor principalia musicae», XIV в.), а также во мн. Анониммах. Помимо научных и дидактических текстов Н. с IX в. каталогизировались в книгах особого жанра (среднего между трактатом и нотным сборником) и репертуара — Топариях. С развитием многоголосного контрапункта и установлением звуковысотной системы нового типа (модальной гармонии) Н.-модели постепенно исчезли из дидактических руководств и нотных рукописей.

Лит.: Ефимова Н. И. Распехристианское пение в Зап. Европе VIII–X столетий: (К проблеме эволюции модальной системы средневековья).

М., 2004; Neuma // Lexicon musicum Latinum medii aevi / Hrsg. M. Bernhard. Münch., 2012. Fasz. 13. Sp. 676–683; Лебедев С. II. Послание Гвидо: Знакомый текст о незнакомом распеве // Науч. вестн. Моск. консерватории. М., 2015. № 1. С. 23–47.

III. В лат. музыкально-теоретических трактатах Н. могли также называться элементы мелоса (отдельные звуки, мелодические обороты или интонации) и даже целые мелодии.

С. Н. Лебедев

**НЕВО́** [Небо, Навав], гора хребта Аварим в Заиорданье, в 7 км к западу от Мадабы (Иордания), высота 817 м над уровнем моря; на ней находится паломнический центр «Мемориал Моисея» Св. земли. Горный массив Н. ограничен долинами



«Жезл Моисея».  
Скульптура Дж. Фантони  
на вершине горы Нево.  
2005 г.

с востока — Вадии-Африт, с севера — Айун-Муса, с юга — Вадии-Джудейде и Вадии-аль-Каниса. Вершина горы с пиком Сияга почитается как св. место иудеями, самаритянами, мусульманами и христианами. Второй пик, аль-Мухайят, идентифицируется с древним поселением Нево. В Вадии-Айун-Муса находятся «источники Моисея», из которых, по



Фрагмент напольной мозаики  
в диаконнике старой базилики  
на горе Нево.  
1-я треть VI в.

местному преданию, древние израильтяне пили воду на пути к Иордану.

Многовековое почитание Н. основано на Втор 34. 1–6, где сказано, что перед смертью прор. Моисей взшел на гору, чтобы увидеть с нее землю обетованную. Здесь же он умер и был похоронен в долине Моава, напротив Бет-Пеора, но место его могилы неизвестно.

Н. в иудейской традиции первых веков по Р. Х. отождествлялась с горой Аварим, к-рая находилась напротив Иерихона, у вост. берега Иордана. Здесь могила Моисея почиталась как иудеями, так и самаритянами (Ios. Flav. Antiq. IV 8. 48; Euseb. Onomast. 2. 728). Во 2-й пол. IV в. это место стали почитать и христиане. Так, паломница Эгерия, посетившая Св. землю в 80-х гг. IV в., писала, что на вершине горы построена небольшая церковь, где «Моисей был погребен ангелами». Надгробие находилось на месте его амвона. Эгерия также первая свидетельствует о присутствии монахов на Н., к-рые в то время жили в пещерах и кельях в районе Вадии-Айун-Муса (Eger. Itiner. 12).

Во 2-й пол. V в. Н. посещал Петр Ивер, один из лидеров монофизитства. Паломник из Пьяченцы (2-я пол. VI в.) упоминает, что от Иордана до места, где умер Моисей, 8 миль (Anon. Placent. Itinerarium. 10. 5). Сведений о пребывании позднейших паломников на Н. нет. Археологи установили, что во 2-й пол. IV в. на Сияге был построен храм в виде триконха, перед к-рым с зап. стороны располагался небольшой атриум. С севера и юга к триконху примыкали приделы с почитаемыми погребениями. Храм вскоре был разрушен землетрясением, но восстановлен по прежнему плану. В эпоху имп. Юстиниана I сев. придел вместе с частью атриума был перестроен в диаконник и украшен напольной мозаикой; освящен в авг. 530 г. Сохранившаяся мозаика высокого качества и представляет собой од-

но из лучших произведений Мадабской мастерской. Также во 2-й пол. VI в. на месте атриума



была построена 3-нефная базилика, закрывшая собой прежнюю центральную часть атриума. На рубеже VI и VII вв. юж. часть комплекса перестроили в базилистерий и придел Пресв. Богородицы. О монашеском присутствии на Н. в мон-ре известно по IX–X вв.

Поселение Неве на вершине аль-Мухайят упоминается в надписи на стене моавитского царя *Меши* (IX в. до Р. Х.) и в ВЗ (Ис 15. 2; Иер 48. 22). Археологами установлено, что оно существовало непрерывно с позднего бронзового века (II тыс. до Р. Х.) до конца визант. правления в этом регионе (VII в. по Р. Х.). Погребения вокруг поселения датируют между XVII в. до Р. Х. и VII в. по Р. Х. В V–VI вв. в аль-Мухайят были построены 3 христианских храма и небольшой монастырь; здания украшались напольными мозаиками. Все храмы представляли собой базилики сир. типа: как правило, 3-нефные, с коротким основным наосом, с полукруглой алтарной апсидой, которая была вписана в вост. стену и не была видна снаружи. Высшую точку горы занимала самая большая по сравнению с др. постройками ц. св. Георгия; в 536 г. она была украшена мозаикой. В юж. части поселения находилась ц. мучеников Лота и Прокония с мозаикой, созданной в сер. VI в. при еп. Мадабском Иоанне. Юго-вост. край поселения занимала церковь ктиторов Амоса и Кассия, построенная при епископах Фиде и Иоанне Мадабских.

Небольшой христ. мон-рь Пресв. Богородицы в Вади-аль-Каписа находился на горе к востоку от аль-Мухайят. В его храме сохранилась мозаичная надпись 762 г., украшенная изображениями 4 райских рек. В ней сказано, что мон-рь перестроился в то время, при еп. Иове Мадабском.

С 1894 г. в иерархии католич. Церкви существует титулярная епископская кафедра Н. В 1932 г. вершина Н. с 2 пиками была выкуплена католич. об-вом «Кустодия Святой земли». С этого времени на горе Библейское об-во ордена *францисканцев* активно проводит археологические исследования. В 1963 г. над раскрытыми фундаментами и мозаиками храма Моисея была построена металлическая кровля от ветра и дождей. В 2007–2016 гг. проведены масштабные работы по реконструкции и укреплению кровли.

На вершине Н., рядом со смотровой площадкой, находится совр. скульптурная композиция Дж. Фантони, которая символизирует Моисея жезл, обвитый «медным змием» (ср.: Числ 21. 8: «И сказал Господь Моисею: сделай себе змея и выставь его на знамя, и ужаленный, взглянув на него, останется жив»). Надпись на скульптуре гласит: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому» (Ин 3. 14).

Лит.: Bagatti B. Edifici cristiani nella regione del Nebo // RACr. 1936. Vol. 13. P. 101–142; Saller S. The Memorial of Moses on Mount Nebo. Jerus., 1941–1950. 3 vol.; *idem*. Iron Age Tombs at Nebo, Jordan // LA. 1966. Vol. 16. P. 165–198; *idem*. Hellenistic to Arabic Remains at Nebo, Jordan // Ibid. 1967. Vol. 17. P. 5–64; Saller S., Bagatti B. The Town of Nebo. Jerus., 1949; Mlik J. T. Notes d'épigraphie et de topographie jordanien // LA. 1960. Vol. 10. P. 145–184; Corbo V. Nuovi scavi archeologici nella cappella del battistero della basilica del Nebo (Siyagha) // Ibid. 1967. Vol. 17. P. 241–258; *idem*. Scavi archeologici sotto i mosaici della basilica del monte Nebo (Siyagha) // Ibid. 1970. Vol. 20. P. 273–298; Yonick S. The Samaritan Inscription from Siyagha // Ibid. 1967. Vol. 17. P. 162–221; Piccirillo M. Campagna archeologica a Khirbet el Mukhayyet (Città di Nebo) agosto-settembre 1973 // Ibid. 1973. Vol. 23. P. 322–358; *idem*. Campagna archeologica nella basilica di Mosè Profeta sul monte Nebo-Siyagha // Ibid. 1976. Vol. 26. P. 281–318; *idem*. Campagne archéologique dans la basilique du mont Nebo-Siyagha // RB. 1977. Vol. 84. P. 246–253; *idem*. Una chiesa nell'wadi Ayoun Mousa ai piedi del monte Nebo // LA. 1984. Vol. 34. P. 307–318; Puech É. L'inscription chrétienne-palestinienne d'Ayoun Mousa (Mont Nebo) // Ibid. 1984. Vol. 34. P. 319–328; Piccirillo M., Alliaia E. Mount Nebo: New Archaeological Excavations, 1967–1997. Jerus., 1998.

И. Н. Попов

**НЕВОСТРУЕВ** Капитон Иванович (28.02.1815, Елабуга Вятской губ. — 29.11.1872, Москва), археограф, палеограф, филолог и археолог, чл.-кор. Российской Имп. АН, проф. богословия МДА, член Сербского ученого об-ва в Белграде и Югославянской академии в Загребе. Род. в многодетной семье (у Н. было трое братьев и сестра) свящ. Ивана Феодосиевича Невоструева (1778–1831). Мать — Татьяна Ивановна (род. 1789), старший брат — Александр (1806–1872), проф. Вифанской ДС, протонерей московского собора в честь Казанской иконы Божией Матери.

В 1823–1830 гг. Н. учился в Елабужском уездном уч-ще, в 1830–1836 гг. — в Вифанской ДС, где начал изучать древние рукописи под влиянием ректора архим. *Венедикта (Григоровича)* и др. преподавателей. В 1836–1840 гг. студент МДА, ректором к-рой был архим. *Филарет*

(*Гумилевский*), обучавший студентов навыкам работы с источниками. Очевидно, уже в это время Н. обратил на себя внимание профессора кафедры церковной истории и сотрудника б-ки МДА А. В. Горского, что сыграло решающую роль в его биографии.

17 сент. 1840 г. Н. окончил академию со степенью магистра богословия и был распределен профессором во вновь открытую Симбирскую ДС. 7 нояб. того же года прибыл в Симбирск. Преподавал в семинарии Свящ. Писание, герменевтику, патристику, евр. язык, учение отцов Церкви греческих и латинских на высшем отд-нии. Одновременно активно занимался археографической и археологической деятельностью в губерниях Ср. Поволжья. В 1840–1849 гг. составил описание 7 существовавших и ок. 20 упраздненных мон-рей, церквей и пустыней Симбирской и Самарской епархий, написал «Историческое обозрение Симбирска», которое опубликовал А. И. Соловьёв в 1909 г. Привел в порядок архивы и хранилища десятков храмов и обителей, составил их описание. Знакомился и с частными рукописными собраниями (напр., симбирских помещиков Языковых).

Летом 1849 г. митр. Московский и Коломенский свт. *Филарет (Дроздов)* предложил Горскому взяться за описание слав. рукописей Синодальной (Патриаршей) б-ки с правом выбрать себе сотрудника. В качестве помощника Горский пригласил Н., к-рый в авг. 1849 г. переехал на постоянное жительство в Москву с сохранением жалованья семинарского преподавателя. Н. был размещен в 3 кельях митрополичьих покоев Чудова мон-ря в Кремле, где он и прожил до кончины. 2 сент. 1849 г. Н. и Горский приступили к трудам по описанию древних слав. рукописей, хранившихся в Синодальной б-ке, по предварительно разработанному плану и принципам. Горский жил в Сергиевом Посаде, между соавторами шла активная переписка; Горский написал более 500 писем Н., а тот ему — ок. 650. (Подробнее о работе над описанием Синодального собр. см. ст. Горский А. В. // ПЭ. Т. 12. С. 150–151.)

С 1862 г. в связи с назначением Горского ректором МДА Н. продолжал работу один, но при этом постоянно консультировался с соавтором по переписке. Всего опубликовано начиная с 1855 г. 6 томов в 8 выпусках. Материалы описания, оставшиеся



ся незавершенными (ок. 450 номеров), были частично использованы столетие спустя в каталоге Т. Н. Протасьевой «Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева)» (М., 1970, 1973. Ч. 1–2). 1 дек. 1861 г. Н. избран членом-корреспондентом Российской Имп. АН по отд-нию рус. языка и словесности. В 1867 г. удостоен вместе с Горским 1-й Ломоносовской премии Российской АН за выпущенные 1–4-й тома «Описания...».

Параллельно с работой над описанием Синодального собрания Н. составил и опубликовал десятки др. трудов. Нек-рые из них приобрели самостоятельное значение, в т. ч. такие публикации по древнерус. лит-ре, как «Поучение св. Алексия» (1861) и «Древнерусские поучения и послания об иноческой жизни» (Х., 1862; То же // ДЧ. 1866. № 6. С. 85–97; № 7. С. 244–255). Также было выполнено фундаментальное исследование Мстиславова Евангелия XII в. (второго в тот момент по древности датированного древнерус. Евангелия). За этот труд Н. был награжден орденом св. Анны 3-й степени (полностью работа изд. в 1997). В 1868 г. издан труд Н. «Слово св. Ипполита об антихристе в древнеславяно-русском переводе, по списку XII в.» (М., 1868), к-рый 4 года спустя был удостоен Уваровской премии. В 1865 г. в Москве опубликована «Записка о переводе Евангелия на славянский язык, сделанном святыми Кириллом и Мефодием», где Н. подчеркивал, что св. равноапостольные Кирилл (Константин) и Мефодий перевели Евангелие-апракос, а не тетр, и выступал противником паннонской теории. В «Рассмотрении рецензий, явившихся на описание рукописей московской Синодальной библиотеки» (1870) Н. сделал ценные замечания по вопросу собирания текста полной слав. Библии. Ок. 1870 г. Н. проявил интерес к личности и творчеству прп. Иосифа Волоцкого и в 1865 г. издал Житие св. Иосифа Волоколамского (в 1866 – 2-е изд.). В сент. 1869 г. Н. награжден Золотой Уваровской медалью Имп. АН за рецензию «Исследование г. Хрущёва о Иосифе Санине, преподобном игумене Волоцком». Внимание Н. привлекло и богатейшее книжное собрание Иосифова Волоколамского (Волоцкого) в честь Успения Пресвятой Богородицы мо-

настыря, частично хранившееся в МДА. По сборнику 1536 г. (РГБ. Ф. 113. № 659), переписанному по повелению игум. Нифонта (Кормилицына), он издал 3 хрисовула XV–XVI вв. афонскому мон-рю Хиландар, сохранившиеся только в этом списке. В 1870 г. Н. избран членом Сербского ученого об-ва в Белграде и Югославянской академии в Загребе. К концу жизни Н. обратился к истории зарубежного Православия, опубликовал в 1872 г. в Загребе на сербохорват. языке очерк «Взгляд на историю Восточной Церкви в Чехии».

Н. не оставлял и историко-краеведческие и археологические исследования (см. библиографию), летом посещал родные места и Поволжье. В июле 1870 г. приехал в Елабугу и посетил ранее открытый им по письменным источникам Апаньинский могильник (ок. VIII в. до Р. Х.), давший название археологической культуре, и Елабужское (Чёртово) городище X–XII вв. Одновременно Н. заботился о развитии краеведения на местах: так, откорректировал «Историю г. Елабуги» И. В. Шишкина, составленную по статьям духовника семьи Шишкиных свящ. П. Н. Кулыгинского в 1843–1847 гг., и оказал помощь в ее публикации. С семьей Шишкиных Н. сохранял связи и позднее: в частности, сына И. В. Шишкина, буд. художника, он поддерживал в годы учебы того в Московском уч-ще живописи, ваяния и зодчества (письма Н. последнему хранятся в архиве (РГАЛИ. № 917)).

Н. похоронен на кладбище московского в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыря рядом с могилами чудовских монахов. В 20-х гг. XX в. кладбище было снесено.

Книжное собрание, архив и часть рукописей Н. по его завещанию были переданы в б-ку МДА (в 1934 собрание б-ки МДА передали ГБЛ (ныне РГБ)). Собрание рукописей составляет отдельный фонд (№ 194) ОР РГБ (размещен на официальном сайте Троице-Сергиевой лавры). Др. (меньшая) часть рукописей передана в Московскую епархиальную б-ку (Рукописные собрания. 1983. С. 157), остальные отправлены в Симбирскую и Вятскую епархии. Коллекция древних вещей из Апаньинского могильника — украшения, монеты, предметы домашнего обихода, оружие — была завещана Музею древ-

ностей Московского археологического общества.

Арх.: РГБ. Ф. 193; Описание мон-рей Симбирской епархии и соборов, достопамятных по древности основания их или по др. ист. собитиям. 1870 // Там же. Ф. 193. К. 2. № 7; Описание совокупное от всех афонских мон-рей к патриарху Иоасафу II с прошением его милости посланным и ходатайства пред царем Алексеем Михайловичем о помощи Св. горе и христианам в постигших их бедствиях при осаде турками Кандии в 1669. 1864 // Там же. К. 5. № 3; Две древние сербские молитвы: 1) при вступлении архиерея в свою епархию, 2) по случаю нашествия иноплемennых. 1865 // Там же. № 4; Три хрисовула в Афонский Хиландарский мон-рь. 1869 // Там же. № 15; Акты Елабужского духовного правления. 1773–1774 // Там же. К. 10; РГАЛИ. Ф. 917. Соч. и публ.: Сведения о постройках г. Сызрани // ЖМВД. 1849. Ч. 28. № 12. С. 170–175; Описание слав. рукописей Моск. синодальной (патриаршей) б-ки. М., 1855–1869, 1917. 3 отд., 6 т. Wiesbaden. 1964 (совм. с А. В. Горским); Описание вел. Четых Миней Макария митр. Всероссийского / Предисл. и доп.: Е. В. Барсов // ЧОИДР. 1884. Кн. 1. С. I–XIX, 1–64; 1866. Кн. 1. С. 65–184 (совм. с А. В. Горским); Описание Евангелия, писанного для Новгородского кн. Мстислава Владимировича в нач. XII в. // ИОРЯС. 1860. Т. 9. Вып. 2. Стб. 65–80; Вновь открытое поучительное послание св. Алексия, митр. Московского и всея России. М., 1861; О начале алатырского Киево-Николаевского мон-ря. М., 1865 // Вести. Зап. России. Вильна, 1866. Т. 3. Кн. 8. Отд. 2. С. 129–142; Кн. 9. Отд. 1. С. 10–19; Житие прп. Иосифа Волоколамского, сост. неизвестным. М., 1865; Записка о переводе Евангелия на слав. язык, сделанном св. Кириллом и Мефодием // Кирилло-Мефодиевский сб., в память о совершившемся 1000-летию слав. письменности и христианства в России. М., 1865. С. 209–234; Акты XVII в. о чудесном исцелении от иконы свт. Николая (в Моск. Успенском соборе) и о св. мире // ДЧ. 1867. № 4. С. 161–164; Ист. описание бывш. в г. Самаре муж. Преображенского и жен. Спасского мон-рей. М., 1867; Плащаница, приложенная в Иосифов Волоколамский мон-рь удельным кн. В. А. Старшиным и матерью его Евфросиниею в 1558 г. // ИИАО. 1867. Т. 6. Вып. 1/2. Стб. 41–61; Слово св. Ипполита об антихристе в древне-славяно-русском переводе, по списку XII в. М., 1868; Нечто о архипастырском путешествии пресв. Днионисия, еп. Якутского, из Якутска в Нижнеколымск в 1868–1869 гг. // ДЧ. 1869. № 12. С. 93–100; Рассмотрение книги И. Хрущёва «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, прп. игум. Волоцкого». СПб., 1870; Описание симбирского Покровского мон-ря, что ныне архиерейский дом. Симбирск, 1870; Рассмотрение рецензий, явившихся на описание рукописей Моск. Синодальной б-ки. СПб., 1870; Апаньинский могильник Вятской губ. близ г. Елабуги. М., 1871; Елабужские древности. М., 1871; О городищах древних Волжско-болгарского и Казанского царств в нынешних губерниях Казанской, Симбирской, Самарской и Вятской. М., 1871; Описание Кашмирского Благовещенского Симеонова мон-ря. СПб., 1871; Список с писцовых книг по г. Казани с уездом. Каз., 1877; Ист. обозрение Симбирска от первых времен его до возведения на степень губернского города. Симбирск, 1909; Исследование о Евангелии, писанном для Новгородского кн. Мстислава Владимировича в нач. XII в.,



в сравнении с Остромировым списком, Галицким и 2-я другими XII и одним XIII в. // Мстиславово Евангелие XII в.: Исслед. М., 1997. С. 5–649.

Лит.: *Бессонов П. А.* Описание слав. рукописей Моск. Синодальной б-ки // Рус. беседа. 1856. Кн. 2. Отд. 3. С. 1–90; *Биярский П. С.* Состав и месяцеслов Мстиславова списка Евангелия: (Извлечение из соч. проф. К. И. Невоструева) // ИОРЯС. 1861. Т. 10. Вып. 2. Стб. 110–137; *Бычков А. Ф., Срезневский И. И.* Записки, поданные во 2-е отд. АН о труде г. Горского и Невоструева «Описание славянских рукописей Патриаршей, ныне Синодальной библиотеки» // СБОРЯС. 1870. Т. 7. № 1. С. 17–106; *Нечаев В., прот.* Речь при отпевании в Чулове мон-ре проф. семинарии К. И. Невоструева // ДЧ. 1872. № 12. С. 463–468; *Баратынский А. И.* Памяти К. И. Невоструева // ПО. 1873. № 4. С. 194–197; *Барсов Е. В.* К. И. Невоструев // РА. 1873. № 5. Стб. 846–860; *Срезневский И. И.* К. И. Невоструев // ЗИАН. 1873. Т. 22. Кн. 1. С. 129–132; *Смирнов С. К.* История МДА до ее преобразования: (1814–1870). М., 1879. С. 490–497; *Иконников В. С.* Опыт рус. историографии. К., 1891. Т. 1. Кн. 1. С. 631–632; *Крылов Н.* Очерки из далекого прошлого // ВЕ. 1900. Т. 3. Кн. 5. С. 135–188; *Неболюбов П. П.* К. И. Невоструев: Биограф. очерк // Сб. в память 10-летия Симбирской губ. УАК: 1895–1905. Симбирск, 1906. С. 59–100; *Андерс В. К. И.* Невоструев: (Биограф. очерк) // РС. 1908. № 1. С. 97–110; № 2. С. 367–392; *Ягич И. В.* История слав. филологии. СПб., 1910. М., 2003<sup>2</sup>. С. 634–636; *Тихонравов П. С.* Горский и Невоструев // У Троицы в Академии, 1814–1914 гг.: Юбил. сб. ист. мат-лов. М., 1914. С. 342–354; *Шилов А.* Невоструев К. И. // РБС. 1914. Т. 11. С. 180–183; *Соловьев А. И.* Невоструевский архив при Симбирской ДС // Симбирская церк. старина. Симбирск, 1915. Вып. 2. С. 77–81; *Жуковская Л. П.* Развитие славяно-рус. палеографии. М., 1963. С. 55–57; *она же.* Апракос Мстислава Великого // Мстиславово Евангелие XII в. М., 1997. С. 670–709; *П. И. Шишкин.* Переписка. Дневник. Современники о художнике. Л., 1978. С. 31–33, 344, 347; *Алексеев А. А.* Невоструев К. И. // Славяноведение в дореф. России: Биобиблиогр. слов. М., 1979. С. 248; Рукописные собрания ГБЛ: Указ. М., 1983. Т. 1. Вып. 1. С. 153–159; Невоструев К. И. // Христианство: ЭС. 1995. Т. 2. С. 190; *Христова Б.* Невоструев К. И. // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 802–804; *Валеев И. М.* Выдающиеся люди на Елабужской земле: Историография Елабуги // История и культура Елабужского края. Елабуга, 1997. С. 6–8; *он же.* К. И. Невоструев — историк, археолог, археограф // Там же. С. 68–70; *он же.* К. И. Невоструев и Елабуга // Древняя Елабуга: Проблемы изуч., сохранения и музеефикации археол. памятников: Мат-лы науч.-практ. конф. Елабуга, 1997. С. 24–30; *он же.* Высокое служение Отечеству: К. И. Невоструев: (1816–1872): Очерк жизни и творчества. Елабуга, 1998, 2000<sup>2</sup>; *он же.* К. И. Невоструев // Вятская земля в прошлом и настоящем. Киров, 1999. С. 93–97; *он же.* К. И. Невоструев: Его роль и место в рос. науке // Древняя Елабуга: Сб. Елабуга, 2000. С. 155–160; *он же.* Подвижник науки // *Он же.* Гармония культур: Избр. тр. Каз., 2001. С. 237–318; *он же.* К. И. Невоструев // Краеведы Елабуги. Каз., 2007. С. 38–66; *он же.* К. И. Невоструев и елабужские ист. древности // Герценка: Вятские зап. Киров, 2010. Вып. 17. С. 207–213; *он же.* К. И. Невоструев и митр. Макарий: Из эпистолярного наследия // Там же. С. 213–216; *он же.*

Переписка К. И. Невоструева с выдающимися современниками // 11-е Петриевские чт.: Мат-лы Всерос. науч. конф. Киров, 2013. С. 129–141; *он же.* К. И. Невоструев: Творческая биография ученого. Перенаска. М., 2015; *Илюкентий (Провирин), архим.* К. И. Невоструев и его исследования // Мстиславово Евангелие XII в. М., 1997. С. 650–669; *Аксенова Г. В.* Особенности научно-собирающей деятельности К. И. Невоструева // Науч. тр. МГПУ: Сер. Социально-ист. науки: Сб. ст. М., 2005. С. 91–100; *Гуркин В. А.* Археолог, историк и краевед: О творчестве К. И. Невоструева // Мат-лы 2-й науч. конф., посвящ. ученому и краеведу С. Л. Сытину. Ульяновск, 2005. С. 176–198; *он же.* Невоструев как историк Симбирской епархии // Сказание о Жадовской Казанской Богородицкой пуст. // Сост.: В. А. Гуркин. Ульяновск, 2005. С. 26–30; *он же.* Судьба симбирского собрания К. И. Невоструева // Отеч. арх. 2005. № 4. С. 48–58.

*И. М. Валеев, А. А. Турилов*

## НЕВРОКОПСКАЯ ЕПАРХИЯ

[болг. Неврокопска епархия (митрополия)] Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Объединяет приходы и мон-ри БПЦ на территории обл. Благоевград (Болгария). Кафедра — г. Гоце-Делчев (до 1951 Неврокоп); кафедральный храм — во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия (г. Гоце-Делчев). Разделена на 5 местничеств: Неврокоп, г. Благоевград, г. Петрич, г. Разлог и г. Сандански. Правящий архиерей — митр. Серафим (Динков; с 19 янв. 2014).

**История.** Исследователи связывают учреждение епископской кафедры в г. Никополе (Никополис-ад-Нестум, основан имп. Траяном во II в. до Р. Х., развалины находятся в 7 км от Неврокопа) с путешествием ап. Павла в 51 г. в Филиппы (ныне Греция). Во время археологических раскопок в Никополе были раскрыты фундаменты раннехрист. памятников, в т. ч. епископской базилики. Известны 4 епископа Никополя: Марцеллий (451), Амантий (518), безымянный участник VII Вселенского Собора (787; иногда в лит-ре указан как Иоанн) и Николай (879; см.: *Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 347*). Периодически кафедра являлась самостоятельной, но чаще входила в состав соседних митрополий К-польской Церкви: Зихнийской (см. ст. *Зихнийская и Неврокопийская митрополия*), Филиппийской, Серрской (г. Серры (Серс), ныне Серес, Греция), Драмской (г. Драма, ныне в Греции) или Меленикской (г. Меленик (Мелник), ныне в Болгарии).

После завоевания османами (между 1374 и 1383) Неврокоп, значимый христ. населенный пункт, стал центром военного знамени (феода). На

протяжении XV–XVI вв. число мусульм. жителей в нем неуклонно росло: от 4% (167 мусульманских и 315 христ. хозяйств) в 1464 г. до 42% (281 мусульманское и 385 христ. хозяйств) в 1569–1570 гг. (*Радусев Е.* Помаците: Христианство и ислам в Зап. Родопи с долината на р. Места, XV — 30-е гг. на XVIII в. София, 2005. Ч. 1. С. 370; Ч. 2: Прил. С. 56). Войны, эпидемии и экономический упадок привели к снижению общего числа населения: в 1723 г. в Неврокопе были зарегистрированы только 86 мусульманских и 42 христ. хозяйства (Там же. Ч. 2. С. 135–136), действовали 10 джамий и 5 мусульм. молитвенных домов (Там же. С. 147–159). В 1808–1811 гг. правосл. жители построили небольшую ц. архангелов Михаила и Гавриила, а в 1833–1841 гг. — собор Успения Пресв. Богородицы, ставший кафедральным в епархии.

Болг. община Неврокопа вела упорную борьбу с греч. духовенством за церковную независимость и право преподавания на болг. языке. В 1862 г. в городе было открыто училище, в к-ром преподавал болгарин Т. Ненов, в 1867 г. — уч-ще для девочек (*Ванчев Й.* Новобългарската просвета в Македония през Възраждането. София, 1982. С. 70–76). Митр. Драмский Агафангел (Гавриилidis) выделил болгарам половину здания городского уч-ща, но после протестов местных греков и влахов уч-ще закрыл. Тогда болгары притрозили принятием унии и митрополит разрешил возобновить работу болг. уч-ща, в к-ром стал преподавать А. Божков. На болг. культурное возрождение в Неврокопе влияли болг. общины в Пловдиве и Татар-Пазарджике (ныне Пазарджик), к-рые предоставляли лит-ру и присылали учителей.

После учреждения в 1870 г. Болгарского Экзархата (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*) в 1872 г. болг. общины в Неврокопе и Меленике избрали свящ. Харитона кандидатом в митрополиты и направили его в К-поль к Болгарскому экзарху для хиротонии, но из-за противодействия османских властей этот кандидат был назначен архиерейским наместником в Берковице. Согласно изданной в 1878 г. в Стамбуле статистике, в Неврокопе в 1873 г. жили 3800 мужчин-мусульман и тысяча правосл. мужчин (Македония и Одринско: Статистика на населенного от 1873 г. София, 1995. С. 124–125).



После русско-тур. войны 1877–1878 гг. Неврокоп остался в составе Османской империи. Большинство его жителей составляли турки, насчитывалось 600–700 болг. семейств, работе болг. уч-ща противостояли греч. церковные власти. В городе действовали 2 церкви: греч. общины и болгарской. Желание болг. общины построить еще один храм встретило сопротивление греч. митрополита.

В 1882 г. Н. е. как самостоятельная была отделена от Филиппийской, Драмской и Зихнийской епархии и соединена с Разлогским окр., относившимся к Самоковской епархии. До возведения Н. е. в ранг митрополии ею управляли епископы Игнатий (1882–1884) и Хрисанф (1885–1888), потом — болгарин Григорий (1891–1895). С помощью Экзархата в 1881 г. в Н. е. открылся 1-й прогимназический класс в метохе Рильского мон-ря, в 1-й год в нем учились 30 чел. В 1883/84 уч. г. стал функционировать 2-й прогимназический класс, а со следующего года — 2 уч-ща: начальное имело 4 отд-ния (ок. 40 учеников), а центральное — 4 отд-ния, 2 класса (100 учеников, было 3 учителя).

В 1894 г. османское правительство издало берат об учреждении Н. е. в составе Болгарского Экзархата, 24 апр. состоялась хиротония 1-го иерарха — митр. *Илариона (Пенчева)*, к-рого 10 мая 1894 г. торжественно встретили в Неврокопе. Т. о., в Неврокопе стали действовать 2 православных епархии разных юрисдикций — К-польской и Болгарской. Греч. митр. Григорий в 1895 г. уехал в К-поль, где встретился с Болгарским экзархом *Иосифом I (Йовчевым)*, перешел в клир Экзархата и стал помощником Софийского митрополита († в 1909). Но греч. епархия на этой территории продолжала действовать, ею управляли митрополиты Неофит (1896–1900), Никодим (1900–1903), Феодорит (1903–1907) и Дамаскин (1907–1922).

Н. е. в составе Экзархата в начальный период имела 3 духовные околии: Неврокопскую, Разлогскую и Горна-Джумайскую (последние 2 ранее находились в Самоковской епархии). В этот период в селах епархии стали открываться болг. начальные школы: если в 1893/94 уч. г. действовали 36 начальных и 2 классных уч-ща, то через 2 года открылись еще 7 начальных уч-щ. В 1900 г. в Неврокопе жили 6215 чел., в т. ч. 5 тыс. ту-

рок, 850 болгар, 190 влахов, 110 евреев и 65 цыган (*Кънчов В.* Македония: Етнография и статистика. София, 1900. С. 193). В 1906 г. в городе действовали 12 джамий, 4 мусульм. молитвенных дома, 7 мусульм. уч-щ, 2 правосл. церкви и 2 правосл. уч-ща. В 1908 г. на 5900 жителей приходилось 3865 турок, 490 цыган, 595 христиан-греков и 900 христиан-экзархийцев. После ухода в 1912 г. митр. Илариона на покой 23 сент. управление епархией было возложено на свещ. Савву (Попова), к-рый также управлял и болгарской Мелникской епархией.

После освобождения Неврокопа в окт. 1912 г. от османской власти и по окончании балканских войн и первой мировой войны территория епархии оказалась разделена между Болгарией и Грецией, ее небольшая юж. часть вошла в юрисдикцию Элладской Православной Церкви. Расположенный в греч. части г. Зирново в 1927 г. переименован в Като-Неврокопи, поэтому епархия не меняла названия. В 1953 г. она была объединена с Зихнийской митрополией (см. ст. *Зихнийская и Неврокопийская митрополия*). Последствия войн вызвали массовое переселение греков, турок и славян на Балканах и привели к изменению этнического состава населения в Н. е.: подавляющее большинство турок покинуло Неврокоп (при этом в сельской местности сохр. тур. численное превосходство), но прибыли болгарские беженцы из греческих городов Драма и Сера. К 1926 г. в городе насчитывалось только 1057 турок и 5882 болгарина, в 1934 г. — 824 турка и 7726 болгар (*Райчевски С.* Българите мохамедани. София, 2004. С. 106).

19 нояб. 1913 г. управление Н. е. было возложено на Дебарского митр. Косму, изгнанного из своей епархии в Македонии. В мае 1915 г. управляющим Н. е. был назначен митр. Струмицкий *Герасим*. 21 июня он организовал выборы Неврокопского митрополита, к-рым стал архим. Макарий (Стамов). Но по причине кощичины Болгарского экзарха Иосифа I (Йовчева) и начала первой мировой войны Синод Экзархата утвердил его избрание 27 марта 1916 г., а хиротония состоялась 17 апр. Митр. Макарий стал инициатором обновления и восстановления храмов и часовен; кроме того, он учредил

неск. благотворительных фондов и культурно-просветительских организаций. В 1921 г. в состав Н. е. вошли Петричская и Свети-Врачская (бывш. Мелникская) духовные околии, а кафедра епархии перенесена в г. Горна-Джумая (с 1950 Благоевград), где оставалась до 1928 г., когда вернулась в Неврокоп. После смерти митр. Макария (7 июня 1934) Неврокопским митрополитом 24 марта 1935 г. был избран еп. Стобийский *Борис (Разумов)*. В 1941–1945 гг. кафедра епархии вновь находилась в Горна-Джумае. После убийства митр. Бориса 8 нояб. 1948 г., совершённого лишенным священнического сана И. Станевым, 4 янв. 1953 г. митрополитом стал еп. Стобийский Пимен (Енчев). Согласно принятому в 1951 г. Уставу БПЦ, кафедрой Н. е. стал г. Благоевград, но впоследствии ее вновь перевели в Неврокоп. После ухода на покой еп. Пимена (июль 1992) управляющим епархией с 9 июня 1992 по 17 дек. 1993 г. был еп. Драговитийский *Иоанн (Николов)*, а 24 апр. 1994 г. Неврокопским митрополитом утвержден еп. Крупникский Нафанаил (Калайджиев; 1952–2013). После его смерти с 17 нояб. 2013 до 19 янв. 2014 г. временно управляющим епархией был митр. Видинский *Дометиан (Топузлиев)*.

**Монастыри.** В Н. е. действуют 8 мон-рей: *Роженский* близ г. Мелник, в честь Рождества Пресв. Богородицы (основан в XIII в.); Горна-Брезницкий, женский, во имя прор. Илии, в 2 км от с. Горна-Брезница, близ Благоевграда (время основания неизв., разрушен в османский период, восстановлен в 1992, в 2004 построен храм); «Света Богородица» в честь иконы Божией Матери «Животворный Источник», женский, близ г. Гоце-Делчев (время основания неизв., разрушен в османский период, восстановлен в 1898–1901); «Свети Пантелеимон», женский, в с. Обидим близ г. Разлог (основан в 1914); «Свети Георги Победоносец», мужской, в г. Хаджидимово (храм построен в 1864, является резиденцией Неврокопского митрополита); Чуриловский (Игуменский, или Геговский) во имя вмч. Георгия Победоносца в с. Чурилово близ г. Петрич (основан предположительно в XIV в., возобновлен в 1857–1858; периодически действует); «Света Петка» в г. Петрич (храм построен в 1912, впосл. при нем возникла



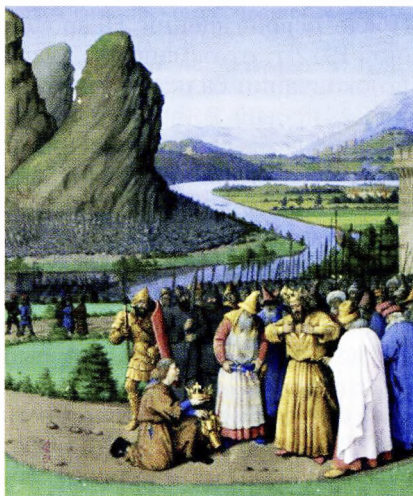
монашеская обитель, в наст. время пасельников нет); «Свети Косма и Дамиан» в г. Сандаиски (время основания неизв., разрушен в османский период, восстановлен в 1928, периодически действует).

В Н. е. почитаются неск. древних храмов, особенно храм бывш. мон-ря Пресв. Богородицы Спилеотиссы в г. Мелник (основан в нач. XIII в. деспотом Алексием Славом, в сер. XIV в. стал метохом афонского монастыря Ватопед, после 1912 пришел в запустение, в 40-х гг. XX в. на руинах храма возвели часовню «Света Зона» (Святой Пояс), где хранится чудотворная икона «Света Зона», к-рая по иконографии является «Успением Пресв. Богородицы») и бывший Тросковский во имя св. Архангелов мон-рь между с. Брестово и с. Тросково (согласно преданию, основан в 1148, периодически действовал до разрушения при землетрясении в 1904, храм восстановлен в 1906). Также в епархии считаются чудотворными иконы Пресв. Богородицы Портантиссы в Роженском мон-ре, вмч. Георгия Победоносца в Хаджидимовском мон-ре, святых Космы и Дамиана в Сандаиском мон-ре и при. Стилиана Пафлагонского, «хранителя детей», в ц. мц. Недели (Кириакии) в с. Сатовча близ Благоевграда.

Лит.: Марков С. Забележителен принос в духовното възраждане: 100 години от създаването на Неврокопската епархия // Македония. София, 1994. Год. 2. № 3. С. 20–21; Ангелов В. Разрушителни удари против Неврокопската епархия и Народната църква (1944–1948 г.) // Мисало. София, 1996. Год. 3. № 1. С. 46–58; Марков И. За свой род и език: Българската община в Неврокоп през Възраждането. София, 2002; Омарчевски А. Българската екзархия и учебно-просветното дело в Неврокопската епархия // Българската църква през вековете: Науч. сесия по случай 1130 години от учредяването на Българската църква и 130 години от създаването на Българската екзархия. София, 2003. С. 246–255; Ваташки Р. Българската Православна Църква и Римокатолическите мисии в България (1860–30-е гг. на XX в.). Шумен, 2007. С. 58–61; Цокова П. Дейността на Неврокопската митрополия в периода на войните 1912–1919 г. // Исторически преглед. София, 2009. Т. 65. № 1/2. С. 85–111; Георгиева Д. Православните християнски братства в Неврокопската епархия (30–40-е гг. на XX в.) // Научни известия / Юго-западен ун-т Неофит Рилски. Правно-ист. фак-т. Благоевград, 2010. Т. 6. № 1/2. С. 301–306; Даутов Н. Места, свързани с християнството в община Гоце Делчев. София, 2011; Величков Г. Кратка история на Неврокопската епархия и нейните митрополити // Хуманизъм, наука и религия: Духовните ценности и науката в полза на обществото: Тематичен сб. от нац. конф., 29–30.11.2013 г. Вършец. София, 2014.

**НЕГЕВ** [евр. *negev*; Эн-Накаб; араб. النقب], скалистая пустыня на Ближ. Востоке, неоднократно упоминаемая в Свящ. Писании. Находится в юж. части совр. Израиля (площадь 13 тыс. кв. км), ограничена долиной Арава (Вади-эль-Араба) на востоке, зал. Акаба на юге, Средиземным м. и Синайской пустыней на западе, Иудейской пустыней и прибрежной равниной на севере. Регион Н. принято делить на собственно Н. и Северный Н.

С древнейших времен Н. была заселена кочевыми и полукочевыми



Давид, скрывающийся в пустыне Негев, получил весть о смерти царя Саула.

Миниатюра из рукописи «Иудейские древности» Иосифа Флавия. Ок. 1470–1475 гг.

Мастерская Ж. Фуке (Paris. NAF 21013. Fol. 191)

семитоязычными племенами, среди к-рых наиболее известны хапанен (см. в ст. *Ханаан*), амаликитяне, аморреи, эдомиты и набатеи. В XV–XIV вв. до Р. Х. регионом владели египтяне, которые добывали здесь медь. В ВЗ Н. называется, как правило, северная, в основном полупус-

тынная часть региона. Известно, что Авраам жил в Н. нек-рое время после изгнания из Египта (Быт 13. 1). Во время странствия народа Израеля по пустыне Моисей отправлял в Н. 12 разведчиков (Числ 13. 17). При разделе земель Хаанаана сев. часть Н. вошла в удел колена Иуды, южная стала владением колена Симеона. Согласно традиции, Н. (целиком или частично) была (пустыня) во владении царства Соломона и позднее – в составе Иудейского царства.

В IX–VIII вв. до Р. Х. медные рудники Н. переживали новый расцвет, что совпало с периодом подъема Ассирии. С VIII в. крупнейшим городом и торговым центром в Н. стала Беэр-Шева. С IV в. до Р. Х. в Н. расселялись набатеи, к-рые строили поселения и города и развивали здесь ирригационное земледелие. Крупнейшими городами в Н. стали Авдат, Мамшит, Шивта, Халуца и Нишана, служившие важными пунктами на торговом пути, к-рый связывал Египет со странами Ближ. Востока и с Аравией (путь из Н. вел на северо-восток – в Сирию и Месопотамию и на юго-восток – в Хиджаз и Йемен). Эта торговая артерия с древности известна как «путь благовоний» или «ладанный путь». Города в Н., через к-рые он проходил, представляют собой хорошо сохранившиеся античные архитектурные комплексы с памятниками эллинистической, римской и ранневизант. эпох; в наст. время они включены в Список памятников Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО. Nabatei продолжали контролировать Н. до II в. по Р. Х. После победы римлян их царство было присоединено к империи как пров. Аравия. Однако состав населения Н. не изменился: здесь по-прежнему жили кочевники-семиты. С распространением в IV–V вв. христианства в городах Н.

строили христ. базилики, появились епископские кафедры, входившие в состав Иерусалимской Пра-



Руины г. Мамшит (I в. до Р. Х. – III в. по Р. Х.) на т. н. пути благовоний в пустыне Негев

вославной Церкви. Н. был одним из первых захвачен арабами-мусульманами в 30-х гг. VII в. С началом средневековья произо-



шел упадок торговых связей между Средиземноморьем и Ближ. Востоком; города Н. постепенно были почти полностью покинуты. В кон. XII — нач. XVI в. регион входил в состав Египетского султаната Айюбидов и затем мамлюков; в нач. XVI — нач. XX в. был частью Османской империи. После ее распада в 1918 г. Н. отошла к подмандатной Великобритании территории в Палестине; в 1948–1949 гг. включена в состав гос-ва *Израиль*. Во 2-й пол. XX в. Н. была вновь заселена и рекультивирована евреями. В 2010 г. население региона составляло ок. 630 тыс. чел., из к-рых 75% — евреи и 25% — бедуины.

**И. Н. Попов**

**НЕДЕЛЯ ПРАВОСЛАВІА** — см. *Торжество Православия*.

**НЁДЗВИ** [груз. ნოდვი], исторический муж. мон-рь с церковью (50-е гг. IX в.) — памятником груз. зодчества, наиболее крушой из известных трехцерковных базилик Грузии. Расположен в одноименном селе, в 12 км от пос. Ахалдаба (муниципалитет Боржоми, край Самцхе-Джавахети), в ущелье р. Недзвисхеви, недалеко от места ее впадения в р. Кура.

**История.** Н. был основан учениками прп. *Григория Хандзтийского* преподобными *Феодором* и *Христофором*, сведения об этом содержатся в Житии прп. Григория. Обстоятельства основания церкви переданы следующим образом: преподобные Феодор и Христофор дважды покидали мон-рь *Хандзта* (груз. историческая провинция Тао-Кларджети, ныне на территории Турции), где они подвизались. В 1-й раз, когда они ушли из обители, их догнал прп. Григорий и велел им вернуться. Во 2-й раз, узнав, что ученики намерены основывать мон-ри, прп. Григорий не стал препятствовать уходу преподобных Феодора и Христофора и нек-рых других из братии, решил помочь им, «и они вместе отправились в пустыни в областях Самцхии и Картии, нашли два места, удобные для монастырей, построили в них обоих кельи и назвали обитель Феодора Недзуюм, а обитель Христофора — святым Кирпкомн» (*Георгий Мерцул*. 1911. С. 113).

Прп. Феодор выбрал для мон-ря открытое место, окруженное густым хвойным лесом и высокими горами, воздвиг большой храм. Очевидно, он с самого начала строительства пола-

гал, что обитель будет быстро развиваться. Возможно, один из учеников прп. Феодора, еп. Ацкурский свт. *Ефрем Великий*, материально поддерживал его. То, что в XI в. Н. вместе с кларджетским мон-рем *Шатберди* назван Великой лаврой и царь Грузии Баграт IV пожаловал его прп. Георгию Святогорцу, говорит о значимости Н. в древности.

В Житии прп. Григория Н. упоминается еще раз (гл. 48). Однажды «какие-то духовные братья, добрые монахи» пришли из Н. к прп. Григорию для духовной беседы. Преподобный спросил их, существует ли в их мон-ре «в среде братии совершенная кротость на деле, а не на словах». Монахи ответили утвердительно: «Существует... твоими молитвами, как тебе известно». После этого во время службы прп. Григорий продемонстрировал смирение своего ученика, прп. *Епифания*: когда преподобный давал возглас перед Трисвятым, прп. Григорий ударил его посохом по голове, велел ему замолчать и разоблачиться. Прп. Епифаний «без признаков волнения» сделал, как ему велел учитель, потом долго стоял перед ним, пока прп. Григорий не велел ему вновь облачиться и служить литургию. После этого прп. Григорий обратился к братии Н. и произнес слово о смирении. Монахи Н., «припав к нему, сказали: «Братия нашего монастыря, конечно, отличается добродетелями, но ей не по силам такая кротость»» (*Георгий Мерцул*. 1911. С. 126–127).

Н. впервые был изучен в 1940 г. по поручению груз. акад. Г. Н. Чубинашвили, поставившего цель выяснить связь памятника с мон-рем, упоминающимся в Житии прп. Григория. Изыскания были затруднены ввиду значительного повреждения церкви. В 1940 г. были сделаны замеры плана церкви и неск. фотографий, в 1948 г. проведены работы по расчистке храма, позволившие установить, что вместо сохранившегося на сегодняшний день короткого и широкого здания с 2-сторонним (северным и западным) обходом первоначальное строение представляло собой большую церковь (30×20 м), алтарь к-рой находился значительно восточнее по сравнению с его совр. расположением. Храм имел глубокую апсиду с 3-сторонним (южным, западным и северным) обходом, т. е. относился к типу трехцерковной базилики. Несмотря на то что в целом

первоначальный план постройки был ясен, многое осталось неуточненным. Новые работы были проведены в 1962 г. Спустя какое-то время после постройки Н., очевидно, был значительно поврежден, на его восстановление не хватало средств, поэтому новый алтарь возвели западнее, уменьшив размеры церкви, т. е. вся вост. часть церкви перестала функционировать. В новую апсиду вставили окно, что говорит о значительных разрушениях вост. половины строения, сделавших возможным освещение церкви с востока. Когда именно произошла указанная перестройка, установить трудно.

**Архитектура.** Храм возведен из серого камня 4-угольной правильной формы, уложенного ровными рядами, что свидетельствует о высоком мастерстве строителей. Уровень сохранившихся стен в нек-рых местах достигает 5 м. Стены средней церкви укреплены выступающими пилястрами, которые вместе с арками над ними создавали глубокие пазухи. Средние, одного размера арки с запада граничат с полукруглыми глубокими нишами-экседрами, с востока — с 4-угольными в плане узкими и высокими нишами; в сев. стене дополнительно размещена крупная ниша. Примечательны особенности кладки стен и пилястр: кладка юж. и сев. экседры связана с граничащей пилястрой, но не связана с зап. стеной. В нек-рых местах за выпавшими камнями экседры видна ровная поверхность. Создается такое впечатление, что первоначально были возведены стены и потом к ним вплотную пристроены пилястры и ниши. Средняя церковь кроме зап. входной двери имеет узкую дверь с юга. Предположительно дверь была и с сев. стороны.

От 3-стороннего обхода остались стены только сев.-зап. части до пяты свода. Здесь кроме пилястр сохранились арки стен, опирающиеся на полочные impostы. Одна арка выведена двойной кладкой: внутренняя часть — из пемзового камня, наружная — из мелких камней. Использование пемзового камня в др. местах не отмечается. Южный и северный участки обходов не имеют апсид. Кроме этого, как показала частичная расчистка памятника, с юга не выделен жертвенник. Перекрывающие своды узких и длинных помещений опирались на стеновые арки, своды были укреплены опорными арками.





Три глубокие арки зап. части юж. обхода возведены высокими узкими каменными плитами. Они опираются на выступающие полочные импосты. С запада, на 3-й пилястре, сохранился кронштейн, к-рый был предназначен для опорной арки свода. Кронштейн 3-ступенчатый, нижняя ступень округленная. Пилястры и арки построены вплотную к стене. Данный способ строительства обхода встречается и в др. местах. Пилястры сев. обхода более плоские, чем пилястры юж. обхода.

Фасады Н. полностью утрачены, сохранились только подземные части. Представление о внешнем виде стен дает сев.-зап. угол обхода. Отделка стены довольно неровная. В отличие от внутренней отделки здесь местами использованы большие квадраты. В юго-вост. углу церкви сохранился цоколь, который состоит из 2 высоких ступеней. Для восстановления пространственных форм памятника исходными точками являются аркада обхода и уровень кронштейна опорной арки свода, сохранившиеся с южной стороны. С помощью этих элементов частично удастся восстановить высоту обходов и, исходя из этого, — самой средней церкви в целом.

Средняя церковь была окружена единым неразделенным обходом. Главный вход был расположен с зап. стороны. Юж. дверь — более узкая, она выполняла роль дополнительного входа. Узкое и длинное, развивающееся с запада на восток пространство церкви заканчивается на востоке глубокой апсидой, что придает большую выразительность всему интерьеру. Пилястры и арки на южной и северной стенах создавали четкое членение пространства. Пара западных ниш вместе с предполагаемым функциональным назначением имела также и художественное значение. Эта полукруглая, изначально, очевидно, увенчанная конхами, скользящая поверхность экседры переходила через ступенчатые пилястры и в вост. плане вместе с 4-угольными нишами служила ритмической сменой элементов распределения пространства. Т. о., архитектурный образ внутреннего пространства, созданный с помощью резко очерченных элементов, выражает художественные искания его создателя. Обход тоже не остался без внимания мастера. Глубокая аркада юж. участка и профилированный кронштейн для решения

внутреннего пространства — показатели творческого подхода зодчих.

Узкие и длинные формы внутреннего пространства храма необычны для трехцерковной базилики, где, несмотря на общую удлиненность, сохранено определенное пропорциональное соотношение длины к ширине. Именно эта особенность отличает решение трехцерковных базилик от решения трехнефных базилик, к которым Н. подходит своими большими размерами.

Датировать Н. помогают в первую очередь особенности постройки. Отделка стен рваным или сухим камнем, так что ряды кладки выделяются резкими линиями, является признаком памятников VI–VII вв. (Зегани, Некреси, Шиндлиари и др.). В VIII–IX вв. мастерство подобной кладки постепенно было утрачено, в некой степени был утрачен плотный и резкий ее рисунок; тем не менее памятники этого периода отличаются определенным мастерством кладки простым, грубо обработанным камнем (Клхкиджвари, Цирколи, Жалети и др.). В Н. местами хорошо сохранившаяся первоначальная кладка (напр., участок сев.-зап. обхода или арки участка юж. обхода) общим характером приближается именно к памятникам VIII–IX вв. Аркада внутреннего пространства средней церкви является главной характерной особенностью памятника. Пространство, разделенное глубокими арочными пазухами, отличается богатыми эффектами, близкими по стилистике к памятникам VIII–IX вв.

Среди др. особенностей Н. следует отметить глубокую апсиду, характерную для ранних памятников и встречающуюся в строениях последующих VIII–X вв.: Квабисхеви, акурский Мамадзиви, Чихориси, Эредви и др. Своеобразие обхода Н. заключается в том, что он является единой галереей, в к-рой отдельные участки связаны друг с другом широкими аркадными проемами. Кроме того, к востоку от юж. галереи помещение сокровищницы не выделено (есть ли таковое с севера, еще не выяснено), и, наконец, у юж. и сев. участков нет апсид.

Н. — значимый образец трехцерковной базилики в Грузии, выделяющийся не только благодаря своим размерам, но и благодаря архитектурным признакам, характерным для памятников VIII–IX вв. — це-

риода, к-рый на сегодняшний день менее всего изучен.

Ист.: *Георгий Мерцул*. Житие св. Григория Хандзтийского [Кипианная ред.] / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1911. (ТРАГФ: 7).

**Р. Менисавили**

**«НЕДРЕМАННОЕ ОКО»** [греч. ὁ Ἀναπτεσών], символическая композиция, представляющая Христа Отрока, почивающего на ложе с открытыми глазами. В основу иконографии положены библейские тексты, указывающие на Всеведение, Силу и Мудрость Господа, отправной точкой в ее формировании послужили слова Пс 120. 2–4: «Помощь моя от Господа, сотворшаго небо и землю.



«Недреманное Око».

Миниатюра из Четвероевангелия.  
XIV в.

(Ath. Stauronik. 45. Fol. 12)

Не даждь во смятение ноги твоя, ниже воздремлет храняй тя: Се, не воздремлет, ниже уснет храняй Израиля». Композиция «Н. О.» получила распространение в миниатюрах греч. рукописей, памятниках визант. и древнерус. монументальной живописи, на иконах и в предметах прикладного искусства. По мнению Д. Палласа, возникновение иконографии «Н. О.» относится к позднемарконионской эпохе (X–XI вв.). Уже наиболее ранние примеры изображений помню своего буквального смысла, определяемого библейским текстом, обнаруживают органическую связь со Страстями Господними (Pallas. 1965. S. 191).

Сцена известна в неск. вариантах, наиболее ранний из к-рых представлен на миниатюре в Четвероеванге-





лии XIV в. из мон-ря Ставроникита на Афоне (Ath. Stauronik. 45. Fol. 12; *Oi Θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*. Ἀθήναι, 1991. Т. 4. Σ. 338. Εἰκ. 357). Христос изображен в облике Отрока, полулежащим на поляне среди цветущих растений. Он облачен в белый хитон с красными перевязями на плечах, ноги обнажены до колен, правая рука подпирает щеку. Справа от Христа представлена сидящая Богоматерь, поддерживающая Сына и прикасающаяся к белой ленте, стягивающей Его хитон на талии. На золотом фоне миниатюры выполнена надпись: «ὁ Ἀναπεσὼν κεκίονθε ὡς λέων ὡσὲν σκύμνος τίς αἰγροῖ βασιλεὺς» (ср.: «Скимен львов Иуды: от леторасли, сыне мой, возшел еси: возлег уснул еси яко лев и яко скимен: кто возбудит его» — Быт 49. 9).

Характер облачений Христа и поза Богоматери акцентируют жертвенный аспект композиции, к-рая может толковаться как намек на грядущие страдания Спасителя. В то же время она обнаруживает определенную общность со сценой «Оплакивание Христа» в иконографическом варианте, получившем распространение в визант. монументальной живописи 2-й пол. — кон. XII в.

Дальнейшая эволюция композиции, а также ее местоположение в храмовых росписях показывают, что данный содержательный аспект был определяющим для иконографии «Н. О.» и впоследствии. Сцена встречается в алтарных декорациях византийских храмов, где в пандан к ней нередко представлен образ Христа во гробе. В росписи ц. апостолов Петра и Павла в Беренде, Болгария (1-я пол. XIV в.), композиция размещена над входом в жертвенник (Бакалова Е. Стенописите на църквата при село Беренде. София, 1976. С. 29, 31. Ил. 4, 19); в ц. Богоматери Перивлесты в Мистре (Греция) она занимает конху диаконника и составляет пару композиции «Христос во гробе» (в конхе жертвенника) (Dufrenoy S. Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra. P., 1970. P. 54. Pl. 29. Fig. 61). Христос «Н. О.» и Христос во гробе составляют пару и в росписи ц. св. Онуфрия в посаде сел. Посада-Рыботыцка близ Пшемысля (Перемышля), Польша (Ружицка-Брызек. 1994. С. 112–114).

Локализация образа «Н. О.» в алтарной части и ее жертвенная символика находятся в тесной связи с бо-



ражениями, традиционными для росписи зап. стены, в частности с образами архангелов у церковного входа, свидетель-

«Недреманное Око».

Роспись собора  
в Протате на Афоне.  
Ок. 1290 г.

ствовало о том, что данный сюжет, не утрачивая полностью жертвенного подтекста, приобретал в данной части храма ярко

выраженную охранительную функцию. Вариант размещения композиции «Н. О.» на западной стене представлен в многочисленных афонских стенописях (росписи собора в Протате (ок. 1290), в параклисе св. Иоанна Богослова в ватопедской келье св. Прокопия (1537), в храмах мон-рей Ксенофонт (1544), Дохиар (1568), Филофей (1752) и др.). Фрагмент аналогичной композиции из кафоликона мон-ря Пантократор (60–70-е XIV в.) хранится в собрании ГИМ (Византия. Балканы. Русь: Иконы кон. XIII — 1-й пол. XV в.: Кат. выст. М., 1991. С. 263–264. Прил. А).

Постепенное усложнение иконографии композиции «Н. О.» происходило за счет дополнения ее новыми деталями. Одним из первых привнесений стало ложе, на к-ром возлег Христос. Наряду с образами Христа и Богоматери в композицию были введены 1 или 2 ангела, несущие орудия Страстей Господних (крест, копие, трость с губой). Иной характер приобрел пейзаж, превратившийся на рус. почве в пышный цветущий сад — символ рая. Появление

в стенописях XIV в. красного ложа в виде кокона (ц. св. Никиты в Чу-

чере, Македония, 1320) еще более усилило жертвенную семантику образа. Эта иконографическая



«Недреманное Око».

Роспись  
зап. стены кафоликона  
Преображенского мон-ря  
в Метеорах, Греция. 1552 г.

повествование. Это сопоставление указывало на явный сюжетный параллелизм, характерный для средневек. росписей. В то же время сопоставление образа «Н. О.» с др. изоб-

ражений и монументальной живописи XVI–XVII вв. Наиболее ранние примеры подобных изображений представлены иконами нач. XVI в.



из мон-ря Хиландар на Афоне (*Haustein-Bartsch*. 1999. S. 319. Taf. 27), сер. XVI в. из ризницы Спасо-Преображенского собора Соловецкого мон-ря (ГММК) и 2-й пол. XVI в. неизвестного происхождения из ГТГ (София Премудрость Божия: Выставка рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России. М., 2000. С. 70–71. Кат. 12; С. 332–333. Кат. 122), а также росписью надвратной ц. при Иоанна Лествичника в Кирилловом Белозерском мон-ре (1585). В XVII в. та же деталь была повторена в стенописи ц. Св. Троицы в Никитниках в Москве (1654) (*Haustein-Bartsch*. 1999. S. 315. Taf. 23; S. 316. Taf. 24).

Ярко выраженное литургическое звучание образ «Н. О.» с огненно-красным ложем приобрел в композиции сени от царских врат (1-я пол. XVII в., Галерея икон, Амстердам), где изображение отделяет друг от друга 2 сцены, связанные с темой воскресения: «Воскрешение Лазаря» и «Уверение апостола Фомы» (*Haustein-Bartsch*. 1999. S. 314. Taf. 22). Форма килевидного завершения, обрамляющего композицию и вторящего завершению царских врат, мотив райского сада, на фоне к-рого Христу предостоят архангел и Богоматерь, не только находят соответствие в сцене «Благовещения» в наверхи врат, но и соотносятся с самим наименованием этой неотъемлемой литургической принадлежности церкви — «Райские врата».

Сохранившиеся примеры изображений «Н. О.» показывают, что эволюция их иконографии проходила в направлении все большей конкретизации содержательного контекста сцены. Так, уже в кон. XIV в. в миниатюре Сербской Псалтири было введено изображение льва. Этот мотив был особо популярен в XVIII в., о чем свидетельствуют композиции мастера Николы Зографа из храма в мон-ре Говора в Валахии (ок. 1711) и роспись храма мон-ря Филофей на Афоне (1752), в к-рые наряду с Богоматерью и ангелами, поклоняющимися Младенцу, введено изображение льва, сопровождаемое греч. надписью: «Возлегу уснул еси яко лев и яко скимен: кто возбудит его?» (Быт 49. 9).

Христологическая символика льва, восходящая к писаниям Оригена, была последовательно развита в «Физиологе» Елифания Кипрского. Ее основу составили 2 представления: лев, спящий с открытыми глазами,



«Недреманное Око».  
Икона. Сер. XVI в.  
(ГММК)

напоминает Христа, Который во время сна, естественного для человека, одновременно бодрствует как Бог; львица приносит мертвое потомство, оживляемое на 3-й день дыханием льва, что указывает на волю Бога Отца, воскресившего Сына на 3-й день. «Первая параллель ассоциировалась с идеей воплощения посланного на землю Бога-человека, вторая с его жертвой, воскресением и тем самым искушением» (*Ружицка-Брызек*. 1994. С. 114).

В рус. книжности сохранились указания на использование подробных сопроводительных надписей при изображении «Н. О.». В ст. «Подпись образу Недреманного Ока», опубликованной по тексту рукописного сборника Н. П. Кондаковым (*Кондаков*. 1905. С. 67–68), было рекомендовано снабжать икону следующими надписями: на верхнем поле — «Безначального Тя Отца, и Тебе, Христе Боже, и Пресвятой Твой Дух, Херувимски дерзающе глаголем: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф»; у Спаса на одре — «Господь Сый Вседержитель и Бог, Провидящее Око и Недремаемо, посреде земли на Крест вознесся»; ниже одра — «Из Девы безмужняя пройде, Христе, приим от Нея плоть мысленну и одушевленну, истлевшее человеческое существо обнови». Т. о., в надписях на иконах предписывалось акцентировать темы Боговоплощения, Жертвы и Воскресения.

В XVI–XVII вв. получили распространение толкования символики образа «Н. О.», впоследствии воспринятые старообрядцами: «Лев

спит единым оком, а другим зрит; тако и Христос поспя во гробе плотию и вся виде Божеством. А то ангел Господен преобразует смерть Господню и держит крест и трость и губу» (*Уваров*. 1867. С. 132).

Лит.: Уваров А. С. Недремаемое Око Спасова: Отрывок из рус. символики // Древности: Тр. МАО. М., 1867. Т. 1. Вып. 2. С. 125–134; То же // Он же. Сб. мелких трудов. М., 1910. С. 134–140; Редин Е. К. Икона «Недреманное Око». Х., 1901–1908. 3 вып.; Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник. СПб., 1905. Т. 1: Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. С. 63, 65–68, 71; Pallas D. Die Passion und Bestattung Christi im Byzanz: Der Ritus — das Bild. Münch., 1965. S. 181–196; Ружицка-Брызек А. Новооткрытые росписи церкви в посаде Рыботыцком и их иконогр. программа // ИКНО, 1993. М., 1994. С. 108–120; Todić B. Anapason: Iconographie et signification du thème // Byz. 1994. Vol. 64. P. 134–165; Haustein-Bartsch E. «Siehe, der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht»: Zur Iconographie des «Nichtschlafenden Auges» in der Kunst des christlichen Ostens // Felmi K., Haustein-Bartsch E. «Die Weisheit baute ihr Haus». Münch., 1999. S. 213–250; Родникова И. С. Икона «Спас Недремаемое Око» из Псковского музея: К истории иконогр. извода. Псков, 2003.

Н. В. Пивоварова

**НЕЕМИЯ** [евр. נְחֵמְיָהּ, *naḥemūyā* — «Яхве утешил»], евр. наместник Иудеи в период персид. владычества, центральная фигура Книги Неемии, описывающей деятельность Н. по восстановлению Иерусалима. Авторство Книги в иудейской и христианской традициях также связывается с именем Н.

**Книга Неемии. Взаимосвязь с Книгой Ездры.** Книга Неемии — вторичное образование внутри евр. Библии (*Biblia Hebraica* — ВН). В МТ Библии Книга Неемии не выделена из Книги Ездры. В синодальном переводе древнеевр. имя נְחֵמְיָהּ, *'ezrā* передается как Ездра под влиянием греч. *Εσδρας* в Септуагинте и у Иосифа Флавия (в рукописях LXX встречаются также варианты *Εσρας*, *Εζρας*, *Εζδρας* — см. в ст. *Ездры*). В совр. изданиях ВН (ВНК, ВНС, ВНҚ и других — см. в ст. *Масоретский текст Библии*) Книга Ездры разделена на 2 части: 1 Езд и Неем. О вторичности этого разделения свидетельствует колофон, непосредственно следующий за Неем 13. 31 (masora finalis): *skwm hpswqym šl spr šš m'wt wšmwnym whmšh* («всего стихов в книге шестьсот восемьдесят пять»). Он относится ко всему тексту 1 Езд и Неем. О том же говорит и обозначение середины книги после Неем 3. 31: *hšy hspyr*



*bpswqym* («середина книги по числу стихов»). Это подтверждается и более поздней евр. традицией.

Согласно Вавилонскому Талмуду (Санхедрин. 93b), все содержание Книги Ездры (*kl myly d'zr'*) было рассказано Н., сыном Хакалии. Ответ на вопрос о том, почему Книга Ездры не названа его именем, дает раввин Иеремия бен Абба: потому что Н. заявлял о своих заслугах и т. д. Порядок книг (*ktwbynt*) в этой традиции таков: Руфь, Псалмы, Иов, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, Плач, прор. Даниила и свиток Есфирь, Ездра и Паралипоменон (Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 14b).

Из этих текстов ясно, что Книга Неемии — составная часть Ездры и без нее не существует. Раннехрист. свидетельство о каноне евр. Писания этот факт подтверждает (см. в ст. *Канон библейский*). Мелитон Сардский († не позднее 190) сообщает в «Эк-логгах» (цит. в: *Euseb. Hist. eccl. IV 26. 14*): «Я отправился на Восток и дошел до тех мест, где Писание было проповедано и исполнено, в точности разузнал о ветхозаветных книгах и послал тебе их списки. Вот их названия: пять книг Моисеевых — Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие; Иисус Навин, Судьи, Руфь, четыре книги Царств; две Паралипоменон, Псалмы Давида, Притчи Соломоновы (или Книга Премудрости), Екклесиаст, Песнь Песней, Иов; пророки: Исаия, Иеремия и двенадцать в одной книге, Даниил, Иезекииль, Ездра».

В этом списке до полного канонического списка недостает только 2 книг (Есфирь и Плач Иеремии). Последняя в списке — апокрифическая Книга Ездры. Нужно отметить, что в греч. переводе Книги Самуила, Царей и Легониса (Паралипоменон) уже разделены — каждая на 2, однако в приведенном списке Ездра остается одной книгой. Древнейшие рукописи LXX, к-рые были положены в основу критических изданий, это подтверждают. Масоретской Книге Ездры в Септуагинте соответствует *Εσδρας Β'* (в синодальном переводе Первая книга Ездры (1 Езд) + Книга Неемии (Неем)). Ей предшествует в LXX апокрифическая (второкапокическая) книга *Εσδρας Α'* (в синодальном переводе Вторая книга Ездры — 2 Езд). Эта книга является соединением и новой интерпретацией следующих мест из ВЗ: 2 Пар 35. 1 — 36. 23; 1 Езд 1. 1 — 10. 44;

Неем 7. 72 — 8. 13а, к к-рым добавлен рассказ о споре 3 телохранителей царя Дария (2 Езд 3. 1—5. 6), не имеющий параллелей в ВН.

**Книга Неемии в рукописной традиции.** В III в. Ориген и в IV в. свт. Кирилл Александрийский, свт. Афанасий Великий, блж. Иероним свидетельствовали о появлении греч. рукописей, в к-рых книга *Εσδρας Β'* (23 главы в критических изданиях) была разделена на 2 книги: *Εσδρας β'* (Первая книга Ездры, главы 1—10) и *Εσδρας γ'* (Книга Неемии, главы 1—13, бывшие 11—23). От греч. рукописей это разделение было воспринято в *Вульгате* (I и II *Ezrae*), а с 1448 г. употребляется в евр. рукописях ВЗ. (На внутреннем, немасоретском поле в BHS напротив Неем 1. 1 стоит постмасоретская помета — ספר נחמיה.)

Третья книга Ездры (в Вульгате — IV *Ezrae*) — также второкапокическая, по жанру апокалипсис; датируется I в. по Р. Х. Сохранилась только в переводе на латинский и некоторые восточные языки, сделанном с утраченного греческого текста, а тот в свою очередь был переведен с одного из семит. языков, скорее с

2004. Р. 263—264). Книга Неемии — это по существу одна история, но повествование иногда прерывается разнообразными перечнями и др. типа текстами (примером служит



Восстановление храма  
(Езд 3.12).

Гравюра Ф. Доре. 1864 г.

блок текстов Неем 7—12, разрывающих рассказ об окончании ремонта стены в Неем 6 и о торжественной

Таблица соотношения между Книгами Ездры в различных традициях

| Biblia Hebraica (MT)             |       | Септуагинта (греч.) |           | Вульгата (лат.)  | Синодальный перевод |
|----------------------------------|-------|---------------------|-----------|------------------|---------------------|
| (Первоначально одна книга: עזרא) | עזרא  | Εσδρας Β'           | Εσδρας β' | I <i>Ezrae</i>   | Первая книга Ездры  |
|                                  | נחמיה |                     | Εσδρας γ' | II <i>Ezrae</i>  | Книга Неемии        |
|                                  |       | Εσδρας Α'           | Εσδρας α' | III <i>Ezrae</i> | Вторая книга Ездры  |
|                                  |       |                     |           | IV <i>Ezrae</i>  | Третья книга Ездры  |

древнееврейского, чем с арамейского (см. в ст. *Ездры третья книга*).

**Литературные предания о Ездры и Н.** Книга Ездры (1 Езд + Неем) в евр. каноне включает лит. предания о Ездры и Н., к-рые складывались независимо друг от друга, но в кон. IV — нач. III в. до Р. Х. были объединены редактором в одно произведение (ныне распределенное по 2 книгам). 1 Езд в сущности составлена из 2 отдельных историй: рассказа о возвращении депортированных *Навуходоносором II* евреев из Вавилона в Иудею и восстановление храма (1 Езд 1—6) и о деяниях книжника Ездры (1 Езд 7—10). Рассказ 1 Езд 1—6 был добавлен в качестве предисловия в процессе развития базового текста о Ездры (*Pakkala*.

процессии по этому поводу в Неем 12. 27 слл.).

Лит. единство комплекса 1 Езд — Неем — результат редакционного процесса: 2 независимые традиции были искусно адаптированы друг к другу, чтобы получились связное повествование и целостный лит. комплекс, в котором независимые предания стали зависимыми друг от друга, что привело к определенным «напряжениям» в тексте. Так, книги 1 Езд и Неем в современном виде имеют небольшие, но существенные части текста, в к-рых предания смешиваются; в Неем 8—9 Ездра принимает участие в публичном чтении закона (в особенности Неем 8. 1—12), в Неем 12 Ездра возглавляет процессию (Неем 12. 36)



при торжественном открытии об-  
повленной городской стены. Это  
порождает единую для 2 преданий  
хронологию, из к-рой следует, что  
Ездра, прибывший в Иерусалим в  
7-й год правления Артаксеркса I  
(465–424 гг. до Р. Х.), на 13 лет опе-  
редил Н., появившегося в городе в  
20-м году правления Артаксеркса.  
Прибыв специально для публично-  
го чтения и распространения Торы  
в иерусалимской общине, Ездра в  
таком случае 13 лет ничего не делал  
для реализации своей цели.

По мнению большинства коммен-  
таторов, чтение закона Ездрой, поме-  
щенное в Книгу Неемии, по сюжету  
должно следовать после 1 Езд 10 или  
располагаться между 1 Езд 8 и 1 Езд 9,  
т. е. среди материалов Ездры. Напр.,  
в редакционной теории Паккалы о  
возникновении 1 Езд (Pakkala. 2004.  
Р. 136 ff.) базовый текст предания о  
Ездры V в. до Р. Х. уже содержал Неем  
8. 1–12. Редактор же, объединявший  
традиции Ездры и Н. в согласии со  
своими композиционными рассмотре-  
ниями, переместил указанный текст  
и поставил его после главной части  
рассказа Н. (Неем 1–6). Если при-  
нять широко распространенное среди  
ученых мнение, что в Неем 8. 9  
слово «Неемия» — поздняя добавка  
(Pakkala. 2004. Р. 145–153), а слово  
«Ездра» в Неем 12. 36, по-видимому,  
является интерполяцией (Grabbe.  
2003. Р. 327), то формальные связи  
между 2 историями пропадают и Кни-  
ги Ездры и Неемии можно читать по  
отдельности — как 2 разных текста.

Однако нек-рые авторы утверж-  
дают, что Артаксеркс Ездры — это  
Артаксеркс II (404–359 гг. до Р. Х.),  
а не Артаксеркс I (465–424 гг. до  
Р. Х.), при к-ром действовал Н. Это  
означает, что Н. прибыл в Иеруса-  
лим, как уже отмечалось, в 445 г. до  
Р. Х., а Ездра — не ранее 398 г., и тог-  
да получается, что эти 2 человека ни-  
когда не соприкасались, между ними  
не было ничего общего. И в этом слу-  
чае можно сделать вывод об исход-  
ной независимости традиций тек-  
стов Ездры и Н.

Существуют серьезные аргументы  
в пользу того, что предания о Ездры  
и предания, относящиеся к Н., не  
только развивались независимо друг  
от друга, но и продолжают сущест-  
вовать сами по себе даже после того,  
как последний редактор 1 Езд — Неем  
объединил их в одну книгу. Напр.,  
второканоническая книга 2 Езд (LXX  
Εσδρας Α') содержит только предания

о Ездры, включая рассказ о чтении  
закона, к-рый в МТ находится в Кни-  
ге Неемии (Неем 8. 1–12). Однако  
в 2 Езд упоминание о Н. отсутству-  
ет. Но существует предание о Н. в  
2 Макк 1. 18 — 2. 15 (см. перевод  
и коммент. Н. В. Брагинской и др.,  
2 Макк 1. 18–36. С. 231–234), к-рое  
не только полностью игнорирует  
Ездру, но и приписывает Н. восста-  
новление храма. В *Иисуса, сына Си-  
рахова, книге* прославляется Н. (Сир  
49. 15: «Незабвенна память о Нее-  
мии! Он воздвиг нам поверженные  
стены, установил ворота с засовами,  
поднял из руин дома наши»), но ни  
слова не говорится о Ездры.

*Иосиф Флавий*, рассказывая в  
«Иудейских древностях» о 1-й вол-  
не иудейских репатриантов, вос-  
становлении храма и деятельности  
Ездры (Ios. Flav. Antiq. XI 1. 1 — 5. 5),  
близко следует повествованию 2 Езд  
(включая рассказ о споре 3 телохра-  
нителей). И только затем (после смер-  
ти Ездры — Ibid. 5. 5) Иосиф продол-  
жает историю рассказом о Н. (Ibid.  
5. 6–8), используя при этом в качест-  
ве источника не библейскую Книгу  
Неемии, а «Меморандум Неемии»,  
точнее, лишь его часть (а именно  
Неем 1–6) или другое (неизвестное  
нам) предание о Н.

Фактор взаимной независимости  
преданий о Ездры и Н. сыграл, веро-  
ятно, свою роль в процессе разде-  
ления Книги Ездры на 2 части в ру-  
кописной традиции III–IV вв. В от-  
личие от разделения Книги Самуила  
или Книги Царей на 2 книги (1 Цар  
+ 2 Цар и 3 Цар + 4 Цар соответст-  
венно) разделение Книги Ездры  
произошло не из-за больших ее раз-  
меров, а из-за дискретности предан-  
ний. Точкой разделения стали пер-  
вые слова в начале независимого  
текста (Неем 1. 1): «Слова (или «Рас-  
сказ». — С. Т.) Неемии, сына Хакалии  
(в синодальном переводе: Ахалии-  
на)», похожие на первые слова не-  
которых пророческих книг (ср.: Иер  
1. 1; Ам 1. 1).

**Главные персонажи литера-  
турных преданий.** Ездра (1 Езд 7.  
1–5) — потомок *Аарона* (через Еле-  
азар и Пинехаса). По роду занятий  
он книжник (*sōpēr*), сведущий в за-  
коне Моисея (*māhîr bātōrat mōšēh*)  
(1 Езд 7. 6). Ездра целиком посвятил  
себя тому, чтобы изучать и испол-  
нять закон Господа (*lîdārōš 'et-tōrat  
yhwah wala 'āsōt*) и чтобы учить ему  
народ Израиля (*ūlālammed bāyisrā 'el  
hōq ūmīšāt*) (1 Езд 7. 10).

Н. называет себя виночерпием  
(*mašqēh*) при персид. дворе (Неем  
1. 11), затем — *pehāh*<sup>h</sup> (наместник,  
в синодальном переводе — област-  
начальник) Иудей (Неем 5. 14, 18),  
т. е. провинции *yəhūd*, персид. сат-  
рапии Заречье (*'ēber hannāhār*),  
впосл., при Н., ставшей самостоя-  
тельной. В Неем 8. 9 и 10. 2 (МТ)  
Н. упоминается как *htršt'*. Р. Цадок  
(Zadok. 2012. Р. 160–161) со ссылкой  
на Е. Бенвениста (Benveniste. 1966.  
Р. 120) и М. Н. Боголюбова (Бого-  
любов. 1976. С. 214) отмечает, что  
*htršt'* — это не титул, как полагают  
многие комментаторы, и не долж-  
ность, а древнеперс. прозвище (ве-  
роятно, \**ātr-š(iy)āta-*) Н., служивше-  
го в Сузах (ср. греч. передачу Αθηρ-  
σαθα слова *htršt'* в 1 Езд 2. 63; Неем  
7. 65 (LXX)).

Н. осуществлял свою деятельность  
предположительно в царствование  
Артаксеркса I (1-я миссия — 445–  
433 гг. до Р. Х., 2-я — после 433 г., да-  
тировка более позднего этапа про-  
блематична). Согласно библейскому  
рассказу, Н. укрепил центр Иеру-  
салима, восстановил городскую сте-  
ну и храмовую крепость (Неем 1–7;  
Сир 49. 15), при чем увеличилась  
численность населения города (Неем  
11) и было положено начало соци-  
альным и хозяйственным реформам  
(Неем 5).

**Источники.** Центральную часть  
Книги Неемии составляет повест-  
ование от 1-го лица и в основе ле-  
жит сочинение самого Н. О жанре  
этого сочинения — главного источ-  
ника Книги Неемии — есть разные  
мнения. Некоторые исследователи  
считают, что это своего рода отчет  
перед персид. властями, оправды-  
вающий деятельность Н. в Иеруса-  
лиме. Др. авторы называют этот до-  
кумент мемуарами. Большую под-  
держку получила идея о том, что это  
«письмо Богу», личное к Нему обра-  
щение, к-рое, вероятно, хранилось  
в храме, или меморандум, в первую  
очередь принимаемый как сообще-  
ние Богу (Grabbe. 1998. Р. 151). Этот  
меморандум Н. (МН) можно соотно-  
сить с нек-рыми известными в древ-  
ности жанрами: с молитвой обви-  
няемого (Н. обращается к Богу в ка-  
честве такового), с вотивными или со-  
строительными надписями, а также  
с мемориальными стелами (Mathys.  
2014. S. 583). Недостаток нек-рых из  
этих сопоставлений состоит в боль-  
шой временной удаленности подоб-  
ных текстов от МН. Более убедитель-



ной параллелью является надпись егип. жреца Уджагорреснста, занимавшего дворцовую должность при Камбисе и Дарии I (ср.: *Дандамаев*. 1985. С. 58, 61). Надпись датируется 519/8 г. до Р. Х., следов., относится ко времени, очень близкому к периоду деятельности Н. Эта надпись как лит. произведение тесно соприкасается с МН (*Blenkinsopp*. 1987).

К МН причисляют следующие тексты: Неем 1. 1 — 7. 5; 12. 31–43; 13. 4–31 (*Mathys*. 2014. S. 583). К особенностям этого источника относится обозначение месяцев по названию, а не по порядковому номеру, а также формула напоминания Богу о себе (Неем 5. 19; 13. 14, 22, 31). Этих напоминаний немного, но именно они придают меморандуму характер личного обращения, своего рода письма Богу. Пример: «Помни, о Бог мой, все, что я сделал для этого народа, воздай мне добром!» (Неем 5. 19).

Детальное исследование повествовательного материала в МН позволило даже хронологически разделить этот материал (*Reinmuth*. 2002). Согласно Т. Райнмуту, в МН имеется 2 повествовательных пласта. Первый создан в период ремонта стены; в нем не отражен внутренний конфликт в иудейской общине. Рассказ о восстановлении стены содержится в следующих текстах: Неем 1. 1–4, 11; 2. 1–20; 3. 1–32 (этот список не был составлен Н., но был включен в его рассказ); 4. 1–23; 6. 1–19; 7. 1–5; 12. 31–32, 37–40. Второй повествовательный пласт был написан Н. в посл. четв. V в. — после периода активной деятельности в Иудее, по всей видимости, в связи с внутренней оппозицией ряду его реформ. Этот пласт воспроизводится в Неем 5. 1–19; 13. 4–17, 19–25, 27–31. Райнмут предполагает, что рассказ от 1-го лица был исправлен и расширен небольшими добавлениями, сделанными по меньшей мере 2 редакторами.

Некоторые комментаторы высказывают сомнения в подлинности МН. Напр., Т. Хике (*Hieke*. 2005) считает этот текст «стилизацией под рассказ от 1-го лица», «имитацией подлинного сообщения наместника Неемии» и «псевдоэпиграфом». Однако Цадок, основываясь на просопографическом исследовании документа, не находит серьезных возражений против подлинности МН. «Хронология и просопографические дан-

ные, содержащиеся в меморандуме Неемии, полностью соответствуют сочетанию исторических фактов. Эти мемуары были написаны как оправдание Неемии для последующих поколений и для современников Неемии, включая, вероятно, вышестоящих властей — в первую очередь великого царя» (*Zadok*. 2012. P. 165).

Книга Неемии содержит довольно много списков, и в этом отношении она сравнима с книгами Числа и Паралипоменон, к-рые датируются позднееахеменидским и раннееэллинистическим временем соответственно. М. Витте (*Witte*. 2006. S. 492) говорит о списках в Книге Неемии как об одном из важнейших конструктивных элементов формирования текста. Эти списки могут быть разного происхождения.

1. Список строителей стены: Неем 3. 1–32. Возможно, он был добавлен самим Н. (*Reinmuth*. 2002) и отредактирован автором Книг Паралипоменон (*Zadok*. 2012).

2. Результат переноса репатриантов: Неем 7. 6–73, почти целиком совпадающий со списком репатриантов 1 Езд 2. 1–70 при *Зоровавеле* и Иисусе.

3. Еще один список содержит имена участников процессии в честь открытия иерусалимской стены: Неем 12. 27–43 (*Ibid.*).

4. Список священников и левитов, составленный после МН, из 2 частей: Неем 12. 1–10 и 12. 11–26 (*Ibid.*).

5. Список тех, кто пришли для заселения Иерусалима по призыву Н. (Неем 11. 4–24). По большей части это священники и левиты, но также 10-я часть обычного населения. Список в целом гетерогенный (разные его части — различного происхождения). Неем 11. 4–19 имеет много точек соприкосновения с 1 Пар 9. 2–17 (*Grabbe*. 1998. P. 57).

6. Населенные пункты, где расселились репатрианты из Вавилонии: Неем 11. 25–36.

7. Список подписавшихся под договором: Неем 10. 1–29 (*Zadok*. 2012).

Наконец, еще один источник сведений для Книги Неемии — это рассказ Ездры (Неем 8–9; 10. 30–39 — *Ibidem*), который был интерполирован в МН в процессе создания книги. Согласно подходу Паккалы, на поздней стадии формирования (в нач. III в. до Р. Х.) лит. традиция Ездры была объединена с МН (*Pakkala*. 2004. P. 273–274).

**Композиция и структура Книги Неемии.** Мемуары Н. (Неем 1–7): дворцовая история Н. (Неем 1. 1 — 2. 9); выяснение местной обстановки и враждебные силы (Неем 2. 10–20); восстановление стен Иерусалима (Неем 3. 1–32); охрана строительных работ (Неем 4); социальные реформы Н. (Неем 5); продолжение интриг против Н.; завершение строительства стены (Неем 6); список репатриантов (Неем 7 || 1 Езд 2).

Перемещенные материалы Ездры и производные от них тексты (Неем 8–10): чтение и усвоение закона; Праздник Кушей (Неем 8); покаянная молитва народа (Неем 9); заключение договора; обязательства общины (Неем 10).

Заселение Иерусалима (Неем 11. 1 — 12. 26): списки различных групп населения Иерусалима (Неем 11. 4–6, 7–22, 24); список населенных пунктов земли *Иуды* и *Вениамина* (Неем 11. 25–36); список священников и левитов, вернувшихся с 1-й волной репатриантов (Неем 12. 1–10, 11–26).

Продолжение мемуаров Н. (Неем 12. 27 — 13. 31): процессия при освящении стены (Неем 12. 27, 31–43), второе появление Н. в Иерусалиме: дальнейшие реформы (Неем 13. 4–31).

Из этого структурного плана очевидно, что при формировании Книги Неемии на базе МН этот меморандум был разделен на 2 части и между ними был помещен текст, взятый из материалов Ездры, а именно Неем 8. (На основе Неем 8 сложились также тексты Неем 9–10.) Важная роль многочисленных списков при создании книги уже отмечалась. В том, что текст Неем 8 должен быть отнесен к материалам Ездры, практически никто из исследователей не сомневается (см., напр.: *Pohlmann*. 1970. S. 127–148; *Williamson*. 1985. P. 283–285; *Blenkinsopp*. 1988. P. 44–45; *Pakkala*. 2004. P. 167–168 и др.).

К процессу образования Книги Неемии можно подойти и с противоположной позиции — МН был включен в формирующуюся Книгу Ездры: меморандум был добавлен по частям в 1 Езд. В любом случае эти изменения произошли на заключительном этапе редакционного процесса Книги 1 Езд — Неем. Этот этап становится понятным при рассмотрении неканонической Книги 2 Езд. В последнее время 2 Езд



для этой цели привлекалась Д. Бёлером (*Böhler*. 1997; *Idem*. 2003. P. 35–50) и Л. Л. Граббе (*Grabbe*. 1998. P. 69–81, 109–115; *Idem*. 2004. P. 83–85). Однако идея такого использования 2 Езд достаточно стара: она восходит к работе Г. Хёльшера (*Höl-scher*. 1923).

2 Езд (Есдрас А') является переводом известных текстов 2 Пар 35–36; 1 Езд 1–10; Неем 8 с древнеевр. оригинала, довольно близкого к МТ, и неизвестного по другим источникам текста 2 Езд 3–4 (спор — состязание 3 юношей, телохранителей Дария). Этот перевод гораздо менее букввален, чем перевод на греческий МТ 1 Езд — Неем (т. е. Есдрас В'); греч. перевод в 2 Езд можно назвать изящным по сравнению со стандартными переводами в LXX. Переводчик, очевидно, не использовал в качестве образца стандартные приемы перевода LXX, а сам пытался найти подходящие средства, позволявшие выразить содержание семит. оригинала на греческом (*Pohlmann*. 1970. S. 378–380).

Из таблицы, приведенной в работе Бёлера (2003), видно, что главы Книги Неемии, относящиеся к МН, не имеют параллелей в 2 Езд. И хотя Бёлер приписывает Неем 9–10 к истории Н., в действительности эти главы служат развитием Неем 8, т. е. материала Ездры. Эти главы были добавлены в текст — незадолго до присоединения МН или вскоре после него — редактором левитской школы (*Pakkala*. 2004. P. 266 ff.). Поэтому номера этих глав заключены в квадратные скобки. Однако все это относится к 1 Езд — Неем, в 2 Езд этих текстов нет. В самом конце текста 2 Езд к 1 Езд 10. 44 (= 2 Езд 9. 36) присоединяется Неем 7. 73 — 8. 13а (= 2 Езд 9. 37–55) — текст о чтении Торы Ездрой перед народом на площади в Иерусалиме. Этот текст прерывается на полуфразе. Остается предполагать, что конец текста утерян и сохранился лишь фрагмент сочинения.

Существует т. зр., согласно к-рой данное сочинение является не компиляцией отрывков библейских книг и небиблейских текстов, а свободным переводом с древнеевр. источника, более древнего, чем МТ 1 Езд — Неем. Л. Л. Граббе, один из тех, кто разделяют эту т. зр., следующим образом формулирует свою концепцию. 2 Езд является переводом на греч. язык и адаптацией сочинения

| LXX (2 Езд)        | МТ                  |                                                |
|--------------------|---------------------|------------------------------------------------|
| 2 Езд 1            | (2 Пар 35–36)       | Конец Южного Царства                           |
| 2 Езд 2. 1–15      | 1 Езд 1. 1–11       | Кир. Возвращение Шенбаншара                    |
| 2 Езд 2. 16–31     | 1 Езд 4. 7–24       | Переписка Артаксеркса                          |
| 2 Езд 3. 1 — 5. 6  | —                   | Спор-состязание юношей                         |
| 2 Езд 5. 7–70      | 1 Езд 2. 1 — 4. 5   | Возвращение Зоровавеля, сооружение жертвенника |
| 2 Езд 6. 1 — 7. 15 | 1 Езд 5. 1 — 6. 22  | Сооружение храма                               |
| 2 Езд 8. 1 — 9. 36 | 1 Езд 7. 1 — 10. 44 | История Ездры                                  |
| —                  | Неем 1. 1 — 7. 72   | История Неемии                                 |
| 2 Езд 9. 37–55     | Неем 7. 73 — 8. 12  | История Ездры                                  |
| —                  | Неем [9–10], 11–13  | История Неемии                                 |

на древнееврейском или арамейском языке; этот текст послужил источником для более позднего МТ 1 Езд — Неем. Однако 2 Езд не был тем конкретным источником, который использовали при создании МТ; само произведение 2 Езд стало уже следующей стадией эволюции указанного источника. Предание, использованное в МТ, явно не содержало рассказа о споре 3 юношей. Нет никаких причин, по которым эта история была бы опущена в МТ, если бы она присутствовала в источнике. Судя по всему, ее текст был добавлен в 2 Езд на более позднем этапе формирования книги. Аналогично и текст 2 Езд 1, параллельный 2 Пар 35–36, был, возможно, добавлен, чтобы создать соответствующее вступление в историю Ездры. По-видимому, этот текст мог быть точной копией 2 Пар 35–36 с минимальными вариациями. Если это так, то история Ездры, использованная составителем МТ 1 Езд — Неем, была достаточно близка к текстам 2 Езд 2; 5–9 (*Grabbe*. 2004. P. 83–85).

Т. о., если принять гипотезу о существовании древнеевр. сочинения, отраженного греч. переводом 2 Езд (Есдрас А'), то этот древнеевр. текст может быть поздней стадией развития прототипа библейской Книги Ездры (= 1 Езд — Неем) — стадией, предшествовавшей присоединению МН, иными словами, предшествовавшей формированию Книги Неемии. Так что мы имеем свидетельство (пусть косвенное) о древнеевр. источнике, на базе к-рого формировалась Книга Неемии уже известным (описанным выше) способом:

путем присоединения МН и различных списков.

**Время и место создания.** Согласно Книге Неемии, Н. прибыл в Иерусалим в 20-й год правления Артаксеркса (Неем 1. 1; 2. 1; *artahšast'*, *Αρθασαστα*). Довольно широко (если не повсеместно) признано, что этот царь не кто иной, как Артаксеркс I. Это помогает определить дату прибытия Н. в Иерусалим: 445–444 гг. до Р. Х. Миссия Н. продолжалась по крайней мере до 32-го года правления Артаксеркса (Неем 13. 6) или до 433–432 гг. до Р. Х. Н. написал свой меморандум через некое время после этой даты. Однако сочинение Н., очевидно, было переработано, отредактировано и дополнено и, вероятно, объединено с прототипом 1 Езд, прежде чем оно превратилось в совр. текст. В списке первосвященников в Неем 12. 10–11, 22–23 (*Grabbe*. 1998. P. 59) упоминается царствование Дария Персидского. Речь, судя по всему, идет о Дарии II (424–404 гг. до Р. Х.), хотя не исключено, что имеется в виду Дарий III (336–331 гг. до Р. Х.). Следов., Книга Неемии была создана не ранее 400 г. до Р. Х., но, возможно, даже значительно позже, особенно если Дарий Персидский — Дарий III. Очевидно, в современной форме Книга Неемии могла существовать только после ее объединения с прототипом 1 Езд, которое, по оценке Паккалы, произошло в кон. IV — нач. III в. до Р. Х. Наконец, все «протитированные» в 1 Езд — Неем письма, как показано в работе Д. Швидерского (*Schwi- derski*. 2000), по формальным при-



знакам характерны для эпистолярной лит-ры эллинистического времени; датируются они самое раннее III в. до Р. Х. Поэтому возникновение Книги Неемии в ее совр. виде (как и 1 Езд — Неем целиком) в III в. до Р. Х. выглядит достаточно правдоподобной версией.

**Богословский мотив Книги Неемии.** Основой для главной богословской идеи в Книге Неемии служат слова из молитвы Н. в ее начале: «Вспомни, что говорил Ты рабу Твоему Моисею: «Если вы измените Мне, Я рассею вас среди народов. Но если после этого вы обратитесь ко Мне, то Я соберу вас — будь вы брошены хоть на край неба — и приведу на то место, которое Я избрал, чтобы там обитало имя Мое»» (Неем 1. 8–9, перевод С. Т.). Эти слова не прямая цитата из Торы, а свободный пересказ текста из Втор 30. 1–5: «Когда... вы, живя меж тех народов, среди которых рассеет вас Господь, ваш Бог, одумаетесь, и вернетесь к Господу, вашему Богу, и станете... слушаться Его всем сердцем и всей душой... тогда Господь, ваш Бог... вновь соберет вас, уведя вас от народов, среди которых Он вас рассеял. Даже если вы будете рассеяны до края небес, и оттуда соберет вас Господь, ваш Бог, и оттуда Он вернет вас» (перевод С. Т.).

Фраза: «Место, которое Я избрал, чтобы там обитало имя Мое» — известная формула централизации из Второзакония (Втор 12. 11; 14. 23; 16. 2, 6, 11 и т. д.) содержит очевидную аллюзию на Иерусалим.

В контексте рассказа эта молитва — реакция Н. на известие о бедствиях, постигших иудеев в провинции и в Иерусалиме. Некоторые авторы (напр.: *Reinmuth*. 2002; *Wright*. 2004 и др.) считают, что ни эта молитва, ни ее часть Неем 1. 5–10 не принадлежат первоначальному тексту МН, они приписывают ее редактору.

Т. о., редактор в начале книги даст интерпретацию последующей деятельности Н. по восстановлению городских стен и города — центра вновь создаваемой общины израильтян, вернувшихся из вавилонского плена: реализуется одна из возможностей, предусмотренных в божественном плане, — покаяние и возвращение народа израильского к Яхве («Когда... вы одумаетесь и вернетесь к Господу»). Осуществлению этого плана и способствует, по мысли истолкователя, Н. Значит,

Неем 1. 8–9 — богословское обоснование последующих событий.

При разворачивании повествования в МН встречаются разбросанные по тексту списки родов и сословий Израиля (тоже результат деятельности редакторов). Это и список 1-й волны репатриантов (Неем 7 || Езд 2), и список израильтян, подписавших договор с Богом (10. 15–28), и генеалогические списки (11. 4–17 и 12. 1–26). Эти списки являются конкретно-историческим воплощением «истинного Израиля». Через них возникает непрерывная связь между старым, допленным Израилем, изгнанниками (депортированными иудеями), теми, кто возвращаются из плена, и теми, кто присоединяются к ним в Иудее. Собиравшиеся на площади в Иерусалиме люди, слушающие слова Торы, — это и есть «тот самый Израиль». Отсюда богословское заключение: Бог Израиля сохранил остаток Своего народа, Он верен Своим обещаниям.

Лит.: **Комментарии:** *Batten L. W.* A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah. Edinb., 1913; *Hölscher G.* Die Bücher Esra und Nehemia // Die Heilige Schrift des AT / Übers. v. E. Kautzsch. Tüb., 1923<sup>1</sup>. Bd. 2. S. 449–492; *Rudolph W.* Esra und Nehemia samt 3. Esra. Tüb., 1949; *Galling K.* Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia. Gött., 1954; *Myers J. M.* Esra, Nehemiah. Garden City (N. Y.), 1965; *Fensham F. C.* The Books of Ezra and Nehemiah. Grand Rapids (Mich.), 1982; *Clines D. J. A.* Esra, Nehemiah, Esther. Grand Rapids (Mich.), 1984; *Williamson H. G. M.* Esra, Nehemiah. Waco (Tex.), 1985; *Gunnweg A. H. J.* Nehemia. Gütersloh, 1987; *Blenkinsopp J.* Esra — Nehemiah: A Comment. L., 1988; *Throntveit M. A.* Esra — Nehemiah. Louisville (Kentucky), 1992; *Grabbe L. L.* Esra — Nehemiah. N. Y., 1998; *idem.* Nehemiah // Eerdmans Comment. on the Bible / Ed. J. D. G. Dunn, J. W. Rogerson. Grand Rapids; Camb., 2003. P. 320–328; *Becker J.* Esra / Nehemia. L.; Würzburg, 1999<sup>2</sup>; *Smith-Christopher D. L.* The Books of Ezra — Nehemiah // The Oxford Bible Comment. Oxf., 2001. P. 308–329; *Hieke T.* Die Bücher Esra und Nehemia. Stuttg., 2005; *Schunk K.-D.* Nehemia. Neukirchen-Vluyn, 2009. **Исследования:** *Benveniste E.* Titres et noms propres en iranien ancien. P., 1966; *Kellermann U.* Nehemia: Quellen, Überlieferung und Geschichte. B.; N. Y., 1967; *Pohlmann K.-F.* Studien zum dritten Esra: Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluß des chronistischen Geschichtswerkes. Gött., 1970; *Höffken P.* Warum schwieg Jesus Sirach über Esra? // ZAW. 1975. Bd. 87. S. 184–201; *Боголюбов М. Н.* Арамейские транскрипции иранских личных имен в эламских документах из крепостной стены Персеполя // Вост. филология. Тб., 1976. Вып. 4. С. 210–214; *Clines D. J. A.* Nehemiah 10 as an Example of Early Jewish Biblical Exegesis // JSOT. 1981. Vol. 6. N 21. P. 111–117; *Давыдов М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985; *Blenkinsopp J.* The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah // JBL. 1987. Vol. 106. P. 409–421; *idem.* Judaism the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins

of Judaism. Grand Rapids (Mich.), 2009; *Williamson H. G. M.* Esra and Nehemiah. Sheffield, 1987; *idem.* The Belief System of the Book of Nehemiah // The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exile and Post-Exilic Times / Ed. B. Becking, M. C. A. Korpel. Leiden, 1999. P. 276–287; *Japhet S.* The Relationship between Chronicles and Ezra — Nehemiah // Congress Volume: Leuven 1989 / Ed. J. A. Emerton. Leiden, 1991. P. 298–313; *Hoglund K. G.* Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah. Atlanta (Georg.), 1992; *Kaiser O.* Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des AT. Gütersloh, 1992. Bd. 1: Die erzählenden Werke. S. 132–144; *Böhler D.* Die heilige Stadt in Esdras α und Esra — Nehemia: Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. Freiburg; Gött., 1997; *idem.* On the Relationship between Textual and Literary Criticism: The Two Recensions of the Book of Ezra: Esra — Neh (MT) and 1 Esdras (LXX) // The Earliest Text of the Hebrew Bible / Ed. A. Schenker. Leiden; Boston, 2003. P. 35–50; *Becker J.* Der Ich-Bericht des Nehemiahbuchs als chronistische Gestaltung. Würzburg, 1998; *Bergren T. A.* Esra and Nehemiah Square off in the Apocrypha and Pseudepigrapha // Biblical Figures Outside the Bible / Ed. M. E. Stone. T. A. Bergren. Harrisburg (Penn.), 1998. P. 340–365; *Carter C. E.* The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study. Sheffield, 1999; *Talshir Z.* 1 Esdras: From Origin to Translation. Atlanta, 1999; *eadem.* Synchronic Approaches with Diachronic Consequences in the Study of Parallel Redactions: First Esdras and 2 Chronicles 35–36; Esra 1–10; Nehemiah 8 // Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era / Ed. R. Albertz, B. Becking. Assen, 2003. P. 199–218; *Kratz R. G.* Die Komposition der erzählenden Bücher des AT. Gött., 2000. S. 53–92; *Schwiderski D.* Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars: Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches. B.; N. Y., 2000; *Duggan M. W.* The Covenant Renewal in Esra — Nehemiah (Neh 7:72b–10:40): An Exegetical, Literary, and Theological Study. Atlanta, 2001; *Donner H.* Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Gött., 2001<sup>3</sup>. Tl. 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen; *Karrer C.* Ringen um die Verfassung Judas: Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch. B.; N. Y., 2001; *Bedford P. R.* Diaspora: Homeland Relations in Esra — Nehemiah // VT. 2002. Vol. 52. P. 147–165; *Janzen D.* Witch-hunts, Purity and Social Boundaries, the Expulsion of the Foreign Women in Esra 9–10. Sheffield, 2002; *Lipshits O.* Literary and Ideological Aspects of Nehemiah 11 // JBL. 2002. Vol. 121. P. 423–440; *Reinmuth T.* Der Bericht Nehemias: Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichtes Nehemias. Freiburg; Gött., 2002; *Willi T.* Zwei Jahrzehnte Forschung an Chronik und Esra — Nehemia // ThRu. N. F. 2002. Bd. 67. S. 61–104; *Esler P. F.* Esra — Nehemiah as a Narrative of (Re-Invented) Israelite Identity // Biblical Interpretation. 2003. Vol. 11. P. 413–426; *Koch K.* Nehemia / Nehemiahbuch // RGG. 2003<sup>4</sup>. Bd. 6. S. 174–177; *Bernett M.* Polis und Politeia: Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit // Die Griechen und das antike Israel / Hrsg. S. Alkier, M. Witte. Freiburg; Gött., 2004. S. 73–129; *Grabbe L. L.* A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. L.; N. Y., 2004. Vol. 1: Yehud: A History



of the Persian Province in Judah: *Min K.* The Levitical Authorship of Ezra — Nehemiah. L.; N. Y., 2004; *Pakkala J.* Ezra the Scribe: The Development of Ezra 7–10 and Nehemiah 8. B.; N. Y., 2004; *Wright J. L.* Rebuilding Identity: The Nehemiah-Memoir and Its Earliest Readers. B.; N. Y., 2004; *Eskenazi T. C.* The Missions of Ezra and Nehemiah // *Judah and the Judeans in the Persian Period* / Ed. O. Lipschits, M. Oeming. Winona Lake (Ind.), 2006. P. 509–529; *Witte M.* Das Esra — Nehemiahbuch // *Grundinformation Altes Testament: Eine Einf. in Literatur, Religion und Geschichte des AT* / Hrsg. J. C. Gertz. Gött., 2006. S. 489–499; *Myers J. M.* Nehemiah // *EncJud.* 2007. Vol. 15. P. 60–61; *Boda M. J., Redditt P. L. eds.* Unity and Disunity in Ezra — Nehemiah: Redaction, Rhetoric, and Reader. Sheffield, 2008; *Шмелюк Г.* Книги Ездры и Неемии // *Введение в Ветхий Завет* / Ред.: Э. Цепер, М., 2008. С. 348–367; *Grätz S.* Gottesgesetz und Königsgesetz: Esr 7 und die Autorisierung der Tora // *ZTK.* 2009. Bd. 106. S. 1–19; *Becking B.* Ezra, Nehemiah, and the Construction of Early Jewish Identity. Tübing., 2011; *Dor Y.* The Rite of Separation of the Foreign Wives in Ezra — Nehemiah // *Judah and the Judeans in the Achæmænid Period: Negotiating Identity in an International Context* / Ed. O. Lipschits, G. N. Knoppers, M. Oeming. Winona Lake, 2011. P. 173–188; *Zadok R.* Some Issues in Ezra — Nehemiah // *New Perspectives on Ezra — Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation* / Ed. I. Kalimi. Winona Lake, 2012. P. 151–181; *Mathys H.-P.* Esra und Nehemia // *Dietrich W. et al.* Die Entstehung des AT. Stuttg., 2014<sup>n</sup>. S. 578–585; Четыре Книги Маккавеев / Перевод с древнегреч., введ. и коммент.: Н. В. Брагинская, А. Н. Коваль, А. И. Шматна-Великанова. М., 2014.

С. В. Тищенко

**НЕЖИНСКАЯ И ПРИЛУКСКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ**, образована по решению Синода УПЦ от 31 мая 2007 г. отделением от Черниговской кафедры (см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*) с названием Нежинская и Батурицкая, с 18 апр. 2008 г. имеет совр. название. Объединяет приходы и монастыри на территории Бахмачского, Бобровицкого, Борзнянского, Варвинского, Ичнянского, Коропского, Нежинского, Носовского, Прилукского, Сребнянского и Талалаевского районов Черниговской обл. (Украина). Кафедральный город — Нежин (в 1785–2007 являлся 2-м кафедральным городом Черниговской епархии). Кафедральные соборы — во имя свт. Николая в Нежине (50–60-е гг. XVII в., ранее 1668) и в честь Преображения Господня в г. Прилуки (1710–1720). Первым архиереем Н. и П. е. стал митр. *Ириней (Семко)*; с 10 июня 2007 епископ, с 28 авг. 2014 архиепископ, с 28 июля 2017 митрополит, † 23 сент. 2017). Епархия разделена на 8 благочиннических округов: Бахмачский, Бобровицкий, Борзнянский, Ичнянский, Коропский, Нежинский, Но-



совский, Прилукский. К нач. 2009 г. в епархии имелось 192 храма (32 городских, 170 сельских, 10 монастырских, 1 больничный, 1 тюремный), действовали 5 мон-рей (2 мужских, 3 женских), служили 197 клириков (191 священник, 6 диаконов). К 2010 г. в епархии имелись 261 приход, 5 монастырей. В наст. время в епархии насчитывается 251 приход, 5 монастырей (2 мужских, 3 женских), служат 204 клирика. При ЕУ существуют отделы: миссионерский, религ. образования и катехизации, молодежный, по социальному служению и благотворительности, информационно-просветительский, паломнический, по связям с Вооруженными

силами и др. воинскими формированиями.

В кон. 1667 — нач. 1668 г. в Нежине находился местоблюститель Киевской митрополии еп. Мстиславский и Оршанский *Мефодий (Филимонович)*, бывш. нежинский протопоп. В XX в. Нежин был местом пребывания викарных архиереев. Спмч. *Дамаскин (Цедрик)*, хиротонисанный 18 нояб. 1923 г. во епископа Глуховского и Новгород-Северского, викария Черниговской епархии, ко времени ареста 15 сент. 1924 г. имел титул «епископ Глуховский и Нежинский»; это могло быть связано со вдовством Черниговской кафедры, вследствие чего Нежинский округ перешел в ведение Глуховской кафедры. В 1924–1925, 1934 гг. еп. Дамаскин жил в Нежине. В 20-х гг. XX в. существовали Нежинское еп-ство *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ) (кафедру с 1922 занимал «епископ» Николай Ширяй, находившийся в 1925–1927 в составе «Деятельно-Христовой церкви») и Пежинское «викариальное епископское управление» обновленческой (см. *Обновленчество*) Украинской синодальной православной церкви (в 1928 «епископом» был Павел Циприанович).

В 1943–1944 гг. титул «епископ Нежинский» имел Панкратий (Гладков), хиротонисанный 9 июня 1942 г. в *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы лавре* во епископа Белгородского и Гайворонского и фактически являвшийся правящим архиереем для оккупированных немцами Белгородской и Курской областей. В 1942–1943 гг. сп. Панкратий был вика-

Соборная площадь в Нежине. Фотография. Нач. XX в.



рисм *Киевской епархии*, сначала находился в Киеве. 8 сент. 1942 г. архиеп. *Пантелеимон (Рудык)*, управлявший Киевской





Собор во имя  
свт. Николая Чудотворца  
в Нежине. 50–60-е гг. XVII в.  
Фотография. 2013 г.

епархией, в к-рую тогда входил Нежин, назначил Панкратию местопребывание в Нежине с сохранением за ним титула «епископ Белгородский и Грайворонский» (ЦДАВОВУ. Ф. 4398. Оп. 1. Д. 10. Л. 8–10). Однако нем. власти отказались дать разрешение на переезд. С нояб. 1942 г. еп. Панкратий жил в основном в Чернигове, являлся ближайшим помощником Черниговского и Нежинского архиеп. Симона (Ивановского) и еще в янв. 1943 г. титуловался как «епископ Белгородский и Грайворонский». Дата изменения титула Панкратия на «епископ Нежинский, викарий Черниговской епархии» неизвестна, однако это произошло до 15 сент. 1943 г., когда Нежин был освобожден от немецко-фашистских войск.

После освобождения Нежина еп. Панкратий находился в городе. В нач. дек. 1943 г. по вызову патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского) архиерей выехал в Москву. Во время встречи с патриархом еп. Панкратий представил подробный отчет о своем пребывании на Украине. В нач. 1944 г. он вернулся в Нежин, 24 янв. был арестован и заключен в тюрьму в Нежине, откуда был этапирован в тюрьму в Киеве. 24 февр. 1944 г. патриарх Сергий получил от властей офиц. уведомление о том, что Нежинский еп. Панкратий был арестован за сотрудничество с фашистами. 4 окт. военный трибунал войск НКВД Киевской обл. приговорил еп. Панкратия к 15 годам исправительно-трудовых

лагерей. Архиерей скончался в заключении в 1945 г.

Было принято решение заместить Нежинское викариатство Черниговской епархии. 2 апр. 1944 г. во епископа Нежинского был хиротонисан архим. Борис (Вик), ставший 16 апр. 1945 г. самостоятельным епископом Черниговским и Нежинским. Кафедральным являлся Николаевский собор в Нежине.

Большинство храмов края было закрыто в ходе антирелиг. кампании 1958–1964 гг. На 25 июня 1973 г. в пределах совр. Н. и П. е. находилось 43 храма и 23 молитвенных дома, 4 из них были в аварийном состоянии. Шесть общин не имели молитвенных помещений, 8 приходов являлись вакантными. Служили 43 священника, в т. ч. 5 протоиереев. В 1988 г. в числе первых возродились приходы в селах Вертиевка и Шатуре Нежинского р-на, в пос. Дмитровка Бахмацкого р-на, в с. Хорошее Озеро Борзнянского р-на, в пос. Понорница Коропского р-на. В 1990 г. Церкви были возвращены Николаевский собор в Нежине (закрыт в 1920, действовал в 1941–1943), Воскресенский собор в г. Ичня и Георгиевский собор в г. Бахмаче. В 1991 г. переданы Воскресенский собор в г. Батурине Бахмацкого р-на (успенский последнего укр. гетмана генерал-фельдмаршала К. Г. Разумовского) и Преображенский собор в Прилуках, в 2005 г. — Сретенский собор в Прилуках. Кроме собора в Нежине действуют храмы: во имя мучениц Веры, Надежды, Любви и Софии, св. Иоанна Милостивого, Васильевский, Вознесенский и Богоявленский замковый.

**Святыни.** В Н. и П. е. почитаются иконы Божией Матери: *Густынская* — в Троицкой ц. *Густынского во имя Святой Троицы монастыря*, Иржавецкая (Ржавецкая, Ржавская) из с. Иржавец Ичнянского р-на, Ладинская из упраздненного Ладинского (Ладанского) Покровского жен. монастыря. Ранее были известны Перекоская икона из Рождество-Богородичной ц. в мест. Варва Лохвицкого у., Прилукская икона Божией Матери «Скорбящая», нежинский список Толгской иконы Божией Матери.

Местами паломничества являются св. источник в с. Свидовец Бобровицкого р-на, Михаило-Архангельский храм в с. Полонки Прилукского р-на, где хранится десница свт.

Димитрия (Савича (Туптало)), митр. Ростовского.

**Монастыри. Действующие:** Густынский во имя Святой Троицы (женский, в с. Густынь Прилукского р-на, основан в 1600 как мужской, упразднен в 1793, возрожден в 1843, упразднен в 1924, действовал в 1942/43 — 1959, возрожден в 1993 как женский), *Крутицкий Батуринский во имя святителя Николая* (женский, в с. Осич Бахмацкого р-на, первоначально мужской, впервые упом. в 1636, упразднен в 1922, возрожден в 2000 как женский), *Рыхловский во имя святителя Николая Чудотворца* (мужской, в с. Рыхлы близ пос. Понорница Коропского р-на, основан не позже 1664, упразднен в 1922, возрожден в 2004), *нежинский в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы* (женский, в Нежине, основан во 2-й пол. XVII в., упразднен в 1927, действовал в 1941–1943, возрожден в 1998), *нежинский в честь Благовещения Пресвятой Богородицы* (Назаретский) (мужской, в Нежине, основан в 1716, упразднен в 20-х гг. XX в., возрожден в 1999).

**Упраздненные:** Ладинский (Ладанский) Покровский (женский, в с. Ладан (ныне пос. Ладан Прилукского р-на), основан в кон. XVI в. как мужской, в 1619–1624 преобразован в женский, в 1764–1817 мон-рь был заштатным, закрыт в 1928, ныне храмы мон-ря являются приходскими), Ветхорождественский Георгиевский (мужской, в урочище Ветхое на окраине Нежина, впервые упом. в 1620, в 1717 приписан к нежинскому Благовещенскому мон-рю, постройки разобраны в 1929), Омбынский Введенский (мужской, совр. с. Омбы Борзнянского р-на, основан в 1649, приписан к Киево-Печерскому мон-рю, упразднен в 1764), Ново-млинский Кербытовский Бобринский Успенский (женский, между совр. селами Нов. Млины и Кербутовка Борзнянского р-на, основан как мужской, впервые упом. в 1654, не позднее 1674 стал женским — сюда были переведены монахини из батуринского Крестовоздвиженского жен. мон-ря, в 1764 оставлен за штатом, в 1808 на его место переведен Богословский жен. мон-рь из Козельца, в 1827 упразднен, инокини были переведены в Гамалеевский мон-рь), батуринский Успенский (мужской, в Батурине, основан ранее 1654), батуринский Крестовоздвиженский (женский, в Батурине,



основан между 1654 и 1674, не позднее 1674 часть инокинь была переведена в Новомлинский Успенский мон-рь).

**Расколынические, католические, униатские общины.** На территории Н. и П. е. действуют общины *Украинской православной церкви Киевского патриархата* (УПЦ КП) и УАПЦ. УПЦ КП принадлежат Всехсвятский кафедральный собор, приходские Покровский, Николаевский и Константино-Еленинский храмы в Нежине, Рождество-Богородичный собор в Прилуках, Рождество-Богородичный храм в г. Борзна, Воскресенский и Покровский храмы в г. Батурине Бахматского р-на, Успенский храм в г. Бобровица и ряд др. Общинам УПЦ КП переданы памятники архитектуры национального значения — Преображенский собор в Нежине и Ильинский храм в пос. Короц, реставрация которых осуществляется гос-вом. Некоторые общины УПЦ КП в регионе имеют фиктивный характер. В юрисдикции Киевской епархии УАПЦ 12 нояб. 2014 г. получила регистрацию община ап. Иоанна Богослова в Нежине, глава которой, свящ. Владимир Арвахи, является благочинным приходов УАПЦ в Черниговской обл.

Римско-католическая Церковь имеет Петропавловскую общину в Нежине и общину Св. Сердца Иисуса в Прилуках. Украинской греко-католической церкви (УГКЦ) принадлежат приход святых Владимира и Ольги в Нежине и Покровская община в Прилуках. Все общины располагаются во временных помещениях, ведется строительство постоянных храмов.

Существует независимая «православно-католическая община» в г. Ичня, которую зарегистрировал в 2014 г. бывш. игумен УПЦ Елисей (Крюков), объявивший себя «епископом греко-католического вероисповедания».

Ист.: *Смельяков В., Кулик В.* До історії УАПЦ на Ніжинщині (добірка документів) // Ніжинська старовина: 36. регіональної історії та пам'яткознавства. К., 2010. Вип. 9(12). С. 163–174; 2011. Вип. 11(14). С. 120–130; *Кривобок О.* Документи про синодальний рух на Ніжинщині у 1920-х роках // Там же. 2014. Вип. 17(20). С. 69–85.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архим.* Историко-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 7: Стародубский, Мглинский, Новозыбковский, Глуховский и Нежинский уезды; Тысяча років Чернігівської єпархії: тези доповідей: Церк.-іст. конф. Чернігів, 1992; *Пущко В. Г.* Ікопи Чернігівщини // Сіверянський літопис. Чернігів, 1997. № 4. С. 129–135;

*Тарасенко О., Болва Л.* До історії закриття Рихлівського Миколайського мона-ря // Там же. 2007. № 1. С. 66–73; *Вечерський В. В.* Православні святині Сумщини. К., 2009; «В Українській церкві велика була духовна сила...»: Становлення УАПЦ в описах самовидців та учасників церк.-визвольного руху на Сіверщині та в Середньому Подніпров'ї, 1917–1925 років. Піжін, 2012; *Тимошик М. С.* Українське село під більшовиками: Усталена версія і прихована правда: (На архівних мат-лах сіл Ніжинської округи) // Сіверянський літопис. 2015. № 6. С. 160–174; *оп же.* Становлення, ствердження та знищення Української автокефальної церкви на Чернігівщині у 20–30-х роках ХХ ст.: (За архівними мат-лами та пресою колишньої Ніжинської округи) // Там же. 2016. № 6. С. 107–128; *Веденев Д. В.* Атенсти в мундирах: Советские спецслужбы и религ. сфера України. К., 2017.

**В. Г. Пидгайко**

### НЕЖИНСКИЙ В ЧЕСТЬ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Нежинской и Прилуцкой епархии УПЦ), находится в г. Нежине Черниговской обл. (Украина).

**Нач. XVIII в. — 20-е гг. XX в.** Основан в 1716 г. местоблюстителем Патриаршего престола митр. Рязанским и Муромским *Стефаном (Яворским)*, уроженцем Правобережной Украины, откуда его родители переехали в с. Красиловка близ Нежина. По инициативе митрополита и его брата — настоятеля (1702–1730) нежинского Николаевского собора прот. Павла Яворского было решено построить каменный храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы. П. Яворский скупил неск. дворов и передал митр. Стефану для

му». Митр. Стефан прислал в церковь икону с изображением ангела и царя Петра I (*Филарет (Гумилевский)*, 1872. С. 164–165), с 1712 г. — неск. Евангелий в серебряных окладах, напрестольные кресты с частицами мощей святых и серебряные позолоченные покровы, жезл из слоновой кости и др. реликвии. 22 июля 1716 г. митр. Киевский, Галицкий и всея Малая России *Иоасаф (Кроковский)*, митр. Стефан, епископы Черниговский и Новгород-Северский свт. *Антоний (Стаховский)* и Переяславский и Бориспольский *Кирилл (Шумлянский)* освятили храм. В том же году грамотой митр. Стефана повелевалось церковь «нареши Назаретом Богородичным и монастырем быти при ней» (Там же. С. 166). В обители учреждалась архимандрития, «вечными времени Киевским митрополитам подлежащая». Архимандрит служил с рипидами, в мантии со скрижалями. С 1716 г. Н. Б. м. возглавлял архим. Модест (Ильницкий), с 1719 г. — архим. Епифаний (Тихорский), кандидат на Черниговскую архиерейскую кафедру, который завел в обители синодик для ежедневного поминовения представителей царской фамилии и благотворителей, с 1722 г. — архим. Савва (Шпаковский; † 1749), в 1739 г. рукоположенный во епископа Архангелогородского и Холмогорского.

Митр. Стефан заботился о Н. Б. м. до самой кончины: присылал новые вклады деньгами и утварью. В 1721 г. он передал в обитель свою богатую б-ку, при этом опре-

*Монастырь  
в честь Благовещения  
Пресв. Богородицы в Нежине.  
Фотография. Нач. XX в.*



построения на этой территории церкви, закладка которой состоялась в 1702 г.

После победы царя *Петра I Алексеевича* над псевд. войсками в 1709 г. под Полтавой митр. Стефан решил основать при строившемся храме обитель: «Отныне да будет памятник в Нежинском монастыре о победе, Богом дарованной всероссийскому самодержцу Петру Велико-

му». Митр. Стефан заботился о Н. Б. м. до самой кончины: присылал новые вклады деньгами и утварью. В 1721 г. он передал в обитель свою богатую б-ку, при этом опре-

делил правила хранения книг для их наилучшей сохранности. Митрополит, «дабы место удобное на те книги усмотрел, или нарочно устроил, не деревянное, но каменное с затворами железными для огненного случая». «Мне видится на трапезе палату сделать с полицами довольными и там оные держать за крепким замком... — писал митр. Стефан, — усмотреть доброго и благой совести монаха или иеромонаха тогож монастыря постриженца и поставить его библиотекарем, или





над книгами прилежным дозорцем, чтоб незабвенно надсматривал книг, и когда бывает ветер, чтоб затворы оконные отворял для проветривания книг, чтоб не погнили, и не близко при стене каменной оные держал, бо от мокроты камня кирпичного скоро погниют»; «когда бывает ведро летом, выносить оные книги из библиотеки верными послушниками, при добром дозоре, и просушивать на солнце, не все разом, но по части: того дня — тыс, иного — иные, и хранить всячески от гнилости и моля»; «в библиотеку никому не входить кроме архимандрита и библиотекаря, и кому верному они соизволят для послушания»; «никому же от оных книг не давать, кроме тех, которые в том же монастыре трудятся в проповеди... с подкреплением их руки».

Митр. Стефан сам составил каталог, к-рый снабдил эпитетом на лат. языке: «Идите, милые книги, прежде так часто находившиеся в моих руках! Идите, слава моя, мой свет, мое сокровище... Приобретенная трудами моими библиотека, прости!» В 1731 г. по именному указу имп. *Анны Иоанновны* книжное собрание митр. Стефана поступило в коллегиум при *харьковском в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыре* (ОДДС. Т. 3. Стб. 25; Т. 12. Стб. 32–33); ныне ок. 350 книг хранятся в Университетской и Национальной б-ках Харькова (*Луттов С. П.* Книга в России в 1-й четв. XVIII в. Л., 1973. С. 250–252; *он же.* Книга в России в послепетровское время, 1725–1740. Л., 1976. С. 323).

Перед кончиной, 15 нояб. 1722 г., митр. Стефан направил настоятелю Н. Б. м. архим. Савве последнее денежное пожертвование с завещанием, в к-ром просил расписать храм, «как почали в алтаре», закончить устройство трапезной церкви и помещения б-ки, построить богадельню и колокольню «с большими часами для угоidia всему городу» (*Филарет Гумилевский*). Ист.-стат. 1873. С. 175).

В 1716 г. к Н. Б. м. был приписан «Ветхий» Богородице-Рождественский мон-рь на р. Остёр близ Нежина со всеми угодьями. Универсалами гетмана П. Скоропадского от 14 сент. 1716 г. и 17 марта 1718 г. обитель «для прокормления мешкающих в ней братий» наделялась землями близ Нежина. Согласно архиву Черниговской духовной консистории 1782 г., Н. Б. м. благодаря вкладам жертво-



Собор в честь  
Благовещения Пресв. Богородицы.  
1702–1716 гг.  
Фотография. 2016 г.

вателей владел землями в местечках Салтыкова Девица и Мрин, селах Черпяховка, Стольное, Волосковцы, Талалаевка, Мыльники, Степановка, Загоровка, Блистав (Блистово), Авдеевка. По ревизии того же года к обители были приписаны 800 крестьян (Там же. 173).

31 марта 1732 г. архиеп. Киевский, Галицкий и всея Малая России *Рафаил (Заборовский)* сообщил в Синод, что среди мон-рей Киевской епархии, за исключением Н. Б. м., ни в одном нет архимандритии. С 1743 г. Н. Б. м. возглавлял архим. Владимир (Каменский), брат (дядя?) архиеп. Московского и Калужского *Амвросия (Зертис-Каменского)*, с 1746 г. — архим. Платон (Левицкий), выпускник московской Славяно-латинской академии, замечательный проповедник. В 1749–1756 гг. настоятелем Н. Б. м. был архим. Митрофан (Горленко), родственник свт. *Иоасафа (Горленко)*, еп. Белгородского и Обо-янского. При о. Митрофане в 1750 г. сгорели трапезная церковь и некоторые кельи, но в том же году был построен каменный корпус на 6 келий с погребями и кладовой. В 1754 г. архим. Митрофан просил Киевского и Галицкого митр. *Тимофея (Щербатского)* выделить на восстановление зданий 3 тыс. р., а также вернуть в обитель б-ку митр. Стефана. В 1755 г. деньги были направлены, но книжное собрание не возвращено. В сент. 1757 г., при архим. Пахомии (Витвицком), во время городского пожара сгорела келья архимандрита, пострадали др. жилые постройки, колокольня. С 1776 г. настоятелем Н. Б. м. был архим. Дорофей (Воз-

муйлов; † 1790), постриженник афонского Иверского мон-ря, в 1787 г. хиротонисанный во епископа Фсодосийского и Мариупольского.

В 1786 г. в результате секуляризации большая часть угодий Н. Б. м. была изъята в казну, мон-рь отнесен ко 2-му классу, а братии назначены денежные питательные оклады. По геометрическому плану от 2 авг. того же года за Н. Б. м. были оставлены: 8 дес. 1725 кв. саж. «под Ветхим монастырем и конюшенным двором»; 10 дес. 2140 кв. саж. «под огородным окном... Репкаловщина именуемым»; 4 дес. 1800 кв. саж. садовой земли; 3 дес. 200 кв. саж. сенокосной земли; 10 дес. 1000 кв. саж. земли «на выгон скота»; 44 дес. 1850 кв. саж. «кустарника»; 248 дес. 2329 кв. саж. «под протоком Остром, мхом, дрябью, болотами, рудками и глухими местами». Но к 70-м гг. XIX в. в хозяйстве Н. Б. м. было всего 317 дес. 1809 кв. саж. пахотной и сенокосной земли и мельница на р. Остёр (Там же. С. 180). К нач. XIX в. к Н. Б. м. была приписана нежинская Греческая Братская ц. во имя арх. Михаила.

В 1787–1798 гг. Н. Б. м. возглавлял архим. Феофан (Шиянов-Чернявский; † 1812), в 1800 г. рукоположенный во епископа Чигиринского, викария Киевской епархии.

После крупного городского пожара 14 сент. 1797 г. архиеп. Черниговский и Нежинский *Виктор (Садковский)* предлагал упразднить Н. Б. м., а братию — перевести в *Густынский во имя Святой Троицы монастырь*, но нежинский городской глава от имени горожан убедил правительство не закрывать обитель. Капитальный ремонт построек Н. Б. м. осуществил настоятель (1803–1823) архим. Виктор (Черняев), болгарин, родившийся в состоятельной купеческой семье и в 1791 г. окончивший Киево-Могилянскую академию. На пожертвования благотворителей и личные средства о. Виктор смог восстановить монастырь после пожара. В 1808 г. он сообщил архиеп. Черниговскому и Нежинскому *Михаилу (Десницкому)*, что в обители возводился каменный 2-этажный корпус с теплой ц. во имя апостолов Петра и Павла, построены колокольня, ризница, часть ограды с 2 св. воротами и 21 «каменной лавкой»; «братские кельи все, как изнутри, так и извне починены, и побелены, и под опыми четыре погреба, поварни две, и настоятельские кельи, как должно





приведены в порядок». В заключение о. Виктор испрашивал у преосвященного разрешения и средства на постройку каменной ограды с вост. стороны мон-ря, для к-рой, как он писал, материал уже был приготовлен.

17 апр. 1811 г. в рапорте архиеп. Михаилу архим. Виктор сообщал, что в Благовещенском соборе «открылись опасные трещины, требующие починки», а также «другая поперечная трещина показалась», и что средства на ремонт были выделены лишь частично. Усердием архим. Виктора в Благовещенском храме был обновлен иконостас, на стенах появилась живопись; построена гостиница для богомольцев и произведен ремонт зданий приписного Рождественского мон-ря, в к-ром перестроена древняя Георгиевская ц., возведена колокольня. В прошении, поданном в Синод, архим. Виктор уточнял, что «выписал из отчества своего значительную сумму денег, которую получил через общего четырех патриархов проповедника, иеромонаха Дорофея, всего 12 000 червонцев... и деньги эти издержал на возобновление обители». В описании мон-ря 1867–1868 гг. сказано: «Святитель Стефан и архимандрит Виктор неразлучны в народной памяти: первый — создал, второй — воссоздал эту святую обитель».

Одновременно со строительной деятельностью архим. Дорофей занимался о строгости повседневной жизни братии, составил общежительные правила, в т. ч. отметил, что «настоятелю быть во первых образом жизни... и пектись о других жителствующих в обих монастырях», а также регламентировал жизнь насельников. «Келейное тайноядение, — в частности писал о. Виктор, — между прочим, и бесчиние бывает, когда держит кто в кельи пьянственные напитки и сластолюбуется; вся бо злая от сих рождается и бесчиния в монастыре».

В 1812 г. Н. Б. м. посетил Иван Чернов, к-рый составил краткую историю обители, напечатал ее вместе с пек-рыми грамотами и письмами митр. Стефана (Яворского), найденными в б-ке мон-ря.

В 1850 г. Н. Б. м. возглавлял архим. Феодан (Александров), известный церковный композитор. С окт. 1857 г. в обители проживал на покое бывш. еп. Кавказский и Черноморский Иоантский (Образцов), часто служивший в храмах Нежина (погребен в Сретен-

ском приделе монастырского Благовещенского собора). С янв. 1860 г. в Н. Б. м. настоятельством архим. Вассиан (Чудновский), в 1866 г. хиротонисанный во епископа Екатеринбургского, викария Пермской епархии, а с 1861 г. — архим. Евгений (Шерешиллов), в 1870 г. рукоположенный во епископа Брестского, викария Литовской епархии. В 1904–1905 гг. Н. Б. м. возглавлял Иоанникий (Дьячков), в 1907 г. рукоположенный во епископа Кирилловского. С 9 нояб. 1912 г. настоятелем обители был уволенный на покой еп. Владимир (Благодаримов) (в 1914 погребен в обители). В 20-х гг. XX в. Н. Б. м. возглавлял архим. Серафим (Зборовский).

В 1884 г. при мон-ре еп. Вениамином (Быковским) открыто братство в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». К нач. XX в. к мон-рю была приписана нежинская Братская Греческая ц. во имя арх. Михаила. Обитель владела 179 дес. земли, получала из казны 1249 р. 37 к. ежегодно. В Н. Б. м. проживали архимандрит, 11 монашествующих и 4 послушника (Денисов. С. 910).

Среди **святынь и реликвий** к нач. XX в. в Благовещенском соборе хранились: храмовый образ Благовещения Пресв. Богородицы в серебряной ризе, украшенной яхонтами и алмазами, с золотой короной, усыпанной бриллиантами; образ Успения Пресв. Богородицы, по преданию, «писанный в Риме в 1435 году»; Корсунская икона Божией Матери в серебряной вызолоченной ризе, написанная митр. Киевским Рафаилом (Заборовским); икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (список с чудотворного московского образа), находившаяся в особом киоте, украшенная серебряным позолоченным окладом, с короной с алмазами; серебропозлащенный ковчег с частицами мн. святых. Среди даров митр. Стефана — 2 серебряных позолоченных креста с частицами мощей святых (в одном 35; в другом — 39), золотой наперсный крест, украшенный аметистами, изумрудами и рубинами, напагия, усыпанная бриллиантами. В **ризнице** собора находились 11 серебряных позолоченных потиров (один из них с диском, звездой, лжицей и блюдами — дар московского дворянина Ф. Яворского), 2 серебропозлащенные рипиды (дар 1707 г. Ефрема, митр. Сербской Церкви) и др. Здесь же хранились 10 на престольных Евангелий в богатых серебряных окла-

дах, в т. ч. напечатанные в 1636 г. во Львове, в 1689 г. в Москве (сохранилось в собрании Нежинского гос. ун-та им. Н. В. Гоголя), в 1707 г. в Киеве. Под куполом Благовещенского собора размещалась б-ка, в к-рой, в частности, имелись рукописные Евангелие 1604 г., «Летопись» митр. Ростовского свт. Димитрия (Савича (Туптало)), «писана неизвестно кем и без означения года», сочинение архиеп. Рязанского и Муромского Иоасафа «О сложении перстов десных руки», Послание патриарха Московского и всея Руси Иосифа 1644 г. «О двенадцати главах», написанное для датского королевича Магнуса. Среди печатных книг хранились «Симфония на 14 Посланий ап. Павла» (М., 1637), «Беседы» свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна (М., 1665), сочинение Симеона Полоцкого «Обед душевный» (М., 1681), Триодь Цветная (К., 1702), Триодь Постная (М., 1710), 12 книг месячных Миней (М., 1705) (Там же. С. 186–192).

**Архитектурный ансамбль.** К 2017 г. Н. Б. м. занимает юж. половину прямоугольного квартала, ограниченного с юга ул. Гоголя (ранее Московская), с запада — ул. Митрополита Стефана Яворского, с востока — ул. Ленина, с севера — ул. Гребёнки (сев. половина квартала состоит по преимуществу из частных усадеб). Парадная сторона мон-ря (вдоль ул. Гоголя) — каменное здание, одноэтажное в зап. половине и 2-этажное — в восточной. Строительство здания началось в 1798–1799 гг. с нижнего этажа вост. половины, в к-ром предполагалось разместить настоятельские покои. В 1804–1808 гг. о. Виктор (Черняев) изменил проект и достроил здание т. о., что 1-й этаж по всей ширине квартала был отведен под торговые лавки (для сдачи в аренду), а на 2-м этаже вост. половины разместилась теплая ц. апостолов Петра и Павла. При этом за алтарем в торцевой части корпуса скрывалось круглое в плане основание колокольни, верхний ярус к-рой поднимался над кровлей, венчая угол мон-ря со стороны Николаевского собора (в советское время этот ярус колокольни был разобран). С ул. Гоголя на 1-м этаже здания, где располагались лавки и теплая церковь, были устроены 2 сквозных входа: один, западный (его считали св. воротами), — напротив юж. дверей Благовещенского собора; другой, восточный,





с лестницей на 2-й этаж (по примеру проходных подъездов), — в теплую церковь, в стыке одноэтажной и 2-этажной половин. Архим. Серафим (Покровский; 1839–1846) расширил теплую церковь, устроив еще 2 престола — в честь Введения во храм Пресв. Богородицы и во имя свт. Митрофана Воронежского (вскоре упразднен). В 1878 г. Введенский престол был переосвящен во имя свтмч. Харалампия, а главный — в честь Рождества Пресв. Богородицы. В наст. время теплый храм вновь называется Петропавловским.

С севера к зданию лавок и теплой церкви примыкает 2-этажный корпус (образует с ними Г-образное в плане сооружение). Первый этаж корпуса выстроен в нач. XVIII в. в качестве трапезной церкви. В 1799 г. надстроен 2-й деревянный этаж, замененный в 1817 г. каменным. После перестроек 1-й этаж продолжал служить трапезной, во 2-м размещались покои настоятеля. В 1843 г. корпус подвергся еще одной перестройке.

В зап. половине обители возвышается 5-главый Благовещенский собор (1702–1716), возведенный мастером Григорием Устимовым в стиле барокко. После пожара 1797 г. храм был капитально отремонтирован в 1811–1816 гг. Тогда же собор был заново расписан, в числе новых композиций появились портреты митр. Стефана (Яворского), императоров Петра I, Александра I Павловича (с подписью: «Се виновник всеобщего мира в Европе в 1814 году»). В ходе ремонта отреставрировали 7-ярусный иконостас (в XX в. утрачен). Кроме главного престола храм имел боковые: правый — в честь Сретения Господня, левый — во имя первомч. архидиак. Стефана, в память о митр. Стефане (Яворском). В плане собор представляет собой квадрат с закругленными углами, 4 внутренние опоры делают его 9-частным, выделяя равноконечный «вписанный крест» на осях сооружения.

Севернее собора находится каменный одноэтажный корпус келий, построенный в 1750 г. архим. Митрофаном (Горленко). В сев.-вост. углу Н. Б. м. сохранился каменный одноэтажный келейный корпус (1858), с 1877 г. служивший в качестве трапезной.

**20-е гг. XX в. — 2017 г.** В 20-х гг. XX в. Н. Б. м. был закрыт как «центр черносотенной контрреволюционной пропаганды». Среди репрессии-

рованной братии известен иером. Амвросий (Компанец) (поступил в обитель в 1917 г., с 1925 г. проживал в с. Вересочь (ныне Куликовского р-на Черниговской обл.) и др. местах; арестован в 1931 г. в дер. Нов. Тухинь (ныне Дубровенского р-на Витебской обл.) и 11 мая 1932 г. постановлением тройки ОГПУ по БССР приговоренный к заключению в концлагерь сроком на 5 лет).

Здания Н. Б. м. использовали светские учреждения, собор пришел в аварийное состояние, др. строения сильно обветшали. В 1967 г. произведена консервация Благовещенского храма, в ходе к-рой укрепили кирпичные своды барабанов глав, установили деревянные конструкции куполов, выполнили их кровельное покрытие.

В приписной Рождественской обители разместили колонию для беспризорных, а в 1929 г. здания разбирали на стройматериалы. В 1996 г. по благословению митр. Черниговского и Нежинского *Антония (Вакарика)* на присыпанных грунтом фундаментах древней обители был установлен и освящен дубовый крест.

В 1999 г. Н. Б. м. был открыт, 1-м настоятелем стал архим. Гурий (Фиров). Восстановлены Благовещенский собор, зимняя ц. апостолов Петра и Павла, келии и другие постройки. Решением Синода УПЦ от 4 апр. 2017 г. священноархимандритом Н. Б. м. утвержден митр. Нежинский и Прилукский *Ирипей (Семко)*.

Ист.: ОДДС. Т. 1. С. 102; Т. 2. Ч. 1. С. 6, 1024; Ч. 2. С. 100, 633; Т. 3. С. 25; Т. 8. Прил. LI–LIX.

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 361; *Чернов И.* Краткая история построения Нежинского Благовещенского мон-ря, называемого Богородичным Назаретом. М., 1815; *Шафонский А. Ф.* Черниговского наместничества томогр. описание с кр. геогр. и ист. описанием Малой России. К., 1851; Нежинский муж. мон-рь // Черниговские епарх. изв. 1861. № 7. Приб. С. 361; *Домонтович М. А.* Мат-лы для географии и статистики России: Черниговская губ. СПб., 1865; *Долгоруков И. М.* «Славны бубны горами», или Путешествия [в Одессу и Киев] 1810 г. // ЧОИДР. 1869. Т. 3. Отд. 2. С. 171–355; *Филарет (Гумилевский)*, архим. Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 3: Муж. мон-ри; *он же.* Описание нежинского Благовещенского 2-кл. мон-ря, называемого «Назарет» Пресв. Богородицы. Чернигов, 1873; *Хойнацкий А., прот.* Очерк истории нежинского Благовещенского мон-ря. Чернигов, 1883; Открытие братства Божией Матери «Всех скорбящих Радости» в Нежине // Черниговские епарх. изв. 1884. Ч. леопиф. № 5. Приб. С. 188; *Маслов С. И.* Б-ка Стефана Яворского: Ист.-библиогр. исслед. К., 1914; Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1986. Т. 4. С. 281–282; По-

селынин Е. Богоматерь: Описание Ее земной жизни и чудотворных икон. М., 2002. Кн. 2. С. 434.

Д. Б. К.

## НЕЖИНСКИЙ В ЧЕСТЬ ВВЕДЕНИЯ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Нежинской и Прилукской епархии УПЦ), находится в г. Нежине Черниговской обл. (Украина). Основан, вероятно, во 2-й пол. XVII в. «Когда и кем он был основан — нет никаких сведений, а по наличию в нем Евангелия, напечатанного во Львове 1678 года, можно видеть, что он существует более ста лет», — писал в 1786 г. А. Ф. Шафонский (*Шафонский*. 1851. С. 462). Архим. *Филарет (Гумилевский)* считал, что Н. В. м. основан ок. 1660 г., при царе *Алексее Михайловиче*, вдовой полковника малороссийского Стародубского полка Аниой Бриславской (в монашестве Евдокия), но источников, подтверждающих эти сведения, не приводил. На выкупленных Бриславской землях в предместье г. Нежина были построены небольшие кельи «для приюта престарелых и бедных», а вскоре по благословению Черниговского и Новгород-Северского архиеп. *Лазаря (Барановича)* возведены деревянные собор в честь Введения во храм Пресв. Богородицы и (к востоку от него) — ц. во имя св. прор. Илии (*Филарет (Гумилевский)*. 1873. С. 1–2). Евдокия (Бриславская) стала 1-й игуменьей обители. Среди почитаемых настоятелей известна «честная житием старица» Памфилия Кулябковна († 16 мая 1747).

В 1756 г., при игум. Елевферии, в Н. В. м. сгорели обе церкви и кельи. Согласно ведомости 1767 г., в обители имелась новая деревянная Илиинская ц. (освящена при игум. Елевферии 12 янв. 1757). При игум. Екатерине (Клецуковне), возглавлявшей мон-рь в 1758–1763 гг., и при игум. Марфе (1763–1767) строились каменная игуменская и деревянные сестринские кельи.

Одноглавый бесстолпный Введенский собор (1778) в стиле барокко выстроен из кирпича (кладка с подрезкой швов). По пространственной и планировочной композиции храм принадлежит к одному из разновидностей тетраконха с прямоугольными очертаниями юж. и сев. ветвей. Фасады расчленены пилястрами, над к-рыми раскрепован тонко профилированный завершающий карниз.





Фасады юж. и сев. ветвей имеют фронтоны полукруглого очертания с овальными окнами в тимпанах. Окна с лучковыми перемычками декорированы профилированными тягами из кирпича и општукатурены. Сандрики имеют форму лучкового



фронтон. Глава украшена 8-гранным барабаном с 2-ярусным профилированным карнизом и барочным куполом.

В соборе находилась Печерская икона Божией Матери, в «складных крестиках» к-рой хранились «с давних времен» частицы мощей св. Макария, митр. Киевского, и вмц. Параскевы. Здесь же хранились список с Толгского образа Божией Матери, иконы Спасителя и св. прор. Илии, найденные в пещле сгоревшей в 1756 г. Илиинской ц. Все 3 образа украшали серебряные ризы. В соборе хранилась позолоченная чаша с надписью: «1732 года сооружена коштом честнаго о. Илариона Пиропского в монастырь девичий Нежинский до храму святого Илии пророка». В книжном собрании Н. В. м. имелись Евангелие (1717), Псалтирь (К., 1617), Требник (Львов, 1655), «Трифологион» (Нов-

В 1775 г. имп. *Екатерина II Алексеевна*, посетившая Нежин, пожертвовала обители 150 р.

10 апр. 1786 г., при игум. Анне, Н. В. м. был отнесен к штатным 3-классным общежительным обителям. В 1796 г. в мон-ре проживали 26 монахинь и послушниц. В 1804 г. игум. Лаврентия жаловалась в духовную консисторию на

*Монастырь  
в честь Введения во храм  
Пресв. Богородицы в Нежине.  
Фотография. Кон. XIX в.*

«самоволие» бывш. казначей Иустины (Стороженковой) и на «непкорность» некоторых сестер.

Черниговский еп. *Михаил (Дестницкий)* писал о том, чтобы Иустина во всем подчинялась настоятельнице и «ни во что не вмешивалась».

При настоятельнице (1812–1829) игум. Варваре (Стороженковой), поступившей в обитель вдовой, была построена колокольня с теплой трапезной ц. св. прор. Илии (1814). При игум. Варваре в Н. В. м. проживала схим. Мария, обладавшая даром предвидения и предсказавшая монашество буд. архимандриту прип. *Герману (Клише)*.

В 1848–1860 гг. настоятельницей Н. В. м. была деятельная игум. Панкратия (Чернова; † 28 дек. 1860), дочь почетного гражданина Нежина С. Чернова, постриженница Ладиского Покровского мон-ря Прилуцкого у. Полтавской губ. Вместе с ней из Ладиской обители в Н. В. м. перешла ее помощница казначея

Смарагда, дочь капитана Рустика Урсула, после чего в обители начались масштабные строи-

*Монастырь  
в честь Введения во храм  
Пресв. Богородицы в Нежине.  
Фотография. 2015 г.*



город-Северский, 1678), Октоих (К., 1699), а также «Лексикон славяно-русский» (К., 1653), составленный лексикографом, поэтом и переводчиком П. Бериндой.

тельные работы. Были возведены каменная ограда, 2-этажный каменный сестринский корпус (1857), в 1859 г. расширен теплый храм, в котором по благословению Черниговского и Нежинского архиеп. *Павла (Подлипского)* освящен придел во имя св. Жемноносца. При игум. Панкратии

в Н. В. м. был введен общежительный устав.

В янв. 1861 г. сестры избрали настоятельницей казначею Смарагду (Урсул), архиеп. Черниговский и Нежинский Филарет (Гумилевский) возвел ее в сан игумении. Благодаря ей в 1863 г. при мон-ре в отдельном 2-этажном доме было открыто уч-ще для девочек, основана больница на 12 кроватей, при к-рой проживали 6 послушниц под надзором рясофорной инокини. Для лечения больных приглашали доктора. За оградой игум. Смарагда устроила странноприимный дом для паломников (от 20 до 100 чел. в день). В том же году была основана иконописная школа, в к-рой к 70-м гг. XIX в. занимались 12 учениц, и устроены мастерские резчиков по дереву. С 1868 г. мон-рь принимал заказы по изготовлению икон для соседних церквей. Были написаны образа для иконостаса Вознесенского храма в мест. Нов. Басань (ныне село), в 1870 г. для Богородице-Рождественской ц. в Монастырище, для *Елецкого черниговского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*. Одновременно с иконописной мастерской существовала и иконостасная мастерская, где обучались 15 послушниц. В Н. В. м. изготавливали и золотые изделия, в т. ч. для черниговского Елецкого мон-ря и киевской Илиинской ц., а также «исправляли ризницу» Черниговского архиерейского дома.

В 1864 г. обитель получила 80 дес. земли, на которой было устроено кладбище с каменной ц. в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» (1869) и сооружены деревянные кельи для сестер, трудившихся на огородах.

Во время русско-турецкой войны (1877–1878) в здании монастырского училища, существовавшего ранее в Н. В. м., игум. Смарагда устроила госпиталь для раненых солдат и офицеров.

В 1896–1900 гг. обитель возглавляла подвижница игум. Архелая (Дашкевич), переписывавшаяся со св. прав. прот. *Иоанном Кропидатским* (Сергиевым). В 1898 г. имп. св. *Николай II Александрович* наградил ее золотым наперсным крестом.

К нач. XX в. на территории Н. В. м., в к-ром проживали ок. 200 насельниц, был построен 3-этажный келейный корпус с домовою ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы с при-



делом свт. Николая Чудотворца. Монастырь владел 211 дес. земли, конной мельницей с 30 дес. земли, имел скит в лесу около с. Ветхое с церковью и большой сельскохозяйственной фермой. Обитель получала из казны ежегодно 346 р. 27 к. Доход Н. В. м. приносила и гостиница, считавшаяся самой комфортабельной и дорогой в городе. По воспоминаниям, условия проживания в ней были настолько благоприятными, что там постоянно останавливались богатые холостяки.

В 1914 г., после кончины игум. Валентины, сестры единогласно избрали настоятельницей игум. Смарагду (Онищенко; 1858–1945). В 1922 г., во время кампании по изъятию церковных ценностей, игум. Смарагда была арестована, обвинена в «противодействии изъятию церковных ценностей» и 17 мая того же года Ревтрибуналом приговорена к 3 годам лишения свободы. В 1925 г. игуменья вернулась в обитель. Но в 1927 г. Н. В. м. был закрыт, 80 сестер во главе с игум. Смарагдой поселились в *Георгия Победоносца великомученика монастыре* с. Даневка (ныне Козелецкий р-н Черниговской обл. (Украина)), храмы и др. постройки переданы под артиллерийский склад. В 1930 г. игуменья была вторично арестована «за антисоветскую агитацию», отбывала заключение в тюрьме г. Нежина, после освобождения вместе с 4 сестрами поселилась в г. Козельце на частной квартире.

В 1941 г. игум. Смарагда с сестрами вернулась в обитель. Осенью того же года в отремонтированном Введенском соборе возобновились богослужения, к-рые совершал прот. Василий Бугаевский. В Н. В. м. собрались 18 насельниц. В сент. 1943 г. мон-рь снова был закрыт, игум. Смарагда переехала в Чернигов, поселилась рядом с *Болдинским во имя Святой Троицы и пророка Божия Илии монастырем*; похоронена на монастырском кладбище. После 40-х гг. XX в. собор, колокольня, бывшая трапезная, гостиница и мастерские Н. В. м. пребывали в запустении; разрушены храм св. прор. Илии, келейные корпуса, упразднено кладбище.

12 марта 1998 г. решением Синода УПЦ мон-рь был возобновлен, настоятельницей назначена игум. Антония (Терещенко). 21 июля 1998 г. в обители была отслужена 1-я Божественная литургия. Отреставрированы Введенский собор и колокольня,

построены игуменский и 2-этажный сестринский корпуса. При Н. В. м. есть швейная мастерская, обители принадлежит небольшой земельный участок за городом.

В 2000 г. из *Толгского ярославского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы монастыря* в Н. В. м. был передан список с Толгской иконы Божией Матери в память о почитавшемся в обители и утраченном в XX в. одноименном образе. Другой святыней Н. В. м. является икона Божией Матери «Достойно есть», написанная в 1885 г. на Афоне. 16 нояб. 2011 г. по благословению митр. Киевского и всея Украины *Владимира (Сабодана)* состоялось перенесение останков игум. Смарагды в Н. В. м. 8 мая 2012 г. Синод УПЦ принял решение о канонизации игум. Смарагды (Онищенко) в лике местночтимых святых Нежинской епархии. 3 мая 2014 г. в Н. В. м. состоялось прославление в лике святых преподобноисп. Смарагды. 19 июня 2014 г. ее имя внесено в месяцеслов УПЦ.

Ист.: ОДДС. Т. 3. Прил. СХІ. № XXIX. Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 506; *Шафонский А. Ф.* Черниговского наместничества топогр. описание с кр. геогр. и ист. описанием Малой России. К., 1851; *Домонтович М. А.* Мат-лы для географии и статистики России: Черниговская губ. СПб., 1865. С. 681; *Филарет (Гумилевский), архим.* Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 4: Женские и закрытые мон-ри; *Строев.* Списки иерархов. С. 532; *Денисов.* С. 913; *Василий (Боголюбский), еп.* Картины церк. жизни Черниговской епархии из 9-векковой ее истории. К., 1911. С. 66; Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. К., 1986. Т. 4. С. 282; *Иоанн (Маслов), схиархм.* Глинский Патерик. М., 1997. С. 390; *Поселянин Е.* Богоматерь. М., 2002. Кн. 2. С. 191.

Д. Б. К.

**НЕЖИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО** Черниговской и Нежинской епархии — см. в ст. *Нежинская и Прилуцкая епархия*.

**НЕКАНОНИЧЕСКИЕ КНИГИ ВЗ** — см. в ст. *Канон библейский*.

**НЕККАМ** [лат. и англ. Nequam; также Necham, Nekham, Neckam; рус. также Некам] Александр (08.09.1157, Сент-Олбанс, графство Хартфордшир, Англия — 31.03.1217, Кемпси, графство Вустершир, там же), англ. регулярный каноник-августинец; богослов, философ, поэт; ведущий представитель европ. христ. *гуманизма* XII–XIII вв.

**Жизнь и деятельность.** Дата и место рождения Н. устанавливаются на основе свидетельства в хронике

XIV в., составитель к-рой утверждает, что Н. род. «в одну ночь» (eadem nocte) с англ. кор. *Ричардом I Львиное Сердце* (1189–1199) и что мать Н. была кормилицей буд. короля. Сохранились сведения о том, что кор. Ричард вносл. назначил своей кормилице и няне Годиерне (Hodierna) ежегодную пенсию (см.: *Hunt R. W.* 1984. Р. 1–2). Незадолго до смерти Н. включил в одну из поэм посвященный матери отрывок, в к-ром называет ее Годиерной (см.: *Alex. Nequam. Suppl. defect. I 835–872*). Т. о., вероятнее всего, речь идет об одном и том же лице. Имя отца Н. и род его занятий неизвестны. Nequam является не фамильным именем, а прозвищем, к-рое в такой форме стало употребляться еще при жизни Н., однако в наиболее ранних источниках и офиц. документах он чаще всего именуется «Александр из города святого Альбана» (Alexander de sancto Albano). По мнению Р. У. Ханта, лат. форма Nequam является исходной, а все проч. встречающиеся у средневек. авторов варианты — ее позднейшие искажения (*Hunt R. W.* 1984. Р. 17–18). Несмотря на весомость доводов Ханта, многие ученые следуют т. зр., обоснованной Дж. Ф. Уэджем, по утверждению которого, Nequam — это искажение первоначального фамильного имени Neckam или Necham, имеющего топонимическое происхождение (см.: *Wedge.* 1967). К наст. времени в зап. лит-ре наиболее распространенной и фактически стандартной стала форма Neckam (подробнее об аргументах см.: *Cropp.* 1991. Р. 29–40).

Начальное образование Н. получил в городской школе Сент-Олбанса. Преподаватели и ученики были тесно связаны с находившимся в городе одноименным аббатством, которое было основано на месте мученичества св. *Альбана Британского* (III–IV вв.) и к XII в. стало одним из наиболее знаменитых и богатых в Англии. По свидетельству Н., уже в начальной школе его успехи вызвали хвалебные отзывы наставников (см.: *Alex. Nequam. Laus sapient. X 321–322*), однако к-л. подробности об этом времени неизвестны (см.: *Hunt R. W.* 1984. Р. 2).

О периоде жизни Н. между окончанием школы в Сент-Олбансе (ок. 1175) и началом преподавания в Оксфорде (ок. 1190) известно немного. Сам Н. свидетельствует, что он учился в Париже; некоторыми



воспоминаниями об этом он делится в поэме «Похвала Божественной премудрости» (см.: *Alex. Nequam. Laus sapient. X 1–344*). Из краткого и неопределенного в хронологическом отношении упоминания о Н. в составленной *Матвеем Парижским* († 1259) хронике «Деяния аббатов монастыря св. Альбана» (см.: *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani. L., 1867. Vol. 1. P. 196*) можно заключить, что Н. преподавал первоначально в Данстабле, а затем в Сент-Олбансе. Наиболее обоснованная хронологическая интерпретация этих свидетельств предложена Хантом: по его мнению, обучение Н. в Париже предшествовало преподаванию в Англии; сразу после окончания школы Н. при поддержке впечатленного его успехами неизвестного покровителя из числа аристократов или духовных лиц отправился в Париж, а ок. 1182 г. вернулся в Англию (см.: *Hunt R. W. 1984. P. 2–4*).

В Париже Н. приступил к изучению свободных искусств (см. ст. *Artes liberales*) в школе, располагавшейся на Малом мосту (лат. *Parvus Pons*; франц. *Petit Pont*) через р. Сену (или вблизи от него). По названию моста в философских дискуссиях 2-й пол. XII в. представители этой школы именовались парвиопонтанами (*parvipontani*; подробнее о парижских логико-философских школах и направлениях этого времени см.: *Iwakuma, Ebbesen. 1992; Iwakuma. 2013*). Это наименование встречается у Н. с положительным оттенком: в одном сочинении он пишет о себе как о «малой опоре Малого моста» (*Modici Pontis parva columna fui — Alex. Nequam. Laus sapient. X 334*), в другом замечает, что хорошее вино сопоставимо с «утонченностью парвиопонтанской истины» (*subtilitati parvipontanae veritatis equiparetur — Idem. De nom. utens. 68*).

Основателем школы парвиопонтан был магистр Адам из Болсема, также известный как Адам Парвиопонтан (*Adam Parvipontanus, Adam de Parvo Ponte*). До настоящего времени в лит-ре нередко встречается ошибочное отождествление его с др. Адамом († 1181), к-рый также учился и преподавал в Париже, входил в окружение *Петра Ломбардского* († 1160), а затем вернулся в Англию и стал епископом Сент-Асафа (о нем см.: *Doyle M. Peter Lombard and His Students. Toronto, 2016. P. 236–252*); следствием этого является смешение

содержащихся в источниках упоминаний о них (корректное разграничение см.: *Minio-Paluello. 1954; Klibansky R. Adam [Adam the Welshman] // ODNB. Vol. 1. P. 191–192; Idem. Balsham, Adam of // Ibid. Vol. 3. P. 615–616*). Нек-рые сведения о личности Адама и о его преподавании в 30–40-х гг. XII в. сообщает учившийся в тот период в Париже *Иоанн Солсберийский* († 1180). Хотя Иоанн не был студентом и последователем Адама, он был осведомлен о содержании его лекций, отмечал глубину его познаний в логике и философии, однако не одобрял чрезмерно усложненное представление материала, видя в этом проявление тщеславия (см.: *Ioan. Saresb. Metalog. II 10. 59; III 3. 192; IV 3. 14*). Об интересе Адама к логическим сочинениям Аристотеля свидетельствует его раннее (ок. 1132) соч. «Искусство рассуждения» (*Ars disserendi*), во многом основанное на ранее не пользовавшемся популярностью у парижских логиков материале «Тоики» Аристотеля (опубл.: *Minio-Paluello L., ed. Twelfth Century Logic: Texts and Studies. R., 1956. Vol. 1*). По мнению Л. Миньо-Палуэлло, Н. принимал участие в работе над сохранившейся заключительной редакцией этого трактата (см.: *Ibid. P. XI–XII*). Н. упоминает также о сделанном Адамом исправлении одного неясного места в лат. переводе труда Аристотеля «О софистических опровержениях» (см.: *Meyer. 1897. P. 677*); это свидетельствует, что данный текст также был предметом изучения в школе Адама. В сер. 40-х гг. XII в. Адам стал каноником в кафедральном соборе Парижа; по-видимому, с этого времени он проявлял интерес не только к философии, но и к теологии, т. к. в ходе рассмотрения обвинений в ереси, выдвинутых против *Гильберта Порретанского* († 1154), он выступил в качестве одного из свидетелей обвинения и под клятвой подтвердил, что слышал от Гильберта еретические высказывания. Н. также в посл. занимал по отношению к Гильберту осуждающую позицию и отвергал нек-рые его богословские мнения в своем соч. «Свод умозрений». Поскольку никаких сведений о деятельности Адама в 50–70-х гг. XII в. и о времени его кончины нет, невозможно установить, встречался ли Н. с ним лично или же почерпнул сведения о его деятельности и взглядах от его ближайших учеников. Принад-

лежность Н. к кругу последователей Адама и его собственная идентификация с парвиопонтанской традицией не вызывают сомнений. С особой яркостью это выразилось в рассуждении Н. о выдающихся логиках. После древних авторов он перечисляет наиболее влиятельных логиков сер. XII в.: Гильберта Порретанского, Альберика Парижского, Петра Абеляра, Теодорика Шартрского и «софиста» Гуаю (о них и об их школах см.: *Hochgürtel P. Adnotationes // Alexander Neckam. Suppletio Defectuum. 2008. P. 306–308*). Свидетельствуя, что они «в их время» были «светильниками земли», Н. затем особо выделяет Адама Парвиопонтана, отмечая, что тот «сияет в наше время как звезда» (*Alex. Nequam. Suppl. defect. II 1581–1584*). Поскольку все названные парижские логики были современниками, упоминание «нашего времени» имеет не столько хронологический, сколько смысловой оттенок: Н. тем самым подчеркивает, что учение Адама продолжает оставаться путеводной звездой для его последователей. Н. вскользь упоминает одного из них, некоего Этиона (псевдоним, взятый из античной лит-ры), о к-ром ничего не известно (см.: *Idem. De natura rer. II 173*). Возможно, Н. также имел в виду Адама, когда писал о «своем учителе» (*magister meus*) и приводил его мнения (см.: *Hunt R. W. 1984. P. 6–7. Not. 30*).

После завершения курса свободных искусств в парвиопонтанской школе Н., по его свидетельству, стал преподавателем там же (*Alex. Nequam. Laus sapient. X 335*). Возможно, с преподаванием свободных искусств в Париже связаны нек-рые ранние грамматические и дидактические произведения Н. Он также начал слушать лекции по экзегезе Свящ. Писания, т. н. священное чтение (*lectio sacra*), к-рым в то время традиционно предварялось (а нередко и полностью заменялось) систематическое изложение теологии. Сочинения Н. свидетельствуют, что он внимательно изучил считавшиеся в его время наиболее важными экзегетические и богословские трактаты отцов Церкви и ориентировался в интерпретациях и мнениях средневеков. теологов. Весьма вероятно, что Н. посещал богословские лекции в школе при кафедральном соборе Парижа, к-рые с 1169 г. читал Петр из Пуатье († 1205), единомыш-



ленник и, возможно, ученик Петра Ломбардского, строивший свои лекции на основе «Сентенций» последнего. Содержание собственной богословской суммы Н., соч. «Свод умозрений», написанного в нач. XIII в., свидетельствует, что ему был известен текст «Сентенций», в то время еще не имевший значительной популярности, поэтому наиболее обоснованным является предположение, что он изучал «Сентенции» в Париже. В Париже Н. мог познакомиться также с нек-рыми сочинениями и идеями представителей *Шартрской школы*, гл. обр. Теодорика Шартрского; об этом свидетельствуют как прослеживающаяся в космологических воззрениях Н. зависимость от платонической космологии Шартрской школы, так и неск. упоминаний в сочинениях Н. о Теодорике и его взглядах. Н. отмечает, что он также «слушал» (*audivi*) в Париже «каноны» (т. е. лекции по церковному праву), «Гиппократ и Галена» (т. е. лекции по медицине) и «светское право» (*Alex. Nequam. Laus sapient. X 336–338*). Занятие Н. одновременно разными науками в течение относительно недолгого временного промежутка выглядит нереалистично, однако для кон. XII в. такая ситуация была нормальной, поскольку первые документы Парижского ун-та, регламентирующие организацию и продолжительность обучения, были приняты только в нач. XIII в. Едва ли в случае медицины и права речь идет о длительных полных курсах; скорее Н. посещал интересовавшие его лекции наиболее авторитетных учителей. При этом знание им по меньшей мере неких основ медицины очевидно из его сочинений, а о его осведомленности в каноническом праве свидетельствует то, что вносл. он успешно исполнял судебно-канонические поручения (см.: *Hunt R. W. 1984. P. 5–7*). Об окружении Н. в период обучения и преподавания в Париже почти ничего не известно. Его учебные занятия проходили в кругу парвипонтан, о к-рых не сохранилось почти никаких сведений. Он мог встречаться также с 2 находившимися в этот период в Париже уроженцами Британских о-вов: *Гиральдом Камбрийским* (ок. 1146 — ок. 1223) и Вильгельмом Монтским (ок. 1140–1213). Н. одобительно упоминает о Вильгельме (вероятно, к этому времени уже скончавшемся) в поэме «Похвала Божественной премудрости» (см.: *Alex. Ne-*

*quam. Laus sapient. V 835–848*), однако неопределенные выражения Н. не дают оснований для уверенного заключения об их личном знакомстве и тем более не могут подтвердить, что такое знакомство произошло в Париже, а не позднее в Англии (см.: *Cropp. 1991. P. 13–15*).

В соответствии с предложенной Хантом хронологией, вернувшись в Англию ок. 1182 г., Н. начал преподавать свободные искусства в школе Данстабла, однако пробыл там недолго. Источники сообщают, что он хотел занять преподавательскую должность в школе Сент-Олбанса и настойчиво просил об этом управлявшего аббатством Сент-Олбанс и осуществлявшего общее руководство учебными занятиями в школе аббата Гуарина. Согласно свидетельству Матвея Парижского, именно с этими переговорами связано наиболее известное предание о Н., обыгрывающее его прозвище (см.: *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani. L., 1867. Vol. 1. P. 196*). В ответ на просьбы Н. аббат отправил ему краткое ироничное письмо: «Если ты хорош, то приходи, а если негоден, то ни в коем случае» (*Si bonus es, venias, si nequam, nequaquam*). Ответ Н. был столь же лаконичным и остроумным: «Если ты желаешь, то я приду, а если нет, то это весь ответ» (*Si velis, veniam, sin autem, tu autem*; в последней части фразы непреводимая игра слов: формулой «*tu autem*» начиналась молитва «Ты же, Господи, помилуй нас...», которую произносил аббат, завершая ею песнопение или чтение; данное выражение стало фразеологизмом, указывающим на желание положить конец чему-то; см., напр.: *Nivardus. Ysengrimus / Ed. J. Mann. Leiden etc., 1987. P. 252–253*). Более поздняя и, вероятно, искаженная версия этого предания засвидетельствована в составленном в XIV в. «Каталоге церковных писателей» (в этой версии Н. просит о принятии в аббатство и его письмо предшествует письму аббата, что плохо согласуется со смыслом писем; см.: *Hunt R. W. 1984. P. 3–4*). То, что аббат Гуарин все же пригласил Н. преподавать в школе Сент-Олбанса, подтверждается свидетельством Матвея Парижского, к-рый утверждает, что племянник аббата Гуарина занял должность преподавателя после Н. Поскольку Гуарин исполнял обязанности аббата с 1183 по 1195 г., пребывание Н. в Сент-Ол-

бансе приходится примерно на этот промежуток, однако ни точной датировки, ни к.-л. др. сведений о его занятиях в Сент-Олбансе источники не содержат.

Следующим местом деятельности Н. как преподавателя стал Оксфорд, где в это время только начиналось формирование буд. Оксфордского ун-та на основе городских школ. Н. читал в Оксфорде лекции по теологии, а также проповедовал перед студентами и мирянами. Время его появления в Оксфорде устанавливается по одной из таких проповедей, произнесенной в ц. св. Фридесвиды. В проповеди Н. сетует на то, что храм находится в плачевном состоянии, и призывает слушателей пожертвовать средства на его реставрацию. Связывая слова Н. с сообщением хронистов о случившемся в храме в 1190 г. крупном пожаре, исследователи полагают, что он прибыл в Оксфорд в самом нач. 90-х гг. XII в. (см.: *Ibid. P. 7*). Помимо еще 2 проповедей, содержащих обращение к его оксфордским студентам, пребывание Н. в Оксфорде надежно подтверждается его свидетельством в соч. «Комментарий на Книгу Песни Песней», где он повествует, что, читая публичные лекции по теологии в Оксфорде, назначал их и на день празднования Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы (*dies conceptionis beatae Mariae*; по англ. календарю того времени — 8 дек.), т. к. считал, что этот день не является церковным торжеством. Однако ежегодно в этот день его поражала болезнь и он оказывался неспособным преподавать. Хотя Н. не знал, следует ли приписывать эту болезнь случаю или воле Божией, ученики в частных беседах убедили его в необходимости соблюдать праздник (*Ibid. P. 8*). Само по себе отрицательное отношение Н. к празднику свидетельствует о его ориентации на франц. религиозную и богословскую традицию, т. к. именно во Франции первоначальная оппозиция повышению статуса праздника была наиболее сильной. При преподавании теологии Н. использовал диалектический метод, к-рому научился в Париже, предлагая студентам сложные богословские вопросы для их обсуждения в ходе диспутов (*disputatio*) с привлечением авторитетных свидетельств и рациональных рассуждений. Он также читал лекции по библейским книгам, предположительно,



по Псалтири, по Книге Екклесиаста, по Книге Песни Песней Соломона, т. к. лекции могли лечь в основу его комментариев к этим книгам, созданных в более поздний период. Вероятно, нек-рые сторонники традиц. теологии из числа монахов неодобрительно относились к диалектическому методу, предполагавшему не только изложение надлежащего церковного вероучения, но и обсуждение неортодоксальных мнений и положений. В качестве свидетельства этого нек-рые исследователи предлагали рассматривать одно из писем Алана Тьюксберийского († 1202). Письмо не содержит имени адресата, однако в нем обыгрывается прозвище Н.: Алан хвалит ученые труды преподавателя, отмечает, что желает, чтобы тот не был недостойным самого себя ни по имени, ни в действительности (*nolim te tibi nequam esse, et re et nomine*), и просит дать объяснение нек-рых утверждений (упоминаются «восприятый человек», т. е. область христологии, и «таинство алтаря», т. е. учение о Евхаристии), смущающих слушателей лекций (см.: *Harris*. 1982. Р. 8–9). Однако, если нек-рые конфликты между Н. и консервативными теологами действительно возникали, они имели локальный характер и не оставили следов в сочинениях Н. и др. источниках.

Определив শেষ последний период его жизни решение удалиться от мира Н. объясняет данным им в юности вместе с другом обетом (в отличие от Н. друг не исполнил обет и поступил на королевскую службу; см.: *Hunt R. W.* 1984. Р. 9–10). Н. подчеркивает, что он сознательно избрал «среднюю жизнь» (*vita claustralium media est* — *Ibid.* Р. 9) между деятельностью преподавателя-мирянина и строгим монашеством, вступив в аббатство августинцев-каноников (см. в ст. *Регулярные каноники*), к-рые руководствовались весьма мягким уставом. Н. свидетельствует, что друзья отговаривали его от этого поступка, указывая, что жизнь монахов полна взаимной зависти и бесполезных трудностей, но он твердо следовал избранному путем, не обращая внимания на мнения окружающих. Не все мнения были отрицательными: так, сохранилось адресованное Н. письмо влиятельного англ. церковного деятеля и теолога Петра из Блуа († 1212), к-рый хвалит Н. за презрение к мирскому успеху и желает ему стойко переносить все за-



Два монаха.  
Миниатюра из сб. «Солнце Малмсбери».  
Сер. XIII в.  
(*Cantabr. Gg. 6. 42. Fol. 5v*)

труднения, к-рые могут встретиться в новой монашеской жизни (текст см.: *PL*. 207. Col. 404–408). Точная дата принесения Н. монашеских обетов неизвестна. Согласно обоснованной Хантом традиц. гипотезе, принятие монашества совпало по времени с отъездом Н. из Оксфорда; предполагается, что он переехал в Сайренсестер, чтобы вступить в располагавшееся здесь известное аббатство; на основании письма Петра из Блуа, нек-рых документов папской канцелярии и др. источников устанавливается, что это произошло между 1197 и 1202 гг. (обоснование см.: *Hunt R. W.* 1984. Р. 11–12). Иная интерпретация источников была предложена Э. Даннингом, по мнению которого, Н. стал августинцем уже вскоре после прибытия в Оксфорд (ц. св. Фридесвиды, где проповедовал Н., принадлежала приорату августинцев) и преподавал в качестве учителя-монаха, а ок. 1200 г. лишь переселился в аббатство в Сайренсестере (обоснование см.: *Dunning*. 2016. Р. 17–28). Версия Ханта представляется лучше согласующейся с источниками; хотя интерпретация Даннинга удачно объясняет хронологию и состав сочинений Н., она не поддерживается прямыми свидетельствами и основывается на допущениях. Оба исследователя соглашаются, что Н. оказался в Сайренсестере ок. 1200 г.

Н. отмечает, что в монашеской жизни регулярных каноников его при-

влекали «спокойствие», «умеренность» и «рассудительность». Возможно, избрание монашеской жизни было связано со стремлением Н. освободиться от обязанности постоянно вести учебные занятия и сосредоточиться на работе над сочинениями. Однако жизнь Н. в Сайренсестере была далека от идеала уединения и затворничества. К этому времени его обширные познания, преподавательский талант и лит. деятельность уже сделали его имя известным как в церковных, так и в светских кругах, вслед. чего мн. влиятельные лица обращались к нему с разного рода поручениями и просьбами (см.: *Hunt R. W.* 1984. Р. 11–14). В 1195 г. имя Н. встречается в документах папы Римского *Целестина III* (1191–1198), где он упоминается в качестве «судьи-делегата» (*judex delegatus*), т. е. судьи из числа местного духовенства, которому папа Римский делегировал свои полномочия решать споры по делам, подведомственным Римской курии. Обязанности судьи-делегата Н. исполнял и при папе Римском *Иннокентии III* (1198–1216). В его письме, датированном 8 мая 1203 г., Н. упоминается как «магистр Александр из Сент-Олбанса, каноник Сайренсестера» (*magister Alexander de Sancto Albano, canonicus Cirencesteriae*); тем самым подтверждается, что Н. стал членом капитула аббатства в Сайренсестере не позднее 1203 г. (см.: *Sayers J. E. Papal Judges Delegate in the Province of Canterbury, 1198–1254. Oxf.*, 1971. Р. 49–51, 121; *The Letters of Pope Innocent III (1198–1216) Concerning England and Wales / Ed. C. R. Cheney, M. G. Cheney. Oxf.*, 1967. Р. 77. N 471). Во время *интердикта* 1208–1213 гг., наложенного папой Римским Иннокентием III на Англию из-за разногласий с англ. кор. Иоанном Безземельным (1199–1216), Н. сохранял верность королю и исполнял его поручения. В частности, в 1212–1213 гг. Н. по приказу короля исследовал дела, касавшиеся королевских прав на церковные владения (см.: *Hunt R. W.* 1984. Р. 13). В 1213 г. Н. был избран аббатом Сайренсестера; по мнению нек-рых исследователей, это было наградой за лояльность к королю, однако возможно и более естественное объяснение: каноники избрали Н. без к-л. влияния извне как наиболее образованного и пользующегося всеобщим уважением члена капитула (см.: *Russell*. 1932. Р. 263; *Hunt R. W.* 1984. Р. 14).



Картулярий аббатства свидетельствует, что Н. ответственно исполнял обязанности аббата, заботясь не только о духовном окормлении братии, но и о финансовом благополучии аббатства. Среди прочего он добился права проводить ежегодную осеннюю ярмарку, к-рая впосл. служила хорошим источником доходов для аббатства (картулярий опубл.: *The Cartulary of Cirencester Abbey, Gloucestershire* / Ed. Ch. D. Ross. L., 1964. Vol. 1; ср.: *Hunt R. W.* 1984. P. 10, 14).

Предположительно, именно в Сайренсестере Н. завершил наиболее важные и крупные сочинения. В богатой б-ке аббатства имелись мн. редкие труды античных авторов и отцов Церкви; описи сохранившихся рукописей, созданных переписчиками аббатства, дает хорошее представление о круге чтения Н. (см.: *Dunning*. 2016. P. 178–198). Сочинения Н. в кон. XII — нач. XIII в. стали распространяться по англ. мон-рям каноников-августинцев; в сохранившихся источниках этот процесс отражен лишь в малой мере. Так, ирор мон-ря Малмсбери в письме, адресованном Вальтеру из Милето (*de Melida*), к-рый был каноником в Сайренсестере и исполнял обязанности секретаря и лит. помощника Н., выражал восхищение изяществом, ученостью и дидактическим мастерством, отраженными в сочинениях Н., с к-рым он, по-видимому, был знаком (см.: *Ibid.* P. 59–61; ср.: *Hunt R. W.* 1984. P. 12). Альфред из Шаресхилла, переведивший на латынь естественнонаучные труды Аристотеля и араб. философов, посвятил Н., с к-рым, вероятно всего, познакомился в Оксфорде, свое оригинальное медицинское соч. «О движении сердца» (*De motu cordis*); в посвящении он называет Н. «великим учителем» (*magister magnus*) и благодарит его за то, что беседы с ним подвигли его начать работу над сочинением (см.: *Otte*. 1972. P. 276–278). В произведениях Н. посвящения отсутствуют, а прямые упоминания о современниках встречаются крайне редко. Помимо связей с аббатством в Малмсбери, где сочинения Н. читались и переписывались еще при его жизни, известно о его контактах с мон-рем в Глостере, по просьбе насельников к-рого было написано соч. «Похвала Божественной премудрости». Н. мог поддерживать отношения и переписку со мн. др. англ. августинскими мон-рями, а также со своими преж-

ними коллегами по преподаванию в Оксфорде.

К периоду жизни Н. в Сайренсестере относится краткий рассказ о нем, сохранившийся в одной из проповедей Цезария Гейстербахского (ок. 1180–1240), собирателя средневек. преданий о чудесных и назидательных событиях. Историческая достоверность рассказа недоказуема, однако проповедь была написана вскоре после смерти Н. (ок. 1220; см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 15); это позволяет предполагать, что повествование отражает реальное событие. Согласно Цезарию, Н. однажды посетил некий мон-рь августинцев-каноников (*conventum nigrorum monachorum*); монахи по обычаю того времени обратились к нему с просьбой произнести перед всем капитулом проповедь «из слова Божия». После того как Н. дал согласие, его попросили говорить покороче и не затягивать проповедь. Он пообещал так и поступить. Когда собрался капитул монахов, Н. произнес проповедь, состоявшую из единственного евангельского стиха и обычного окончания «*tu autem*»: «Кто от Бога, тот слушает слова Божии. Вы потому не слушаете, что вы не от Бога (Ии

Летом 1215 г. Н. был включен в состав англ. делегации, направленной на созванный папой Римским Иннокентием III *Латеранский IV Собор*. 13 сент. того же года он находился в Дувре, традиц. отправном пункте путешественников в континентальную Европу, однако никаких более поздних упоминаний о Н. в связанных с IV Латеранским Собором англ. офиц. документах или иных источниках не обнаружено (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 14). Вслед этого нельзя с уверенностью заключить, добрался ли он до Рима и присутствовал ли на Соборе (в сохранившемся списке делегатов приводятся лишь епископы без указания сопровождавшего их низшего духовенства) или же по каким-то причинам остался в Англии, где в это время началась новая фаза гражданской войны между кор. Иоанном и англ. баронами. В последних сочинениях Н., датируемых 1216 г., нет никаких намеков на поездку в Рим и события IV Латеранского Собора, однако полностью исключить его участие в работе Собора в нояб. 1215 г. нельзя.

В 1216 г. Н. продолжал управлять аббатством и работал над новыми сочинениями. В одном из них упоминаются интронизация папы Римского *Гонория III* (1216–1227) и смерть кор. Иоанна (19 окт. 1216); возможно, Н. присут-

Клуатр собора в Вустере.  
Фотография. 2012 г.



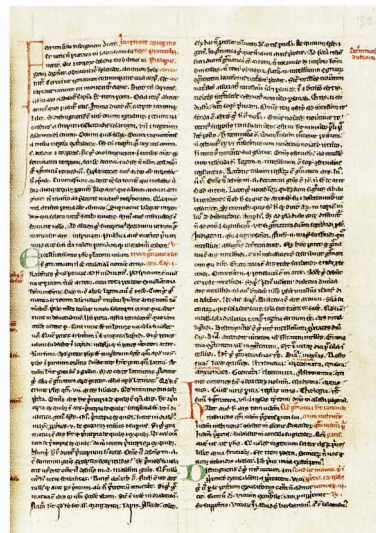
вовал при погребении кор. Иоанна в Вустере и коронации малолетнего кор. Генриха III (1216–1272). Церковные регистры и хроники сообщают,

что Н. скончался в 1217 г. в Кемпси, маноре епископа Вустерского. Точная дата кончины засвидетельствована в списках для ежегодного поминовения в кафедральном соборе Вустера, где Н. был погребен. Правильность этой датировки косвенно подтверждается тем, что уже 27 апр. 1217 г. в документах встречается упоминание о новом аббате в Сайренсестере (см.: *Ibid.* P. 14–15). С какой целью Н. поехал в Кемпси — неизвестно. Его могли связывать дружеские отношения с Сильвестром († 1218), еп. Вустерским, к-рый до избрания епископом был ирором в Вустере и в этом качестве принимал участие



в IV Латеранском Соборе. Др. мало-вразумительная попытка объяснения содержится в заметках Уильяма Вустерского († между 1480 и 1485), к-рый утверждает, что Н. был погребен в Вустере, «потому что епископ Вустерский не желал, чтобы он был погребен в его аббатстве в Сайренсестере, потому что отлучен был епископом придя из Римской курии доктор Неккам» (см.: *William Worcestre. Itineraries* / Ed. J. H. Harvey. Oxf., 1969. P. 286). То, что Н. умер, находясь под неким отлучением, является крайне маловероятным, поскольку епископ едва ли позволил бы похоронить отлученного в собственном кафедральном соборе. Возможно, в сообщении в искаженном виде передаются события нач. 1217 г., когда еп. Сильвестр после рукоположения в Риме летом 1216 г., вероятно, с целью покрыть расходы, наложил новый налог на всех клириков. Непокорные могли быть действительно подвергнуты временному отлучению; в этом случае поездка Н. может объясняться желанием уладить конфликт с епископом, что ему удалось; вернуться в аббатство он не смог из-за болезни и умер в резиденции епископа. Согласно источнику XVI в., захоронение Н. располагалось в клутатре рядом с выходом из храмовой части кафедрального собора. В кон. XIX в. было выдвинуто предположение, что стершаяся от времени эффигия, расположенная на каменной скамье примерно в том же месте, была изображением Н. и обозначает место его захоронения. Это косвенно подтверждается описанием XVIII в., в котором говорится, что эффигия представляет бородастого монаха с аббатским жезлом в одной руке и с книгой в другой. Однако вследствие плохой сохранности эффигии и отсутствия к.-л. надписей однозначная идентификация надгробия невозможна (см.: *Floyer*. 1898).

**Сочинения и взгляды.** В наст. время известно 18 сохранившихся в рукописях сочинений Н. (не считая проповедей и малых поэтических произведений; полный список с указанием рукописей и изданий см.: *Dunning*. 2016. P. 134–177; также ср.: *Hunt R. W.* 1984. P. 125–149). Число рукописей сильно различается — от ок. 40 для наиболее популярного соч. «Собрание Прометей» до единственной рукописи для некоторых трактатов. Почти все рукописи хранятся в 6-ках



Страница из рукописи  
соч. «Собрание Прометей»

Александра Неккама.

Сер. XIII в.

(Lond. Brit. Lib. Harl. 6. Fol. 150r)

Англии и происходят из английских монастырей августинцев.

В лит. наследие Н. входят весьма разнородные по назначению, содержанию, внешней форме и объему произведения. Наиболее важным объединяющим их и объясняющим их особенности фактором является тесная связь большинства из них с преподавательской деятельностью, к-рой Н. занимался на протяжении всей жизни. В период чтения лекций по предметам тривиума в Париже и Англии Н. создал первые сочинения дидактического характера, во время изучения Свящ. Писания и чтения лекций по нему в Оксфорде он начал работать над библейскими комментариями, в ходе философских и теологических занятий со студентами он работал над натурфилософскими трудами и богословской суммой, опыт церковного проповедника и наставника монахов отразился в его произведениях гомилетического и нравоучительного характера. При этом для творчества Н. характерна ярко выраженная кумулятивность: он не отказывался от прежних областей интересов и связанных с ними способов представления материала, а органично встраивал их в новые, более сложные структуры, вслед. чего в поздних сочинениях Н. находит отражение весь пройденный им путь интеллектуального развития. Н. активно использовал поэтическую форму представления материала, в ряде случаев намеренно перелагая в стихи завершённые прозаические сочи-

нения. Поэзия у Н. служила для представления любого содержания; он сумел превратить в поэму даже сухой филологический комментарий к сложным словам и выражениям в библейских книгах. В насчитывающих сотни и тысячи строк религиозно-философских поэмах Н. предлагал обобщение средневек. научного знания и рассуждения нравоучительного характера, причем объективное изложение материала часто перемежалось у него с отступлениями, содержащими личные оценки, размышления или молитвенные обращения к Богу. Крупные поэтические произведения Н. написаны эгегическим двустушием; в поэтическом переложении «Собрания Прометей» используется гекзаметр; он же встречается наряду с др. размерами в малых стихах (*Cropp*. 1991. P. 102). Характерной чертой лит. стиля Н., присутствующей как в его поэтических, так и в прозаических произведениях, является беспрецедентно широкое использование риторических вопросов, к-рые служили у Н. для представления собственной позиции, для краткого указания на мнение оппонентов, для обозначения проблемы, в обсуждение к-рой он считал неуместным углубляться в данный момент, и т. п. Весьма часто Н. вводит в текст вставное усиливающее утверждение («Так, так!» и т. п.), подчеркивая с помощью этой конструкции особо важные для него мысли и выводы. Нередко встречается у Н. прием обращения к вымышленным собеседникам: так, в поздних сочинениях он неоднократно адресует упрёки в еретическом дуалистическом учении о Боге и творении современнику и оппоненту блж. *Августина*, еп. Гишпонского, манихею *Фавсту*.

Принадлежность Н. большинства сохранившихся сочинений надёжно установлена по содержащимся в них перекрестным ссылкам и рукописным атрибуциям. В ряде сложных случаев (в особенности при определении подлинности встречающихся в рукописях под именем Н. малых сочинений и проповедей) значительную помощь исследователям оказал обширный свод выписок из трудов Н., по начальным словам открывающего его посвящения получивший название «Солнце Малмсбери» (*Sol maldunensis*); он был составлен каноником из аббатства в Сайренсестере для Гальфрида, руководившего аббатством в Малмсбери в 1246–1260 гг.



(не опублик.; ркп. Cantabr. Gg. 6. 42; подробное описание и анализ содержания см.: *Dunning*. 2016. P. 72–128). Точная дата написания может быть установлена на основании внутренних свидетельств лишь для некоторых сочинений. Относительный хронологический порядок создания большинства крупных сочинений был выстроен исследователями благодаря внутренним перекрестным ссылкам, однако во многих случаях точная привязка сочинений к какому-либо периоду жизни Н. невозможна. Первое сводное обобщение точных и предполагаемых датировок было предложено Хантом (обоснование см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 19–31; ср.: *Ibid.* P. 125–126; *Dunning*. 2016. P. 13–14). Попытка внести в эту схему определенные коррективы была предпринята Данингом, который предположил, что некоторые крупные сочинения были созданы Н. не в нач. XIII в. в Сайренсестере, как считал Хант, а в 90-х гг. XII в. в Оксфорде (схему Данинга см.: *Dunning*. 2016. P. 15–17; ее обоснование: *Ibid.* P. 12–30). В дальнейшем представлении сочинения объединены в группы по тематическому признаку; дидактические сочинения упорядочены хронологически; экзегетические, философские и богословские — по их значимости.

**Дидактические.** 1. «О повседневных вещах» (*De utensilibus*; лат. текст опублик. 3 раза по разным рукописям: *The Treatise De utensilibus of Alexander Neckam*. 1857; *Scheler*. 1866; *Hunt T.* 1991. Vol. 1. P. 181–190), самое раннее сочинение Н., возможно, созданное еще во Франции до 1182 г. (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 19–20). По содержанию является элементарным учебником-словарем лат. лексики; в нем собраны для заучивания студентами слова, с помощью которых описывались явления и предметы, окружающие человека в повседневной жизни. Аналогичное по назначению и тематике сочинение под таким же названием было написано Адамом Парвипонтаном; вероятно, Н. знал этот трактат и подражал ему. Однако между 2 произведениями есть существенное различие: Адам намеренно подбирал из лат. классической литературы редкие и малоупотребительные слова с целью предложить более «ученые» синонимы для распространенных средневековых лат. слов, тогда как Н. по большей части лишь тематически группировал те слова, которые в его время действительно широко использовались в лат. язы-

ке. Редкие слова заимствовались Н. из собр. из сочинений античных поэтов и из соч. «Этимологии» *Исидора Севильского* († 636), еп. Гиспальского. Материал предлагается в виде составленных из кратких фраз описаний разных областей человеческой деятельности; эти схематичные зарисовки лишены строгой системы. Н. начинает с представления кухни, утвари и продуктов, затем описывает пешего и конного путешественника, далее возвращается к описанию жилого дома и его комнат и вновь обращается к картине приготовления пищи. Следующая группа зарисовок посвящена описанию замка, его подсобных и служебных помещений и связанных с ними видов деятельности, а также оборонительных сооружений и ведущих оборону лиц. Далее Н. рассматривает некоторые специальные виды деятельности: фермерство, мореплавание, ремесла писца и ювелира. Завершается трактат перечислением относящихся к церковному богослужению предметов и книг (возможно, последний раздел является более поздней интерполяцией; см.: *Ibid.* P. 32). Н. упоминает, что он писал и др. «письма» (т. е. краткие учебные пособия) подобного содержания, однако они не сохранились (см.: *Ibid.* P. 20). Трактат Н. достаточно широко использовался в Европе в XIII в. и стал основой для похожих сочинений др. авторов. Во многих рукописях он сопровождается поясняющими глоссами позднейших комментаторов, что свидетельствует о его применении в учебном процессе (текст одной из глосс см.: *Hunt T.* 1991. Vol. 2. P. 65–122). Содержащиеся в сочинении Н. сведения позволяют уточнить картину европейской повседневной жизни в XII в. (популяризирующее изложение, во многих случаях представляющее собой близкий к тексту пересказ сочинения Н., см.: *Holmes*. 1952). Именно в соч. «О повседневных вещах» сохранилось 1-е известное в наст. время упоминание о компасе в зап. источниках (в кит. лит-ре использование компаса засвидетельствовано ранее). Н. отмечает, что моряку следует иметь при себе «иглу», к-рая будет «вращаться и кружиться, пока ее кончик не укажет на восток» (см.: *The Treatise De utensilibus*. 1857. P. 114). Неполнота и неточность этого описания свидетельствуют, что Н. полагался скорее всего на собственное наблюдение за морями, а не на

письменные источники. Более подробное и лишенное ошибок описание компаса присутствует в трактате «О природах вещей»; здесь корректно говорится, что кончик иглы указывает на «семизвездную сторону света», т. е. на север, и что сама игла должна быть предварительно «положена на магнит», т. е. намагничена (см.: *Alex. Nequam*. *De naturarum rerum*. II 98).

2. «Комментарий на сочинение Марциана О бракосочетании Меркурия и Филологии» (*Commentum super Martianum De nuptiis Mercurii et Philologiae*; крит. изд.: *Commentum super Martianum*. 2006; анализ содержания см.: *Záhora*. 2014. P. 102–112), дидактико-экзегетический трактат, созданный в период преподавания Н. свободных искусств во Франции или в Англии. Сочинение Марциана Капеллы (V в.) в средние века имело широкую популярность и воспринималось на лат. Западе как образцовое представление античного понимания свободных искусств. Несмотря на значительный объем, в комментарии Н. не разбираются книги 3–9, посвященные подробному рассмотрению каждого из 7 свободных искусств; он прокомментировал лишь 2 начальные книги, имеющие мифологическо-аллегорический характер, в к-рых повествуется о любви Меркурия к прекрасной деве Филологии (аллегория мудрости в целом), о ее вознесении в мир богов и о бракосочетании. Многие части комментария являются почти дословными заимствованиями из комментария выдающегося средневекового исследователя лат. классики *Ремгия Осерского* (ок. 841 — ок. 908) и из неск. более поздних комментариев (подробнее о комментаторской традиции и месте в ней Н. см.: *McDonough*. 2006). Следуя общей традиции средневековых учебных комментариев, во вводной части сочинения Н. подробно рассматривает личность автора. Далее он переходит к рассуждению об основных действующих лицах, Меркурии и Филологии, предлагая варианты этимологии их имен, после чего аллегорически интерпретирует их образы. В числе аллегорий встречаются христианизующие прочтения, к-рые многие средневековые авторы находили недопустимыми. Так, Меркурий соотносится с Христом, а Филология — с Церковью. В рамках еще одной, более традиционной интерпретации Меркурий объявляется образом Господа,



а Филология — рассуждающей части человеческой души (*vis animae discretiva*), т. е. разума (*ratio*), с помощью к-рого человек исследует творение и проводит различие между Творцом и творением, чтобы затем умом (*intellectus*) возвыситься до познания Бога, к-рое происходит уже не в философии (объединяющей все 7 свободных искусств), а в теологии (см.: *O'Donnell*. 1969. P. 130–131). В заключительной части комментария Н. дает краткую характеристику 7 свободных искусств с нек-рыми произвольно подобранными примерами их применения. Комментарий Н. хорошо иллюстрирует, как свободные искусства воспринимались в кон. XII в. теми учеными, которые не занимались специально каким-либо из них.

3. «Собрание Прометея» (*Corrogationes Promethei*; не опубли.; обзор содержания и многочисленные выдержки см.: *Meyer*. 1897), окончательную форму сочинение приобрело после того, как Н. стал каноником в Сайренсестере, однако в нем Н. обобщил более ранний опыт преподавателя грамматики и теологии. Необычное название было малоопытно уже средневек. переписчикам; совр. исследователи предлагали разные объяснения того, в каком смысле и с какой целью Н. использовал мифологический образ Прометея (см.: *Cropp*. 1991. P. 52–71; *Dunning*. 2016. P. 33–34). Наиболее обоснованным представляется мнение Ханта, отметившего, что в мифологических сборниках этого периода Прометей интерпретировался прежде всего как тот, кто сделал людей из неживых существ учеными, открыв им мн. науки и ремесла (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 36). Вероятно, Н. отождествлял с Прометеем самого себя; он замечает в сочинении, что хочет «предложить необразованным лекарство против невежества» (см.: *Meyer*. 1897. P. 658). Посредством слова «*corrogationes*» (букв. — вещи, выпрошенные у кого-то и собранные вместе) Н., с одной стороны, намекал на компилятивный характер своего сочинения, с др. стороны, указывал, что он предлагает не собственные измышления, а нечто заимствованное из книг известных авторов и лекций авторитетных учителей. Трактат разделяется на 2 части: в 1-й, дидактической, предлагается обобщение знаний по грамматике; 2-я имеет грамматико-экзегетический



Страница из рукописи  
соч. «Собрание Прометея»  
Александра Неккама.

Кон. XIII — нач. XIV в.  
(Lond. Brit. Lib. Royal. 5 C V. Fol. 2r)

характер и представляет собой комментарий в виде краткой глоссы ко всей лат. Библии. В рукописях обе части встречаются как вместе, так и по отдельности, однако Н. воспринимал их как единое целое, поскольку исходил из уверенности в том, что без предварительного усвоения основ грамматики невозможно понять сложные места в Библии.

В 1-й ч. Н. опирался на имевшие широкую популярность в средние века руководства по грамматике Элия Доната (IV в.) и Присциана (V–VI вв.), добавляя к их теоретическим положениям собственные пояснения, а также иллюстрации, часто заимствуемые из сочинений лат. классиков (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 37–41). После общего рассуждения о грамматике, ее назначении и месте среди наук следует рассмотрение оборотов речи, которые в античной риторике считались отклонениями от естественной нормы, нарушающими речевую чистоту. К числу «фигур речи» (*figurae locutionis*) Н., следуя Донату, относит речевые ошибки (варваризмы и солечизмы) и допустимые искажения (метафразы, схемы и тропы). Далее на основе учения Присциана описываются «фигуры сочетания» (*figurae constructionis*): пролепсис, силлепсис, зевгма и др. В заключительных разделах излагаются принципы орфографии и рассматриваются спорные случаи постановки ударений (см.: *Meyer*. 1897. P. 658–667).

В посвященном рассмотрению книг ВЗ 1-м разделе 2-й ч. Н. не предлага-

ет последовательного комментария или глоссы, а выбирает лишь отдельные слова и выражения, разъясняя их этимологию (на основе этимологических трактатов предшественников и по большей части ошибочно), корректное написание, грамматическую форму, значение и т. п. В нек-рых случаях он останавливается на имеющихся в рукописях Вульгаты разночтениях или предлагает исправленное чтение. Нередко Н. предлагает франц. перевод лат. слова; вюсл. глоссаторы и переписчики его трактата добавляли слова на др. вернакулярных языках или замещали ими французские (примеры глосс см.: *Hunt R.* 1991. Vol. 1. P. 235–250). Н. ограничивается формальным анализом и выявлением букв. смысла привлекавших его внимание отрывков, не предлагая богословского или нравоучительного комментария (см.: *Meyer*. 1897. P. 668–680). Во 2-м разделе, посвященном книгам НЗ, напротив, лексикографические замечания становятся более редкими; Н. обращается к смысловой экзегезе, кратко обобщая богословский смысл выбранных им отрывков. Напр., комментарий к Евангелию от Иоанна начинается следующим образом: «В начале было Слово, то есть Сын был в вечности и от вечности; или «в начале» означает «в Отце», поскольку каждое Лицо пребывает в другом Лице...» (*Ibid.* P. 681). В комментариях к Посланиям ап. Павла встречаются даже нравоучительные примеры: так, приводится история о диаконе, к-рый самовольно начал совершать Евхаристию, был обличен чудесным знаменем при епископе, раскаялся, был рукоположен во пресвитера, однако из послушания епископу, запретившему ему совершать Евхаристию, более ее не совершал (см.: *Ibid.* P. 681–682).

4. «Собрание Прометея в стихах» (*Corrogationes Promethei metricae*; не опубли.), стихотворное переложение экзегетической 2-й ч. соч. «Собрание Прометея», сохранилось в 3 рукописях (перечень см.: *Dunning*. 2016. P. 151), время создания неизвестно. В одном из средневек. библиотечных каталогов переложение прямо атрибутируется Н.: «Книга магистра Александра, аббата Сайренсестерского, содержащая толкование некоторых слов из всех книг Библии в стихах» (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 25. Not. 36). Авторство Н. подтвержда-



ется тем, что данное сочинение 19 раз цитируется с атрибуцией ему в труде XIII в. «Объяснение слов Библии», автором которого считается Вильгельм Бритон (см.: *Summa Britonis, sive Guillelmi Britonis Expositiones vocabulorum Biblie* / Ed. L. W. Daly. Patavii, 1975. 2 vol.). Интересной особенностью сочинения является сохранение в лат. стихах, с попыткой вписать в стихотворный размер, используемых в комментарии пояснительных франц. эквивалентов для библейских лат. слов и выражений.

5. «Священник, приступающий к алтарю» (*Sacerdos ad altare*; крит. изд.: *Sacerdos ad altare*. 2010), сочинение грамматико-дидактического характера; точную дату создания установить невозможно, однако упоминание монаха и королевского двора свидетельствует в пользу того, что сочинение было написано в Сайренсестере; предлагаемая Хантом датировка — между 1203 и 1210 гг. Трактат сохранился в единственной рукописи, содержащей подборку трудов по грамматике. Имя автора, заглавие и поясняющее цель создания вступление отсутствуют; название было дано издателями по начальным словам. Авторство Н. надежно подтверждается внутренними (цитирование более ранних сочинений, особенно часто используется трактат «Собрание Прометея») и внешними (цитирование позднейшими авторами с атрибуцией Н.) свидетельствами (подробнее см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 28–30; *McDonough*. 2010. P. IX–XXI). По мнению Ханта, сочинение является своего рода дополнением к раннему трактату «О повседневных вещах», поскольку содержит описание тех областей человеческой деятельности, к-рые не были затронуты или оказались раскрыты не полностью: церковной жизни, королевского двора и учебных занятий (*Hunt R. W.* 1984. P. 33–34). При этом с т. зр. внешней формы между сочинениями есть существенное различие: в трактате «Священник, приступающий к алтарю» Н. не только предлагает описательные зарисовки для представления и заучивания лат. слов, но и присоединяет поясняющие значения отдельных слов глоссы, по образцу того, как это делалось в экзегетической части соч. «Собрание Прометея». Вслед этого соч. «Священник, приступающий к алтарю» является не только элементарным грамматическим пособием

для студентов, но и кратким лексикографическим исследованием, в к-ром предлагается разностороннее истолкование отдельных единиц лат. лексики с помощью традиционных для средневековья методов: этимологизирования, толкования именных форм через глагольные, перевода на вернакулярные языки и т. п. Сочинение состоит из 3 смысловых блоков (общую схему разделов см.: *McDonough*. 2010. P. XXI–XXII): 1-й посвящен описанию церковной жизни (облачение священника, необходимые для совершения богослужения предметы, устройство храма, хозяйственная жизнь монаха на примере приема гостей); во 2-м представляется жизнь королевского двора (королевская аудиенция, охота и др. развлечения); 3-й содержит перечень книг, на основе к-рых должно проходить преподавание в школах и ун-тах.

Наибольшее внимание исследователей привлекал заключительный раздел с представленными в нем списками книг. Эти списки, с одной стороны, являются важным свидетельством о том, с какой учебной и научной средневеков. лит-рой был знаком сам Н.; с др. стороны, они показывают, какой Н. видел идеальную учебную программу. Соотнеся данные Н. с др. источниками, ученые заключили, что в его списках речь идет именно об идеализации, поскольку в реальном учебном процессе не всегда удавалось рассмотреть все представленные в списках источники и пособия. Однако по большей части все упомянутые Н. книги в той или иной степени использовались в англ. школах и формировавшихся на их основе в кон. XII — нач. XIII в. ун-тах (обзор содержания и сопоставление с др. похожими списками см.: *Haskins*. 1909; *Copeland*. 2011).

В главе о начальном образовании Н. советует после изучения алфавита, основных слов и базовых грамматических правил по «Малой грамматике» (*Ars minor*) Доната переходить к чтению авторов и начинать его с «Двустий Катона» (*Disticha Catonis*; анонимный сборник, созданный в III–IV вв.; в средние века считался подлинным трудом Катона Старшего) и «Эклоги Теодула» (*Ecloga Theoduli*; анонимный средневеков. диалог). Приводимый далее список авторов охватывает известных латинских поэтов, историков, сатириков и философов. Н. перечисляет их

сочинения в следующем порядке: «Фиваида» Стация (I в.); «Энеида» Вергилия; «Фарсалия» Лукана (I в.); «Сатиры» Ювенала (I–II вв.); весь корпус поэзии Горация (I в. до Р. Х.); «Героиды», «Метаморфозы» и «Лекарство от любви» Овидия (43 г. до Р. Х. — 17/18 г. по Р. Х.); «Ахиллеида» Стация; «Буколки» и «Георгики» Вергилия; риторические и философские трактаты Марка Туллия Цицерона; письма Квинта Аврелия Симмаха; трактат Солина (IV в.) «О достойном памяти»; письма Сидония Аполлинария; труды рим. историков Светония (I–II вв.), Квинта Курция Руфа (I в.), Гнея Помпея Трога (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.), Саллюстия (I в. до Р. Х.), *Tima Ливия*; «Нравственные письма к Луцилию», диалоги, трактаты и трагедии Луция Аннея Сенеки. При упоминании некоторых произведений Н. отмечает, что иногда их считают неподходящими для чтения юношами или содержащими нечто сомнительное с т. зр. христ. веры и нравственности; при этом он эксплицитно не запрещает их читать или использовать. К числу таких сочинений он относит: «Фасты», «Любовные элегии» и «Науку любви» Овидия; «Эпиграммы» Марциала (I–II вв.); «Сатирикон» Петрония (I в.); «О природе богов» Цицерона (см.: *Alex. Nequam*. *Sacerd.* 8).

В главах, посвященных свободным искусствам, Н. приводит учебные пособия для каждого из них в традиц. порядке их изучения. Грамматику рекомендуется изучать по книгам Доната, Присциана и Ремигия Осерского (*Ibid.* 9). При занятиях логикой Н. советует использовать логические сочинения Аниция Манлия Северина *Бозция*, «Введение к Категориям Аристотеля» Порфирия, «Топику» Цицерона, «Об истолковании» Апулея (II в.), а также трактаты «Органона» Аристотеля («Категории», «Об истолковании», «О софистических опровержениях», «Первая аналитика», «Толика»). В разделе о логике упоминаются и еще нек-рые сочинения Аристотеля, формально относящиеся к др. областям философии: «Метафизика», «О возникновении и уничтожении», «О душе». Отнесение их к этой группе объясняется тем, что в рамках системы свободных искусств (тривиума и квадривиума) теоретическая философия (метафизика, физика и антропология) не выделялась как самостоятельная область знания, хотя лекции по



этим наукам часто читались на факультете искусств (Ibid. 10). Изучающим риторику Н. рекомендует пользоваться сочинениями Цицерона и Квинтилиана (I в.), а также анонимной «Риторикой для Геренния» (*Rhetorica ad Herennium*). Арифметику и музыку следует изучать по книгам Боэция, геометрию — по трактату «О началах» Евклида, астрономию — по соч. «Альмагест» Клавдия Птолемея и по трактату аль-Фергани (IX в.), соединившего сведения Птолемея с достижениями араб. астрономов (Ibid. 11–14).

В заключительных главах приводятся источники, к-рые изучались на 3 высших факультетах: медицинском, юридическом (с разделением на церковное и светское право) и теологическом. Набор медицинских пособий стандартен для XII в.: называются сочинения Гипократа и Галена, а также лат. переводы араб. медицинских трактатов Хунайна ибн Исхака (809–873), Али ибн аль-Аббаса аль-Маджуси (X в.) и др. (Ibid. 15). Источниками сведений по церковному праву должны служить сборники папских декретов, составленные Бурхардом, еп. Вормса, Иво Шартрским и Грацианом; в глоссах поясняется, что только последнее собрание было утверждено Папским престолом, поэтому именно его следует читать во время учебных занятий, а к остальным обращаться лишь в справочных целях. Дополнительно Н. рекомендует использовать декреты папы Римского Александра III (1159–1181), издавшие уже после создания свода Грациана (Ibid. 16). Источником сведений о светском праве является *Corpus iuris civilis*; Н. перечисляет составляющие его части: *Институции Юстиниана*, *«Дигесты» Юстиниана* и *Кодекс Юстиниана* (Ibid. 17). Теология представляется неполно, лишь как изучение Свящ. Писания; Н. приводит список книг ВЗ и НЗ, однако не упоминает сочинений отцов Церкви или авторитетных средневек. теологов (Ibid. 18).

6. «Собрание нового Прометея» (*Corrogationes novi Promethei*; крит. изд.: Cropp. 1991. P. 163–234; комментарий: Ibid. P. 236–315), поэтическое произведение дидактико-нравоучительного характера, состоящее из 1630 строк; вероятно, написано после 1213 г., т. к. Н. среди прочего рассуждает в нем об обязанностях аббата. Повторение названия более раннего сочинения с добавлением

прилагательного «новый» может быть объяснено тем, что Н. рассматривал «Собрание Прометея» как компендиум, необходимый лектору по Свящ. Писанию. В должности аббата Н. столкнулся с новыми обязанностями, поэтому он составил «Собрание нового Прометея» в качестве обобщающего свода тех знаний, к-рые он считал необходимыми для нравственного руководства монашеской общиной.

В содержательном отношении сочинение разделяется на 2 неравные части. В 1-й ч. (строки 1–204) Н. подробно представляет свое видение того, каким должен быть идеальный аббат. Он призывает аббатов руководить вверенной их попечению братией с мягкостью и избегать грубости. Истинного аббата, являющегося для монахов любящим отцом, Н. сравнивает с библейским *ковчегом завета*. Тропологически толкуя традиц. описание содержимого ковчега (см.: Евр 9. 3–4), Н. отмечает, что манна символизирует мягкость и кротость аббата, жезл Аарона — данную аббату от Бога власть над монахами, а скрижали с *Десятью заповедями* — его мудрость и нравственную высоту, постоянное внимание к закону Божию. В числе др. обязанностей аббата Н. упоминает о необходимости судить по справедливости, быть для монахов учителем и наставником, не предаваться стяжательству и не быть лицеприятным. Завершая часть, Н. вновь использует образ из ВЗ: он вспоминает 2 коров, привезших ковчег завета от филистимлян израильтянам (1 Цар 6. 1–14), указывая, что монахи, стремящиеся в небесный град, должны неуклонно следовать избранной дорогой, терпеливо переносить трудности и пребывать в послушании у руководителей (см.: Cropp. 1991. P. 72).

Обширная 2-я часть (строки 205–1630) посвящена описанию наиболее важных пороков и способов борьбы с ними. Хотя предполагаемой аудиторией Н. остаются аббат и братия монастыря, он нередко увлекается материалом, предлагая такие описания пороков и правоучения, к-рые более подходят живущим в миру. Посвященные последовательному рассмотрению пороков разделы неодинаковы по объему: неким порокам Н. посвящает лишь неск. строк, а о нек-рых рассуждает на мн. страницах. Для иллюстрации пагубного влияния пороков на людей Н. при-

водит примеры из библейской и античной истории. Н. опирался на богатую традицию христ. морализаторской аскетики, используя популярные среди средневек. авторов идеи и образы, во многом восходящие к сочинениям *Иоанна Кассиана Римлянина* (IV–V вв.), папы Римского св. *Григория I Великого* (590–604) и последующей традиции. Мн. параллели обнаруживаются между поэмой Н. и аналогичными по тематике трудами его современников *Алана Лилльского* (ок. 1120–1202), папы Римского Иннокентия III (1198–1216) и др. Однако в отличие от мн. моралистов Н. по большей части предлагает описание пороков и не дает подробных указаний о борьбе с ними, лишь в нек-рых случаях указывая на противоположные порокам добродетели. Следуя распространенному в аскетике методу, Н. рассматривает пороки как взаимосвязанные и производящие друг друга, поэтому перечисляет их в своеобразном «порядке порождения», к-рый нередко имеет условный характер и служит лишь для внешнего перехода от одной группы пороков к другой (общую схему см.: Ibid. P. 85–86). Н. начинается с краткого описания гнева и его последствий. Далее предлагается рассуждение о зависти и ее следствиях, о злословии и ненависти. Родственным зависти и связанным с ней Н. считает уныние, плодами к-рого являются лень, праздность и многосныние. Следующей рассматривается группа пороков, связанных с излишествами (*luxus*) в чем-то; в нее входят похоть (неумеренное сексуальное вожделение), чревоугодие, пьянство, превозношение (чрезмерно высокое мнение о себе), роскошь в еде, одежде и домашнем обиходе. Далее представляются пороки, связанные с неправильным отношением человека к окружающим: тщеславие (желание похвалы от людей), лицемерие (неискренность ради некой выгоды) и алчность (желание получить от окружающих незаслуженные материальные блага). Все эти пороки связаны еще с одним, лостью, к-рой человек пользуется для достижения своих греховных целей. Последнюю треть поэмы (строки 1051–1624) занимает подробный анализ всех видов наиболее опасного из пороков — гордости. Чтобы показать, как мало в действительности у человека поводов для гордости, Н. предлагает обширное рассмотрение воз-



растов человека, свойственных им занятий и развлечений. В заключительных строках, говоря о старости, Н. намекает на то, что он сам уже находится в этом возрасте и ожидает приближение смерти (см.: Ibid. P. 72–78).

**Экзегетические.** Центральное место среди экзегетических сочинений Н. занимают комментарии к 3 книгам, к-рые в церковной традиции связывались с именем царя Соломона и уже в патристической экзегезе нередко воспринимались как трилогия: к Книге Притчей Соломоновых, Книге Екклесиаста и Книге Песни Песней Соломона. Рассуждая о взаимном соотношении этих книг, Н. повторяет предложенное Оригеном (см.: Orig. Cant. Cantic. // Origenes Werke. Lpz., 1925. Bd. 8. S. 75. (GCS; 33); рукопись лат. перевода сочинения Оригена, сделанного Руфином Аквилейским, была в 6-ке Сайренсестера и использовалась Н.) и неоднократно встречающееся у последующих авторов соотношение этих 3 книг с 3 высшими частями философии: этикой, физикой и теологией. Опираясь на это сопоставление, Н. рассматривает книги как этапы на пути человека от самопознания и научения воле Божией к высшему созерцанию Бога в любви. С 3 книгами он соотносит 3 имени Соломона, посредством этимологий выстраивая связь между этими именами и назначением книг. В Книге Притчей Соломоновых автор выступает как Идида (лат. Idi-da; искаженная транскрипция евр. *y'didya*<sup>9</sup>, Иедида; см.: 2 Цар 12. 25); согласно Н., это имя означает: «Ты будешь возлюблен Господом ради смирения», поэтому и Книга Притчей учит человека исследовать самого себя, смиряться перед Господом и иметь страх Божий, соблюдать заповеди и повеления Бога. Книга Екклесиаста в евр. оригинале имеет название Проповедник (евр. *qōhelet*); это имя Соломона указывает, что в книге он как проповедник учит человека благоразумию, надежде и умеренности; показывая тщету всех земных радостей и удовольствий, он побуждает отказаться от любви ко всему преходящему и отдать сердце Богу. В Книге Песни Песней автор предстает под именем Соломон; согласно Н., это имя указывает на мир и покой, в к-ром пребывает душа, достигшая любовного соединения с Богом и постоянно общающаяся с Ним (см.: Dunning. 2016. P. 41). Н. предла-

гает и еще один ряд образов, интерпретируя 3 книги как 3 стадии на пути души к Богу: «вхождение» (*ingredere*), «исхождение» (*egredere*) и «превосхождение» (*supergradere*). На 1-й стадии человек «входит в чертог сердца» и «скрывается в земле» (ср.: Ис 2. 10), т. е. познаёт свое положение и наличие у него свободной воли, к-рая, будучи «возделана», начинает приносить плод добродетелей. На 2-й стадии человек должен выйти из своей земли подобно Аврааму, т. е. обратиться к созерцанию мира, к-рое позволит ему увидеть, в чем состоит польза и тщета всех вещей. Созерцание тщеты учит человека отказываться от всего преходящего, а созерцание пользы приводит его к осознанию могущества, мудрости и благодати Бога. На 3-й стадии, возвысившись над всем «мировым механизмом» (*mundialem machinam*), человек приобретает созерцание «бесконечного света славы» и «чистой простоты» Бога (Dunning. 2016. P. 42).

Порядок написания 3 крупных экзегетических трактатов Н. может быть восстановлен лишь частично. Вероятно, все эти сочинения были созданы в Сайренсестере, т. е. после 1203 г. «Толкование на Книгу Песни Песней» было закончено до трактата «О природах вещей и толкование на Книгу Екклесиаста», т. к. упоминается в нем (см.: Hunt R. W. 1984. P. 24). Когда Н. начал работать над «Толкованием на Книгу Притчей Соломоновых» — неизвестно. Этот комментарий упоминается в позднем соч. «Свод умозрений», причем Н. подчеркивает его незавершенный характер и то, что он работал над ним давно: «Я помню, что сказал нечто на эту тему в начале того сочинения о Притчах Соломоновых, к написанию которого приступил раньше» (Alex. Nequam. Specul. III 81). Т. о., возможны 2 предположения: либо Н. отложил работу над ним из-за других забот и впосл. к ней не вернулся (эта гипотеза лучше согласуется с приведенным свидетельством), либо продолжал работу, однако не успел завершить комментарий из-за кончины (см.: Hunt R. W. 1984. P. 26–27).

1. «Толкование на Книгу Притчей Соломоновых» (*Tractatus super Parabolas Salomonis*; не опубликовано; описание единственной сохранившейся рукописи см.: Dunning. 2016. P. 162). Сочинение открывается простран-ным предисловием, в к-ром объяс-

няется связь между 3 книгами Соломона и их назначение; т. о., оно может рассматриваться как введение ко всей серии из 3 комментариев. В основной части Н. широко использует «Комментарий на Притчи Соломоновы» (*In Parabolas Salomonis*) св. Беды Достопочтенного (672/3 — 735); пересказывая или цитируя толкования св. Беды, Н. добавляет к ним собственные. Подробно прокомментирована лишь 1-я гл. книги. Во 2-й и в 3-й главах рассуждения Н. становятся все более краткими и теряются среди выписок из сочинения св. Беды, на Притч 3. 27 комментарий обрывается (Hunt R. W. 1984. P. 104–105; Dunning. 2016. P. 41–42).

2. «О природах вещей и толкование на Книгу Екклесиаста» (*De naturis rerum et super Ecclesiasten*; изд. книг 1–2: De naturis rerum. 1863; книги 3–5 не опубликованы, полное изд. с англ. пер. готовится Ф. Уоллис в сер. «British Writers of the Middle Ages and Early Modern Period»; обзор рукописей см.: Dunning. 2016. P. 155–159). Сочинение состоит из 2 частей, что отражено в его составном названии: в 1-й (книги 1–2) Н. рассуждает о сотворении видимого мира и о его устройстве; 2-я (книги 3–5) является классическим экзегетическим комментарием. В самом сочинении столь необычное представление материала не объясняется и связь между частями никак не обозначается. Это позволяет считать, что Н. работал над частями независимо и лишь потом объединил их в одно произведение. Замысел Н. понятен из общей концепции 3 комментариев: трактат о природах вещей является дополнением к Книге Екклесиаста, к-рое призвано показать полезность всего сотворенного и премудрость Творца. Согласно программе Н., рассмотрение мира и его частей должно предварять размышления о его преходящем и суетном характере, к-рые являются основным содержанием Книги Екклесиаста и комментария к ней. Т. о., в 2 начальных книгах Н. повторяет на ином уровне и др. материале тот путь познания всего, о к-ром сообщает автор Екклесиаста как о собственном опыте. Поскольку по содержанию книги 1–2 сочинения не являются экзегетическим комментарием и не имеют прямой связи с Книгой Екклесиаста, они традиционно рассматриваются исследователями как отдельное произведение и относятся к группе философских сочинений Н.



Объяснение содержания Книги Екклесиаста, представленное в книгах 3–5 сочинения, имеет преимущественно правоучительный характер и остается до наст. времени малоизученным (цитирование и анализ отдельных отрывков см.: Záhora. 2014). Описываемый автором Книги Екклесиаста опыт познания мироздания Н. использует в качестве отправной точки для рассуждений о том, как данные человеку для служения Богу и следования по пути спасения таланты могут быть использованы существенно, если превращаются в самоцели. Н. рассматривает всевозможные виды суетной человеческой деятельности, особенно подробно останавливаясь на суетных познаниях, на безосновательных утверждениях людей о том, что они познали природу всех вещей и могут выразить ее в словах. Этот скептицизм оттеняет оптимизм 2 начальных книг: Н. не отрицает, что у человека имеются некие знания о мире, однако подчеркивает, что знание всегда соединено с незнанием, поэтому человек должен стремиться к умеренности и равновесию во всем, сознавая собственную тварную ограниченность (см.: Ibid. P. 160–169). Общий принцип, определяющий рассуждения Н. о конкретных видах деятельности или предметах видимого мира, он формулирует следующим образом: «Если ты обратишь свой взор на Бога, Который есть целевая, действующая, образцовая и сохраняющая причина всех вещей, то увидишь, что все вещи благие. Если же вещи рассматриваются сами по себе и к ним стремятся ради них самих, то все они суетны. От Бога происходит то, что вещи полезны, что они красивы, что они упорядочены» (Ibid. P. 175).

3. «Толкование на Книгу Песни Песней в похвалу Преславной Прислуде Марии» (*Expositio super Cantica canticorum in laudem gloriosae ac perpetuae virginis Mariae*; не опубликовано; отрывки, включенные в сб. «Sol meldunensis», см.: McDonough. 2004. P. 112–128), обширный трактат, состоящий из краткого пролога и 6 книг. Сочинение Н. имеет сложную внутреннюю структуру, т. е. наряду с традиционной для патристической и средневековой экзегезы линией тропологического сопоставления персонажей Книги Песни Песней с Христом и Церковью он выстраивал еще 2 линии интерпретации, соотнося женский образ кни-

ги с Девой Марией и с человеческой душой (см.: Holdsworth. 1996. P. 160). Особенно подробно Н. разрабатывает в трактате малораспространенную мариологическую интерпретацию, к-рая предлагалась также в комментариях *Гонория Отёнского* (1075–1080 — ок. 1156), *Руперта Дойцского* (XI–XII вв.) и современника Н. Иоанна Фордского (ок. 1140–1214); вопрос о том, в какой мере Н. опирался на труды предшественников, пока не решен в науке. Хотя Книга Песни Песней использовалась в средние века как один из источников мариологических церковных песнопений и молитв, последовательная интерпретация с такой т. зр. довольно затруднительна и требовала от автора искусного владения методами иносказательного толкования. Н. знал традиционное для средних веков деление экзегезы на буквально-историческую, аллегорическую, тропологическую и анагогическую. Под аллегорией он понимал использование текста для объяснения истин веры, под тропологией — для нравственного назидания, под анагогией — для раскрытия «побесных вещей», т. е. мистического опыта. Все 3 способа иносказательного толкования Н. воспринимал как взаимодополняющие, объединяя их под общим наименованием «духовного» объяснения текста (см.: Ibid. P. 160–161). В отличие от мн. средневеков. экзегетов Н. не пренебрегал букв. уровнем толкования, неизменно пытаясь в сложных местах установить подлинный смысл текста путем грамматического анализа или привлечения альтернативных чтений не только из лат. рукописей, но даже из греческого и еврейского текста Библии (Ibid. P. 163–166).

В прологе Н. восхваляет добродетель «смирненного послушания» (*humilis obedientia*), приводя примеры стяжавших ее праведников ВЗ; он отмечает, что все они были предшественниками и прообразами Девы Марии, к-рая достигла наивысшей степени послушания Богу и потому является образцом для всех христиан. Обосновав в начальных главах 1-й кн. свой экзегетический подход, предполагающий многоплановое толкование библейских текстов, Н. посвящает остальные главы 1-й кн. подробному изложению событий жизни Девы Марии, к-рое сопровождается правоучительными рассуждениями и богословскими размышлениями. Н. останавливается на зачатии Девы

Марии Иоакимом и Анной, интерпретация к-рого в его время вызывала споры среди теологов, вполн. приведшие к выработке в католич. Церкви догмата о Пенорочном зачатии. Позиция самого Н. в споре была средней: он считал, что Дева Мария была «освящена» (*sanctificata*) в утробе с момента зачатия, поэтому признавал правильным торжественное совершение праздника Зачатия Девы Марии. Вместе с тем он отвергал мнение, что Дева Мария была свободна с момента зачатия от первородного и актуального (т. е. личного) греха, отмечая, что это относится только к Иисусу Христу. Дева Мария не имела личных грехов, а от последствий первородного греха очищена не в момент зачатия ее родителями, а в тот момент, когда Сама зачала воплотившийся Логос (*ex quo Verbum in ipsa conceptum est*; изложение позиции Н. и цитаты см.: *Le Bachelet X. Immaculée Conception // DTC. T. 7. Col. 1037–1041*). В помещенном сразу после этого раздела богословско-экзегетическом отступлении, занимающем 6-ю гл., Н. рассматривает тройной параллелизм «Дева Мария — верующая душа (*anima fidelis*) — Церковь», к-рый далее используется во всем комментарии (текст 6-й гл. опубликован: *Riedlinger H. Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters. Münster, 1958. S. 325–333*). В последующих главах 1-й кн. повествуется о рождении Девы Марии, ее добродетельной жизни в юности и об обручении с Иосифом. Затем Н. обращается к теме Воплощения: он рассматривает ее как с богословской стороны, предлагая и оценивая различные варианты ответа на вопрос о причине Воплощения, так и с мистической стороны, помещая в комментарий длинное отступление, в к-ром повествование кн. Бытие о творении мира толкуется как топологическое описание Воплощения Логоса в Деве Марии и в человеческой душе. Завершается 1-я кн. размышлениями о событиях Благовещения. Далее Н. обращается к тексту Книги Песни Песней и в остальных книгах в основном последовательно комментирует его (см.: McDonough. 2004. P. 107). Экзегетические рассуждения нередко перемежаются медитативными описаниями мистических созерцаний, к-рые Н. называет «утешительными размышлениями» (*consolatoriae me-*



ditiones); такие описания встречаются и в др. сочинениях Н., однако в «Толковании на Книгу Песни Песней» они многочисленны и весьма подробны. Обычно описания вводятся формулой «мне кажется, что я вижу» (*videor mihi videre*), после к-рой следует подробное и красочное представление некой религ. картины: распятого на Кресте Иисуса, объятий Девы Марии и Младенца Иисуса и т. п. (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 106–107). Медитации у Н. могли описывать также переживания верующей души, отношения между человеком и Богом. Их главной особенностью является использование языка образов и чувств, что дополнительно подчеркивается с помощью риторических приемов (подробнее о роли медитаций в монашеской духовности XII–XIII вв. см.: *Dunning.* 2016. P. 43–49).

В число меньших по объему экзегетических сочинений Н., написанных в разные годы, входят:

4. «Глоссы на Псалтирь» (*Glossae super Psalterium*; не опубл.; перечень рукописей см.: *Ibid.* P. 143–144; обзор содержания: *Hunt R. W.* 1984. P. 97–103), ранний комментарий в традиц. учебной форме; создан после 1193 г. (т. к. в нем упом. 3-й крестовый поход) и вскоре после того, как Н. стал каноником (т. к. Н. пишет в комментариях о попытках друзей отговорить его от монашеской жизни). В комментариях отражено содержание лекций по Псалтири, к-рые Н. читал в Оксфорде или Сайренсестере. Основной формой объяснения является «чтение» (*lectio*): после отрывка из Псалтири следуют краткие пояснения из *Glossa ordinaria*, сложившегося в XII в. в *Ланской школе* свода кратких интерлинейрных и маргинальных комментариев; затем Н. предлагает дополнительные собственные объяснения, нередко используя в них сочинения отцов Церкви и авторитетных богословов. Н. были известны глоссы Гильберта Порретанского (т. н. *Media glosatura*) и Петра Ломбардского (т. н. *Magna glosatura*); 1-й глоссой он почти не пользуется, а ко 2-й прибегает очень часто, пересказывая или перерабатывая ее. Н. обращается с глоссами весьма свободно и при необходимости поправляет их авторов на основе собственной интерпретации текста. Соглашаясь со школьной традицией использования глосс, он тем не менее отмечает, что в ряде случаев «из-за

глосс возникают противоречия, тогда как в самом тексте нет никакой сложности» (*Hunt R. W.* 1984. P. 101). В нек-рых сложных для объяснения местах текста встречаются краткие «вопросы для обсуждения» (*disputatio*), которые в XII в. постепенно выделились в особый вид учебной лит-ры. В комментариях Н. лишь обозначает такие вопросы (возможно, отражающие дискуссии, к-рые происходили во время его лекций) и собственное решение, вводя его словами: «Отвечаю» (*Respondeo*); аргументы в пользу избранного решения и поддерживающие отвергнутые мнения доводы не рассматриваются (см.: *Ibid.* P. 102–103).

5. «Утешение верной души» (*Solacium fidelis animae*; не опубл.; описание единственной рукописи: *Dunning.* 2016. P. 152; обзор содержания см.: *Záhora.* 2011; *Idem.* 2014. P. 65–72), краткий экзегетически-правоучительный трактат в жанре *шестодневья*. Точное время написания неизвестно, однако трактат был завершен до начала работы над соч. «О природах вещей», где он упоминается, т. е. может быть приблизительно датирован последними годами XII в. или первыми годами XIII в. (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 24). В трактате представлено 1-е из неск. предложенных Н. в разных произведениях объяснений библейской истории о сотворении мира и человека (Быт 1. 1 – 2. 3). Т. к. Н. рассматривает повествование о творении дважды, трактат делится на 2 смысловые части (каждая состоит из неск. глав; общую схему см.: *Záhora.* 2014. P. 68), обрамленные введением и заключением. Во введении Н. формулирует общую задачу: рассматривая сотворенный Богом внешний мир и историю его возникновения, ум человека должен возвышаться к Творцу. Используя тропологический (т. е. нравоучительный) способ толкования, Н. в 1-й ч. выстраивает соответствие между разделенным согласно дням творения миром (макрокосмом) и духовным устройством человека (микрокосмом). С каждой областью видимого мира соотносится к.-л. сила или способность души. Напр., рассматривая сотворение растений, Н. пишет, что трава обозначает расположение ума, к-рый еще не освещен светом добродетели; семя — происходящую от добрых дел пользу; дерево — твердую и крепкую волю, производящую добродетель; ствол — упорство

воли в добре; ветви — производимые волей благочестивые мысли; крона — конечную цель воли; листья — производимые волей слова; плоды — добрые дела (см.: *Ibid.* P. 70). Согласно Н., история создания мира и человека символически соответствует истории воссоздания человека после грехопадения, поэтому во 2-й ч. трактата он рассматривает 7 даров Св. Духа: премудрость (*sapientia*), разум (*intellectus*), совет (*consilium*), крепость (*fortitudo*), ведение (*scientia*), благочестие (*pietas*), страх Божий (*timor Dei*). Каждый из даров тропологически соотносится с днем творения; напр., о 1-м даре и 1-м дне Н. рассуждает так: «Макрокосм (*megacosmus*), прежде бывший во мраке и тьме, затем просвещается сиянием света; так и микрокосм пребывает погруженным в ужасы тьмы до того, как его просветит солнце праведности, однако свет благодати прогоняет тьму пороков, а свет премудрости прогоняет тьму заблуждений; итак, дар премудрости есть первый из семи днй ума» (*Ibid.* P. 67). Все дары Св. Духа понимаются как благодатные следствия Боговоплощения, в результате к-рого стало возможным восстановление непосредственной связи между Богом и человеком, нарушенной в грехопадении (*Ibid.* P. 71). Завершается сочинение дополнительным рассмотрением 4 добродетелей (тропологическое толкование 4 райских рек из Быт 2. 10–14) и размышлением о видах смерти и ее духовном значении (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 104).

6. «Размышление о Марии Магдалине» (*Meditatio de Magdalena*; научное изд.: *Bestul.* 1999), сравнительно небольшой трактат медитативно-нравоучительного характера. Точное время создания неизвестно; написан после «Толкования на Книгу Песни Песней». Возможно, интерес Н. к образу *Марии Магдалины* был связан с тем, что в Оксфорде существовал посвященный ей храм; в этом случае начало работы над сочинением может относиться к оксфордскому периоду его жизни, однако его окончательная редакция скорее всего была сделана уже в Сайренсестере (см.: *Ibid.* P. 4; *Dunning.* 2016. P. 39). Содержательной основой для рассуждений Н. являются евангельские эпизоды, к-рые в экзегетической традиции связывались с именем Марии Магдалины: рассказ о безымянной грешнице, помазавшей миром ноги



Иисуса (Лк 7. 36–50); повествование о посещении Иисусом дома Марфы и Марии (Лк 10. 37–42); события, связанные с воскрешением Лазаря (Ин 11. 1–44); помазание Иисуса миром перед Его страданиями (Мф 26. 6–13; Мк 14. 3–9; Ин 12. 1–8); явление воскресшего Иисуса Марии (Ин 20. 1–18). Пересказ и объяснение евангельских отрывков перемежаются рассмотрением отрывков из Книги Песни Песней, к-рые Н. использует в качестве тематической основы описания мыслей и чувств Марии Магдалины, а также для восхваления ее добродетелей. Эти добродетели в свою очередь предлагаются Н. в качестве образца для подражания, к-рому должна следовать человеческая душа, чтобы достичь высот созерцания (см.: *Dunning*. 2016. Р. 39).

7. «Трактат о добродетельной жене» (*Tractatus super mulierem fortem*; научное изд. 1-й кн.: *Mahoney*. 1971; книги 2–3 не опубл.; перечень рукописей см.: *Dunning*. 2016. Р. 161–162), состоит из 3 книг, посвящен объяснению заключительного отрывка из Книги Притчей Соломоновых (Притч 31. 10–31), содержащего описание достоинств и добродетелей женщины. Точное время создания неизвестно; написан после соч. «Размышление о Марии Магдалине». В каждой из 3 книг трактата избранный Н. библейский отрывок объясняется последовательно с начала до конца; в 1-й кн. он тропологически соотносится с Марией Магдалиной, во 2-й — с Девой Марией, в 3-й — с Церковью. В 1-й кн. имеется значительное число смысловых пересечений с соч. «Размышление о Марии Магдалине», однако дословные заимствования и повторы отсутствуют. В 1-й и во 2-й книгах присутствуют аллегорические введения, в к-рых Н. описывает «беседы» добродетелей: в 1-й кн. они укрепляют Марию Магдалину в ее любви к воскресшему Господу; во 2-й кн. они перед престолом Божиим рассуждают о наилучшем пути спасения падшего человечества и предлагают, чтобы совершенный женщиной грех был исправлен добродетельной женщиной, Девой Марией, избранной для Боговоплощения. Перечисляя добродетели Марии Магдалины и Девы Марии в 1-й и во 2-й книгах, Н. приводит в качестве дополнительных иллюстраций образы добродетельных женщин ВЗ (см.:

*Hunt R. W.* 1984. Р. 105–106). В 3-й кн. Церковь интерпретируется как Невеста и Жена Господа, вслед множества входящих в нее людей соединяющая в себе все христ. пути спасения и добродетели: супружество, вдовство, девство, исповедничество, мученичество, жизнь деятельную и жизнь созерцательную (см.: *Dunning*. 2016. Р. 40–41).

**Философские.** К группе философских сочинений Н. исследователи традиционно относят его произведения, содержащие изложение и классификацию комплекса человеческих знаний о мире. В XII–XIII вв. мн. авторы создавали подобные своды знаний, в совр. науке иногда не вполне точно называемые «энциклопедиями». Принципиальным отличием этих сводов от научных энциклопедий Нового и новейшего времени является отсутствие в них четкой границы между представлением научного знания и его философским осмыслением, помещением в религ. контекст, использованием в качестве повода для правоучительных размышлений. Н. не занимался специально естественными науками, поэтому при представлении естественной истории и данных из разных областей естествознания он опирался на античные и средневек. трактаты, некритически заимствуя из них разнообразные сведения, нередко к тому времени уже поставленные под сомнение в трудах ученых. Излагая философские, т. е. найденные с помощью естественного разума человека, знания о мироздании, Н. выступал с позиции теолога и моралиста, а не философа и ученого. Своей целью он объявлял не уточнение знаний о мире, а нравственное и религ. наставление читателей, поэтому научные данные своего времени он помещал в рамки теологического размышления о Боге, премудром Создателе всего существующего (подробнее о жанре средневек. энциклопедий и о Н. как его представителе см.: *Ribémont*. 2002; *Záhora*. 2014. Р. 30–55; также см.: *Dunning*. 2016. Р. 37. Not. 38).

При работе над энциклопедическими произведениями Н. широко использовал античные и средневек. источники, нередко заимствуя из них крупные отрывки без существенных изменений. Установленный исследователями по цитатам и пересказам корпус основных источников Н. во многом соответствует

представленным в соч. «Священник, приступающий к алтарю» спискам рекомендуемых книг по разным наукам. Н. в той или иной мере знал и использовал большинство упомянутых в списках философских и научных трудов. Из др. книг наиболее важным источником для Н. служили сочинения «Этимологии» и «О природе вещей» Исихора Севильского; из них заимствовались мн. описания растений, животных, вещей и явлений материального мира. Помимо классических трудов Н. пользовался сочинениями близких к нему по времени средневек. авторов. Он знал соч. «Вопрошания о природе» (*Questiones naturales*) *Аделаарда Батского* (ок. 1070 — после 1146), труды выдающегося представителя Салернской медицинской школы Урсо из Калабрии († 1225), нек-рые средневек. *бестуарии* и т. п. (подробнее об источниках см.: *Wedge*. 1967. Р. 267–281; *Hunt R. W.* 1984. Р. 67–77; *Záhora*. 2014. Р. 80–83).

1. «О природах вещей» (*De naturis rerum*; опубл.: *De naturis rerum*. 1863. Р. 1–364), выделяемые в качестве самостоятельного сочинения 1-я и 2-я книги трактата «О природах вещей и толкование на Книгу Екклесиаста»; наиболее известное из произведений Н., ставшее предметом научного интереса в XIX в. и к наст. времени достаточно хорошо изученное (подробное исследование содержания: *Wedge*. 1967; *Záhora*. 2014). Работу над сочинением Н. вел на рубеже XII и XIII вв. (согласно Ханту, между 1187 и 1204 — *Hunt R. W.* 1984. Р. 26). Во введении Н. ясно формулирует собственное представление о назначении сочинения: «Моя малость решила написать о природах некоторых вещей, чтобы после исследования их свойств ум читателя вернулся к их Началу, то есть к Создателю вещей; чтобы, восхищаясь Им в себе самом и в творениях, ум духовно облобызал ноги Творца, то есть Его справедливость и милосердие. Я не желаю, чтобы читатель думал, будто я хочу исследовать природы преходящих вещей философски (*philosophice*) или физически (*physice*), поскольку я намереваюсь создать моральное сочинение» (*Alex. Nequam*. *De natura rer. Prol.*; ср.: *Záhora*. 2014. Р. 55). Руководствуясь этим принципом, Н. сопровождает все описания явлений и вещей тварного мира тропологическими правочтениями.



Н. избирает последовательность изложения, соответствующую средневековой иерархии сущего (общую структурную схему см.: *Záhora*. 2014. P. 59). Начиная сочинение с рассуждения о Боге Творце и об акте творения, Н. в открывающих 1-ю кн. главах предлагает толкование начальных слов кн. Бытие и Евангелия от Иоанна, подчеркивая, что в них излагается одно и то же учение о творении мира единым Богом. Отец, Сын и Св. Дух — это не три творца, а один Творец, одно Начало, Которым и в Котором творится мир. Для демонстрации того, что в евр. тексте кн. Бытие в скрытой форме содержится учение о Св. Троице, Н. применяет приемы комбинаторики к начальному евр. слову *b'-re šai* (Н. транскрибирует его на латынь как *be-resiz*); переставляя 6 еврейских букв, он получает новые слова: 1) Сын, Отец, Огонь (т. е. Св. Дух); 2) приисен, Сын, Крест, т. е. Сын приносится в жертву на Кресте; 3) Дева, блаженная, т. е. указание на Деву Марию. Т. о., согласно Н., в начальном слове евр. ВЗ Бог промыслительно скрыл указание на Св. Троицу и пророчество о спасении, которое должно было совершиться через Боговоплощение от Девы и жертву на Кресте (см.: *Alex. Nequam. De natura rer.* I 1; ср.: *Loewe*. 1999. P. 209–210). После рассуждения о Боге Н. обращается к библейскому повествованию о творении мира и рассматривает сотворенный в 1-й день свет. Он предлагает понимать это в духовном смысле — как пророчество о Логосе (Свете), Который стал плотью, т. е. просветил человеческую природу (землю) в Воплощении (*Alex. Nequam. De natura rer.* I 2). Отделение света от тьмы, согласно Н., обозначает отделение истинного Света — Христа, и «сынов света» — христиан, от пребывающих во тьме злых духов и грешников. Известная из патристической традиции интерпретация сотворенного Богом «неба» как ангельского мира, а «земли» — как материального мира позволяет Н. перейти от толкования кн. Бытие к описанию всего сотворенного Богом в иерархическом порядке. В главе об ангельском мире рассматривается природа ангелов, а также падение части ангелов вместе с дьяволом и причины этого падения (Ibid. 3). После рассуждения о природе времени, основанного преимущественно на мыслях блж. Августина (Ibid. 4),



Страница из рукописи  
соч. «О природе вещей»  
Александра Неккама. XIII в.  
(*Cantabr. S. Trin. R. 16.3. Fol. 1r*)

Н. обращается к описанию «небесной тверди» и объектов, к-рые по средневеку. представления находились на ней: звезд и созвездий, 7 планет, солнца, луны (Ibid. 5–15). Переходя к обозрению земного мира, Н. излагает обычное для античной и средневеку. науки учение о 4 элементах: огне, воздухе, воде и земле, к-рые по традиции упорядочиваются от более легкого к более тяжелому (Ibid. 16). В последующих главах описываются явления, предметы и живые существа земного мира, упорядоченные в 4 группы в соответствии с их отношением к 4 элементам. Описание каждого элемента начинается с перечисления форм, в к-рых он существует, его «сил» и «эффектов»; далее следуют перечень обитающих в области этого элемента живых существ и рассмотрение их особенностей. Наиболее кратким является раздел об огне, поскольку он не является средой обитания живых существ, кроме мифической саламандры (Ibid. 17). В разделе о воздухе рассматриваются птицы (Ibid. 18–80), в разделе о воде — рыбы (Ibid. II 1–76). Наиболее подробным является раздел о земле (Ibid. 48–192). Описания относящихся к земле объектов и живых существ сгруппированы в следующем порядке: металлы, травы, камни, животные, человек. Следуя традиц. христ. учению о человеке, Н. отмечает, что в нем соединены «земное» и «небесное», «телесное» и «бестелесное» начала; он есть «микрокосм», отображающий все мироздание. Хотя средой обитания человека является земля, в нем соединяются все 4 элемента; повто-

ряя идеи блж. Августина, Н. объясняет чувства человека взаимодействием разных элементов (Ibid. 152). Отмечая, что весь видимый мир был сотворен Богом для человека, Н. указывает, что, если бы человек не согрешил, все живые существа сохраняли бы покорность ему и ни одно из них не могло бы ему повредить. Хотя после грехопадения человек утратил полную власть над миром, остатки данных ему Богом творческих даров сохраняются в его природе и проявляются в разных видах его деятельности (Ibid. 156). Исходя из этой предпосылки, Н. предлагает подробное рассмотрение собственных занятий: оно начинается с рассказа о домашних животных, далее рассматриваются жилища и хозяйственные постройки (Ibid. 157–172). Весьма обстоятельно Н. пишет о близкой для него учебной деятельности; он предлагает обзор всех свободных искусств, рассуждая об их основном содержании и значении для человека (Ibid. 173). Н. упоминает о наиболее выдающихся центрах учености в древности и называет лучшие европ. школы XIII в.: в Салерно, где изучали медицину, «в Италии» (подразумевается Рим и Болонский ун-т), к-рая имела первенство в области права, в Париже, славившемся преподаванием философии и теологии, и в Оксфорде, где на его собственных глазах «расцвела мудрость» (Ibid. 174). Заключение главы сочинения Н. посвящает рассмотрению занятий, к-рые могут способствовать возникновению у человека определенных пороков (воинская служба, придворная жизнь, торговля и т. п.), переходя затем к описанию самих пороков (лицемерие, зависть, гнев и т. п.) и завершая трактат рассуждением об излишествах (Ibid. 175–192).

2. «Похвала Божественной премудрости» (*Laus sapientiae divinae*; полное изд.: *De naturis rerum*. 1863. P. 355–503; научное изд. нек-рых разделов: *Berry*. 1978; общий анализ содержания: *Záhora*. 2014), философско-дидактическая поэма. В издании 1863 г. была использована рукопись, в к-рой поэма состоит из 10 книг, или «разделов» (*distinctio*); в др. рукописях засвидетельствовано также деление на 7 разделов (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 138; *Záhora*. 2014. P. 73). Точная дата завершения работы над поэмой неизвестна, однако сочинение относится к последнему периоду



жизни Н.; вероятнее всего, оно было создано между 1213 и 1215 гг. (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 125; *Dunning.* 2016. P. 17).

Ст. зр. содержания поэма в значительной мере зависит от соч. «О природах вещей»; мн. разделы являются весьма близким по содержанию поэтическим переложением соответствующих глав трактата. Однако при работе над поэмой Н. значительно переработал материал: не стал переносить в текст мн. правоучительные рассуждения и назидательные истории, вслед. чего поэма приобрела более строгий философско-теологический характер; добавил новые тематические разделы и поместил новые сведения в прежние разделы. Общий иерархический порядок изложения был сохранен (схему структуры см.: *Záhora.* 2014. P. 75). Сочинение открывается кратким рассуждением о природе Бога и об акте творения (*Alex. Nequam.* *Laus sapient.* I 1–68; нумерация разделов и стихов здесь и далее по изд.: *De naturis rerum.* 1863), затем следует описание ангельского мира (*Ibid.* I 69–228). При обзоре небесной части мироздания Н. перечисляет знаки зодиака, мн. звезды и созвездия; он излагает средневек. представления о движении планет и об их влиянии на земной мир (*Ibid.* I 229–643). В разделах 2–3 Н. после краткого упоминания об элементах рассматривает огонь, воздух, воду и обитающие в них существа (*Ibid.* II 1 – III 1052).

Особое место в поэме занимает 4-й раздел, являющийся своеобразным натурфилософским введением к рассуждению о 4-м элементе (земле), а также о связанных с ним вещах и живых существах. Н. предлагает в этом разделе повторное, более пространное и глубокое рассуждение о всех 4 элементах, а также о том, каким образом в явлениях и вещах чувственного мира прослеживается «господство» того или иного элемента. Появление этого материала объясняется тем, что в период работы над поэмой Н. познакомился с трактатом Урсо из Калабрии «О смешениях элементов» (*De commixtionibus elementorum*), из к-рого и были заимствованы теоретические основания и примеры (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 71–72). Теория элементов становится у Н. основанием для философско-богословского размышления о творческой «игре» (*ludus*) Бога и природы. Используя в качестве

отправного пункта слова из Книги премудрости Соломона о том, что Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем 11. 21), Н. видит в них указание на постоянную творящую деятельность в мире Сына, Логоса, Премудрости, Который, будучи отображением славы Отца, отражает божественное совершенство в тварном мире, создавая всеобщую гармонию. По мысли Н., мера, число и вес тесным образом связаны с представлениями о месте и времени: всякая вещь «измерена» неизмеримым Богом, т. е. помещена в определенное место и время; всякая вещь «взвешивается» и «исчисляется» Богом, т. е. помещается в определенный порядок относительно др. вещей. Согласованное движение всей природы во времени Н. понимает как «серьезную игру», т. е. подчиненный определенным правилам процесс возникновения и уничтожения, создания и воссоздания вещей (подробный анализ раздела см.: *Berry.* 1978. P. 37–58; также см.: *Záhora.* 2014. P. 76–78).

Значительное число нового материала появляется в 5-м разд., где Н., дав общее описание земли, т. е. обитаемого земного мира, заявляет о намерении подробно обозреть все его части: Европу, Ливию (так античные географы называли Африку) и Азию. В действительности Н. ограничивается перечислением и краткой характеристикой европ. городов; он начинает с Рима и далее двигается по германским, французским, английским и испанским землям (см.: *Alex. Nequam.* *Laus sapient.* V 181–972). Часто с городом соотносятся некий античный герой, покровительствующий ему или погребенный в нем христи. святой, выдающиеся исторические лица и т. п. Наиболее подробными являются рассказы о городах Англии: Лондоне, Кентербери, Йорке, Линкольне и мн. др. В 6-м разд. Н. переходит к обзору «земных» вещей и живых существ, располагая их в следующем порядке: руды и металлы (*Ibid.* VI 1–28), драгоценные камни (*Ibid.* VI 129–364), дикие растения и цветы (*Ibid.* VII 1–372), злаки и др. культурные растения, деревья, орехи, специи (*Ibid.* VIII 1–180), животные (*Ibid.* IX 1–314). Новый материал представлен в разделах о драгоценных камнях, о растениях (в частности, рассматриваются лекарственные растения), о деревьях; в конце раздела о животных в отдельную

группу выделены те, которые опасны для человека и вредят ему. Раздел о человеке в сравнении с соч. «О природах вещей» стал более лаконичным, т. к. Н. удалил правоучения, целью к-рых было показывать «суетность» человека и его занятий и к-рые служили для смысловой связи текста с присоединенным к нему комментарием на Книгу Екклесиаста, а также не стал помещать в поэму рассуждения о человеческих пороках, многие из к-рых нашли отражение в др. его поэме, «Собрание нового Прометея». Однако в целом Н. сохранил ту же структуру: рассматриваются природа человека и свойственные ему виды деятельности; завершается рассуждение обзором свободных искусств и наук, включая высшую — теологию (*Ibid.* IX 315 – X 180). Упоминание о ней Н. использует для заключительного правоучения, в к-ром он говорит о грехопадении человека и о необходимости для него самопознания на основе Свящ. Писания, результатом чего должно быть приобретение добродетелей и избавление от грехов (*Ibid.* X 181–278). В качестве эпилога помещено посвящение (*Ibid.* X 279–344), в котором Н. адресует свое сочинение монахам в Глостере, а также предлагает краткий обзор городов, с которыми была связана его жизнь.

3. «Восполнение недостающего» (*Suppletio defectuum*; полное крит. изд.: *Suppletio defectuum.* 2008; крит. изд. 1-й кн.: *Suppletio defectuum I.* 1999). философско-дидактическая поэма; разделена на 2 книги. Одно из последних сочинений Н., к-рый работал над ним в кон. 1216 – нач. 1217 г.; вероятно, осталось незавершенным. Название поэмы указывает на то, что она была задумана Н. как дополнение к поэме «Похвала Божественной премудрости», в котором он намеревался более подробно раскрыть некоторые темы. Этим объясняется структура поэмы: завершенные тематические разделы не имеют строгого смыслового порядка и выглядят как своеобразные «приложения» к разным частям поэмы «Похвала Божественной премудрости», формально соединенные переходными рассуждениями на общие темы (обзор структуры см.: *Hochgürtel.* 2008. P. LV–LVIII; ср.: *Záhora.* 2014. P. 78–79). Возможно, разделы присоединялись друг к другу по мере написания и их последовательность отражает некий внутренний план,



а лишь этапы работы Н. над дополнениями, к-рые он вносил. наме-ревался перегруппировать.

Поэма открывается кратким вступ-лением, в к-ром Н. решительно от-вергает манихейский дуализм, под-черкивая, что все в мире является благом творением благого Бога (*Alex. Nequam. Suppl. defect. I 1–22*). Вся 1-я кн. посвящена описанию расте-ний и животных; описания группи-руются в соответствии с уже выра-ботанной Н. в предшествующих на-турфилософских сочинениях клас-сификацией. Н. начинает изложение с обзора образа жизни птиц (*Ibid. I 35–178*), далее следуют раздел о де-ревьях (*Ibid. 179–262*), а также рас-суждение о растениях (*Ibid. 263–588*), в к-ром подробно разбираются лечебные эффекты трав. После этого Н. возвращается к рассмотрению птиц (*Ibid. 591–934*); завершается книга перечислением и описанием обитаю-щих на земле животных, причем час-то Н. добавляет нравоучительные ин-терпретации для тех животных, к-рые уже были представлены в предшест-вующей поэме (*Ibid. 935–1462*; при-меры см.: *Hunt R. W. 1984. P. 79–80*).

Несколько иной характер имеет 2-я кн., к-рая разделяется на 3 смыс-ловые части. В 1-й ч., начинающейся с краткого вводного повествования о Боге Творце и сотворении мира, предлагается изложение философ-ско-богословского учения о человеке как о венце творения (*Alex. Nequam. Suppl. defect. II 11–534*). Особое вни-мание Н. уделяет сравнению совер-шенного состояния первого челове-ка, пребывавшего в раю, с состояни-ем людей после грехопадения. По-дробно описывается высшая часть человека, «разумный дух» (*spiritus rationalis*), который есть отпечаток Бога, Правителя мира. Подобно то-му как Бог руководит всем миром, разумный дух руководит человеком, поддерживая порядок в его душе и управляя функциями тела. Завер-шается 1-я ч. красочным описанием райского сада, в к-ром Бог поселил первого человека (подробнее см.: *McDonough. 2001*). Во 2-й ч. Н. по-дробно обсуждает вопросы астроно-мии и компутистики; среди прочего он рассматривает фазы луны, затме-ния, движения планет, знаки зодиа-ка (*Alex. Nequam. Suppl. defect. II 535–1386*). Незавершенная 3-я ч. 2-й кн. посвящена представлению теологии и свободных искусств. Н. описы-вает теологию как прекрасную деву,

окруженную сонмом авторов книг Свящ. Писания, а также наиболее выдающимися богословами; Н. пе-речисляет и кратко характеризует их (*Ibid. 1387–1493*). В список вхо-дят 7 богословов: Ориген (Н. от ли-ца теологии указывает, что в целом его сочинения читать разрешается, однако трактат «О началах» следует отвергнуть), свт. *Амвросий*, еп. Ме-диолатский, блж. Августин, свт. *Ила-рий*, еп. Пиктавийский (Н. подчерки-вает его роль в победе над арианст-вом), блж. *Иероним Стридонский*, свт. Григорий Великий, папа Рим-ский (Н. восхваляет его как учите-ля нравственности), св. Беда Досто-почтенный. Заключительные разде-лы посвящены свободным искусс-вам тривиума: грамматике, логике и риторике; после описания неск. ри-торических фигур текст обрывается без к.-л. эпилога (*Ibid. 1505–1802*).

**Богословские.** 1. «Свод умозре-ний» (*Speculum speculationum*; крит. изд.: *Speculum speculationum. 1988*), единственный крупный богослов-ский трактат Н., в 4 книгах. По фор-мальным признакам принадлежит к жанру теологической суммы, со-стоящей из упорядоченных по те-мам «вопросов» (*quaestio*), т. е. за-конченных глав, в к-рых рассмат-риваются разные т. зр. по к.-л. проб-леме и предлагается собственный ответ автора. Точное время создания неизвестно; ссылки Н. на др. собст-венные и чужие сочинения позво-ляют датировать трактат 10-ми гг. XIII в. Вместе с тем содержание мн. вопросов может восходить к лекци-онной деятельности Н. в Оксфорде и даже к парижскому периоду его жиз-ни. Предполагается, что Н. оставил трактат незавершенным, т. к. в нем не раскрыты мн. богословские темы, о намерении обратиться к к-рым он заявляет. По тематическому охвату трактат соответствует содержанию 2 первых книг «Сентенций» Петра Ломбардского (хотя формально Н. не комментировал «Сентенции», он знал их текст и ориентировался на него в качестве одного из источни-ков и образцов). Без рассмотрения остались богословские темы, соот-ветствующие содержанию 3-й и 4-й книг «Сентенций», т. е. все содер-жание христологии, сотериологии, эклизиологии, sacramентологии и эсхатологии (см.: *Hunt R. W. 1984. P. 111–113; Thomson. 1988. P. XI*). При обсуждении богословских вопросов Н. опирается на традиционные для

средневек. теологии авторитетные источники. Помимо цитат из Свящ. Писания (в т. ч. с комментариями из *Glossa ordinaria*) и многочисленных отсылок к литургическим текстам он приводит дословно или пересказыв-вает мнения блж. Августина (наибо-лее цитируемый в этом сочинении Н. отец Церкви), Боэция, свт. Гри-гория Великого, *Ансельма*, архиеп. Кентерберийского (наиболее цити-руемый средневек. теолог). Близких к нему по времени теологов и сво-их современников Н. редко называ-ет по именам, предпочитая вводить их мнения обычной в средневек. шко-лах формулой «некоторые думают». Не во всех случаях удалось устано-вить, чьи именно позиции обсужда-ет Н., однако можно с уверенностью утверждать, что он был знаком нею-средственно из сочинений или из пе-ресказов др. авторов с богословски-ми мнениями *Вильгельма из Конша*, Петра Абеляра, Гильберта Порретан-ского, Роберта Мелунского, Петра Ломбардского, *Петра Коместора*, Стефана *Лаиттона* и др. (подробнее об источниках см.: *Thomson. 1988. P. XIII–XVII*). «Свод умозрений» является одной из наиболее ранних средневек. богословских сумм, в ко-торой встречаются прямые ссылки на труды Аристотеля. Однако исполь-зование его высказываний ограни-чивается областью логической мето-дологии или имеет иллюстративный характер. Н. не пытается использо-вать аристотелевский инструментар-ий для содержательного анализа церковного учения и более глубоко-го осмысления его на философском языке, как это вносил. делали схола-сты XIII–XIV вв. Хотя Н. широко пользуется логико-диалектическим методом в том виде, в каком этот метод сформировался в парижских школах XII в., он применяет его лишь с целью уточнения значений традиц. слов и понятий, не подвергая фи-лософскому осмыслению саму стоя-щую за словами метафизическую реальность. В философских рассу-ждениях Н. не выходит за пределы теологической задачи; он стремится показать ошибочность неорто-доксальных мнений в области теоло-гии путем более точного определения грамматических и логических связей между понятиями, значение к-рых определяется у него не философски, а догматически, т. е. заимствуется из церковной традиции и раскрывает-ся с помощью авторитетных мнений.



Открывающие 1-ю кн. трактата неск. вопросов посвящены представлению христ. учения о едином Боге, к-рое Н. излагает в полемическом ключе, опровергая ошибочное дуалистическое учение *катаров*, в к-рых он видел идейных наследников древнего манихейства. Учению катаров о том, что материальный и чувственный мир создан низшим злым Демниургом и потому есть источник всего зла, Н. противопоставляет учение о Боге как о едином начале всех вещей (*universitatis rerum principium*). Для доказательства единства Бога Н. использует в числе проч. аргументов философское понятие «неизмеримость» (*immensitas*), понимая его в смысле актуальной бесконечности. Поскольку Бог бесконечен, невозможно помыслить существование независимо от Него еще одного бога, т. к. этот бог положит некую границу бесконечности истинного Бога (*Alex. Nequam. Specul. I 1*). К полемике с катарами Н. неоднократно возвращается и далее, при рассмотрении свойств и действий Бога. Эта полемика присутствует и в философских сочинениях Н., где он неизменно подчеркивает, что недопустимо как вводить в мир злого бога, так и объявлять единого благого Бога создателем зла. Не принимая дуализма катаров, Н. вместе с тем не разделял и пантеистических воззрений, сторонники к-рых утверждали, что бесконечность Бога и Его присутствие везде делают все вещи «божественными» и «Богом». Н. приводит умозаключение, совпадающее с мнением обвиненного в ереси парижского теолога *Амальрика Бенского*: «Как из бытия человека следует бытие субстанции, так из бытия субстанции следует бытие Бога. А если это так, то верно заключение, что все, что есть, — есть Бог» (*Ibid. I 18*). Н. полагает, что такой ошибочный вывод основан на неверной интерпретации бесконечности Бога. Бог действительно «сущностным образом» (*essentialiter*) присутствует везде, однако это присутствие, будучи основанием благодати творения, не делает вещи «Богом», поскольку Бог всегда бесконечно больше всего сотворенного, к-рое причастно Ему, однако не делит Его и не нарушает Его простоту (подробнее об аргументах см.: *Davenport. 1997*). В др. вопросах 1-й кн. Н. рассматривает учение о Св. Троице, приводя и разбирая выдвигавшиеся со ссылками на некото-

рые места Свящ. Писания аргументы против христ. учения о единстве сущности Бога и троичности Божественных Лиц (см., напр.: *Alex. Nequam. Specul. I 7, 15, 19, 26, 30, 33*). Объяснение соотношения сущности и Лиц в Св. Троице продолжается во 2-й кн., где Н. делает предметом рассмотрения ипостасные особенности Лиц и Их отношения (см.: *Ibid. II 1–28*). После этого помещена группа вопросов, связанных со свойствами Бога: вечностью, всеведением, всемогуществом, справедливостью, милосердием; неск. вопросов посвящено проблеме предопределения в ее связи с учением о Промысле и о происхождении зла (*Ibid. II 35–65*). Предметом вопросов 3-й кн. является учение о Боге Творце и об устройстве тварного мира. В начальной группе вопросов обсуждаются общее представление о творении и основные понятия, используемые для описания творческого акта Бога и устройства мира; разбор библейских мест перемежается вопросами, связанными с отдельными понятиями: «идеи», «материя», «время» и т. п. (см.: *Ibid. III 3–14*). Далее весьма подробно рассматривается учение об ангелах, их природе, падении части ангелов и свойствах злых духов (*Ibid. III 15–77*). Заключительные вопросы 3-й кн. посвящены учению о душе и ее видах; Н. рассматривает понятие «мировая душа», касается вопроса о душах неразумных существ и рассуждает о человеческой душе (*Ibid. III 83–95*). В учении о человеческой душе Н. опирался на сочинение младшего современника, англ. теолога Иоанна Бланда († 1248), «О душе» (*De anima*), из к-рого в числе прочего заимствовал определение души, данное Авиценной (см. *Ибн Сина*). Сравнение сочинений Бланда и Н. демонстрирует, что Н. избегал углубления в метафизические рассуждения, предпочитая использовать элементарную силлогистику для выведения свойств души из учения о Боге и о сотворении человека по образу Божию. Показательным в этом отношении является решение Н. спорного вопроса о бессмертии разумной души человека (см.: *Ibid. III 86–88*). Приводя различные традиц. аргументы, наиболее убедительным он находит чисто теологическое заключение, что смертность души противоречила бы справедливости Бога, Который обещал душам праведников вечное

блаженство, а душам грешников — вечное наказание (анализ аргументации см.: *Oguejiofor. 1995. P. 168–177*). В 4-й кн. Н. продолжает рассмотрение вопросов, связанных с природой человека. Он излагает свои представления о свободе воли и ее значении (см.: *Alex. Nequam. Specul. IV 1, 12–13*), о нек-рых свойствах души (*Ibid. 3–6*), о грехопадении Адама и его последствиях (*Ibid. 7–11*), о природе греха (*Ibid. 2*), о взаимоотношении благодати и свободы воли в деле спасения (*Ibid. 14–18*). Завершает сочинение размышление о том, каким образом Бог может использовать злую волю людей для к.-л. добра (*Ibid. 25*).

2. «Богословские вопросы» (*Questions*; не опублик.; описание единственной рукописи см.: *Dunning. 2016. P. 143*), небольшой отрывок, вероятнее всего — материал лекций или набросок отдельных глав для богословского сочинения; по содержанию и форме «Богословские вопросы» примыкают к соч. «Свод умозрений». В собрание входят 28 коротких главок, к-рые упорядочены не тематически, а по убыванию объема; одни имеют экзегетический характер, другие посвящены отдельным теологическим темам.

3. «Толкование Символа веры епископа Афанасия» (*Expositio symboli Athanasii episcopi*; не опублик.; перечень рукописей: *Dunning. 2016. P. 141–143*; обзор содержания см.: *Ottmanney. 1897*), краткий учебный комментарий к тексту *Афанасиева Символа веры*; время создания неизвестно, однако предполагается, что это раннее сочинение Н. (см.: *Hunt R. W. 1984. P. 21*). «Толкование...» начинается с краткой вводной части, в которой Н. упоминает о существовании 3 церковных Символов веры и выделяет среди них Афанасиев Символ веры, отмечая, что в нем «вера содержится наиболее полным и совершенным образом». Основной текст имеет форму глоссы; Н. рассматривает отдельные слова Символа веры или богословские идеи, нередко заимствуя материал из толкований отцов Церкви и средневек. авторов (о средневек. комментариях см.: *Haring. 1972*).

**Проповеди.** В рукописях сохранилось более 100 проповедей Н.; они распределены по неск. подборкам, содержание к-рых совпадает лишь частично (перечень и описание см.: *Hunt R. W. 1984. P. 150–153*; *Dunning.*



2016. P. 168–170; *Schneyer J. B.* Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Münst., 1969. Bd. 1. S. 271–277). Ни одна из проповедей Н. не была опубликована полностью (общий обзор корпуса и цитаты из отдельных проповедей см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 84–94). Большинство проповедей относятся к оксфордскому периоду жизни Н., однако для многих невозможно определить время и место произнесения (см.: *Ibid.* P. 21–23). Из используемых в проповедях обращений видно, что аудиторией Н. были как монахи (каноники), так и миряне; некие проповеди адресованы ученикам школ. Н. полагал, что главной задачей проповедника является правоучительная экзегеза Свящ. Писания, и не одобрял чрезмерного использования в проповедях риторических украшений. Эти принципы он реализовывал и в собственных проповедях, к-рые отличаются от его крупных сочинений более простым языком и доходчивым представлением материала.

**Прочие произведения.** Важное место в корпусе сочинений Н. занимают его малые поэтические произведения разного происхождения и назначения. К раннему периоду жизни Н. относятся 2 составленные им сборника басен — «Новый Эзоп» (*Novus Esopus*; опубл.: *Novus Aesopus*. 1987; о содержании см.: *Klein*. 2000) и «Новый Авиан» (*Novus Avianus*; опубл.: *Novus Avianus*. 1998; о содержании см.: *Bisanti*. 2002; *Idem*. 2010). В средние века басня была популярным средством обучения грамматике и риторике; ученики перерабатывали классические басни и по-новому комбинировали образы животных, олицетворявших добродетели и пороки. Вероятно, именно для такого учебного употребления предназначались и сборники Н. Еще одним поэтическим опытом Н. является соч. «Похвала вину» (*De commendatione vini*; опубл.: *Suppletio defectuum*. 2008. P. 195–218; анализ содержания см.: *Hochgürtel*. 2008. P. LIX–LXIV), состоящее из 3 самостоятельных «песней» (125, 170 и 182 строки). В сочинении передаются истории о возникновении вина и его употреблении, восхваляются его вкусовые достоинства и полезное воздействие на человека, описывается состояние опьянения и предлагаются правоучительные призывы соблюдать умеренность при употреблении вина. Возможно,



Страница из рукописи франц. перевода соч. «Новый Эзоп» Александра Неккама. 1-я пол. XIV в. (Paris. fr. 15213. Fol. 1r)

сочинение Н. было создано в связи с поэтическим спором о сравнительных достоинствах вина и пива между Петром из Блуа († 1212) и Робертом де Бофё († ок. 1219); первый выступал в нем на стороне вина, а второй — на стороне пива (см.: *Braunholtz*. 1927). Однако к теме вина Н. могла привлечь и личная привязанность к этому напитку; во мн. строках поэмы он пишет о собственном опыте употребления вина, свидетельствуя: «Я с удовольствием пью вино, а затем смело пишу поэмы» (*Suppletio defectuum*. 2008. P. 197). Известно ок. 30 подлинных кратких стихотворений Н. на разные темы; подлинность еще ок. 40 надписанных его именем стихотворений вызывает у исследователей сомнения (критическое изд. полного корпуса малых стихотворений Н. см.: *Ibid.* P. 218–249; обзор содержания корпуса см.: *Hochgürtel*. 2008. P. LXVI–LXXXIV, CV–CXVII; также см.: *Esposito*. 1915; *Walther*. 1965; анализ метрики Н. в целом см.: *Hochgürtel*. 2008. P. CV–CXVII). В рукописях под именем Н. встречаются и др. сочинения; ложность нек-рых атрибуций была надежно установлена, однако мн. случаи требуют дополнительных исследований (перечень приписываемых и неподлинных сочинений см.: *Esposito*. 1915. P. 464–469; *Dunning*. 2016. P. 171–177).

**Значение и влияние.** Судьба лит. наследия Н. была определена его характерными чертами. Н. не стре-

мился проводить серьезные научные исследования или поощрять к ним других; его сочинения имеют описательный и созерцательный характер, а научные данные представляются как предмет для морализаторской или богословской рефлексии. В 1-й пол. XIII в. подобный подход вызывал живой отклик среди англ. и европ. монахов, преимущественно августинцев, ориентировавшихся на популярную в раннем средневековье идею «цельного знания», к-рая предполагала сведение всех наук воедино и подчинение их высшей цели — религ. созерцанию. Мн. англ. мон-ри заказывали сборники сочинений и проповедей Н.; его имя было известно и в континентальной Европе, однако туда попали лишь немногие сочинения, причем даже их рукописи получили весьма узкое распространение. Процесс специализации исследователей по разным отраслям знания, во многом связанный с расцветом средневековья, уже к кон. XIII в. привел к тому, что сочинения Н. стали восприниматься как устаревшие по форме и по содержанию. Во многом это было связано с началом длительного процесса отделения естественной философии (философии природы, физики) от спекулятивной философии (метафизики) и теологии. Для занимавшихся естественными науками философов рассуждения Н. в области натурфилософии выглядели поверхностными и эклектичными. Даже в области свободных искусств мн. мнения Н. оказались опровергнуты авторами, более глубоко изучившими античную классику. Так, Роджер Бэкон († после 1292) в контексте обсуждения вопросов лат. грамматики критиковал суждения Н. и ссылавшихся на него англ. авторов, отмечая, что Н. «написал по многим вопросам нечто истинное и полезное», однако его не следует включать в число «авторов» (*auctores*), т. е. писателей, обладающих непрекращаемым авторитетом (см.: *Bacon R.* *Opera quaedam hactenus inedita*. L., 1859. Vol. 1. P. 454, 457).

Богословские и экзегетические сочинения Н. также мало соответствовали новым методам и приемам преподавания и изучения теологии, сформировавшимся в XIII–XIV вв., поэтому почти не использовались наиболее оригинальными и выдающимися английскими теологами. Однако отдельные авторы в Англии



продолжали ссылаться на них до XVI в., нередко заимствуя приводимые Н. цитаты из античных авторов, образы и рассуждения (обзор и примеры см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 118–124). Напр., сочинения Н. многократно цитируются в соч. «Комментарий на Книгу Притчей Соломоновых» (не опубл.), автором которого ранее считался Роберт Холкот (ок. 1290–1349), а ныне признаётся теолог Томас из Рингстеда († 1366), преподававший в Кембриджском ун-те (перечень рукописей и примеры цитирования см.: *Damon.* 1957; *Hunt R. W.* 1984. P. 123; *Cropp.* 1991. P. 94–101). В континентальной Европе Н. как теолог был известен в XIV–XV вв. гл. обр. как сторонник учения о Непорочном зачатии Девы Марии и даже цитировался в этом качестве на *Базельском Соборе*. Однако в данном случае речь идет об извлеченных из контекста высказываниях и их неточной интерпретации. Хотя Н. многократно высказывал похвалы чистоте, святости и непорочности Девы Марии, его понимание Непорочного зачатия отличается от того, к-рое вполсл. утвердилось в католич. Церкви (см.: *Hunt R. W.* 1984. P. 117).

Научный интерес к сочинениям Н. пробудился в кон. XIX в. Долгое время он воспринимался как один из вторичных представителей средневек. энциклопедизма (см., напр.: *Manitius.* 1931). В 1936 г. Хаит защитил в Оксфордском ун-те фундаментальную диссертацию, охватывающую все стороны интеллектуальной деятельности Н., однако она оставалась неопубликованной до 1984 г. и была доступна лишь немногим исследователям (*Hunt R. W.* 1984). В кон. XX — нач. XXI в. интерес историков средневек. философии и культуры к Н. стал более интенсивным: вышли критические издания текств. его произведений и были подготовлены основательные диссертационные исследования (*Cropp.* 1991; *Záhora.* 2014; *Dunning.* 2016), однако до наст. времени многие стороны его лит. деятельности остаются малоизученными, а мн. сочинения — неизданными.

Соч.: The Treatise De utensilibus of *Alexander Neckam* // *Wright Th., ed.* A Volume of Vocabularies. [L.] 1857. Vol. 1. P. 96–119; De naturis rerum libri duo: With the Poem of the Same Author, De laudibus divinae sapientiae / Ed. Th. Wright. L., 1863; Novus Aesopus / Ed. G. Garbugino. Genova, 1987; Speculum speculationum / Ed. R. M. Thomson. Oxf.; N. Y., 1988. (Aucto-

res Britannici Medii Aevi; 11); Novus Avianus / Ed. Th. Klein // Favolisti latini medievali e umanistici. Genova, 1998. Vol. 7. P. 99–136; Supplementio defectuum I: Alexander Neckam on Plants, Birds and Animals: A Supplement to the «Laus sapientie divine» / Ed. Chr. J. McDonough. Firenze, 1999; Commentum super Martianum / Ed. Chr. J. McDonough. Firenze, 2006; Supplementio defectuum. Carmina Minora / Ed. P. Hochgürtel. Turnhout, 2008. (CCCM; 221); Sacerdos ad altare / Ed. Chr. J. McDonough. Turnhout, 2010. (CCCM; 227).

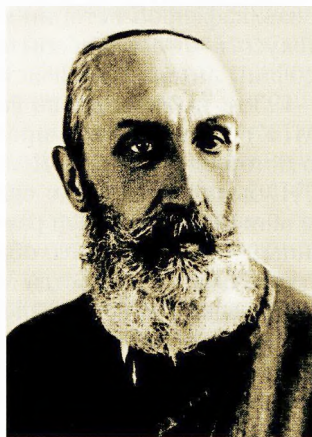
Лит.: *Scheler A.* Trois traités de lexicographie latine du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle: II. Alex. Neckam. «De nominibus utensilium» // Jb. für romanische und englische Literatur. Lpz., 1866. Bd. 7. S. 58–74, 155–173; *Meyer P.* Notice sur les «Corrogationes Promethei» d'Alexandre Neckam // Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale. P., 1897. Vol. 35. Pt. 2. P. 641–682; *Ommanney G. D. W.* A Critical Dissertation on the Athanasian Creed: Its Original Language, Date, Authorship, Titles, Text, Reception, and Use. Oxf., 1897. P. 241–246; *Floyer J. K.* On a Mutilated Effigy in the Cloisters of Worcester Cathedral, Said to Represent Alexander Neckam // Reports and Papers of the Architectural and Archaeological Societies of the Counties of Lincoln and Northampton. 1898. Vol. 24. P. 188–196; *Haskins Ch. H.* A List of Text-Books from the Close of the 12<sup>th</sup> Century // Harvard Studies. 1909. Vol. 20. P. 75–94; *Esposito M.* On Some Unpublished Poems Attributed to Alexander Neckam // EHR. 1915. Vol. 30. N 119. P. 450–471; *Braunholtz E.* Die Streitgedichte Peters von Blois und Roberts von Beaufeu über den Wert des Weines und Bieres // Zschr. f. romanische Philologie. Tüb., 1927. Bd. 47. H. 1. S. 30–38; *Rand E. K.* The Classics in the 13<sup>th</sup> Century // Speculum. Camb., 1929. Vol. 4. N 3. P. 249–269; *Manitius M.* Alexander Neckam // Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Münch., 1931. Bd. 3: Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des 12. Jh. S. 784–794. (Handbuch der Altertumswissenschaft; Abt. 9. Tl. 2. Bd. 3); *Russell J. C.* Alexander Neckam in England // EHR. 1932. Vol. 47. N 186. P. 260–268; *Holmes U. T.* Daily Living in the 12<sup>th</sup> Century Based on the Observations of Alexander Neckam. Madison, 1952; *Minio-Paluello L.* The «Ars Disserendi» of Adam of Balsham Parvipotamus // Mediaeval and Renaissance Studies. L., 1954. Vol. 3. P. 116–169; *Damon Ph. W.* A Note on the Neckham Canon // Speculum. 1957. Vol. 32. N 1. P. 99–102; *Walther H.* Eine moral-asketische Dichtung des XIII. Jh.: «Prorogationes Novi Promethei» des Alexander Neckam // Medium Aevum. Oxf., 1962. Vol. 31. P. 33–42; *idem.* Zu den kleineren Gedichten Alexander Neckams // Mittellateinisches Jb. Stuttg., 1965. Bd. 2. S. 111–129; *Wedge G. F.* Alexander Neckam's «De naturis rerum»: A Study, Together with Representative Passages in Translation: Diss. / Univ. of Minnesota. Minneapolis, 1967; *O'Donnell J. R.* The Liberal Arts in the 12<sup>th</sup> Century: With Special Reference to Alexander Neckam (1157–1217) // Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge: Actes du 4<sup>e</sup> congrès intern. de philosophie médiévale. Montréal; P., 1969. P. 127–135; *Mahoney D. G.* A Critical Edition of Alexander Neckam's «Tractatus super mulierem fortem»: Sec. 1: Diss. Urbana (Ill.), 1971; *Haring N. M.* Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed // Mediaeval Studies. Toronto, 1972. Vol. 34. P. 208–252; *Otte J. K.* The Life and Writings of Alfredus Anglicus // Viator. Turnhout, 1972. P. 275–291; *Berry G. L.* A Partial Edition of Alexander Neckam's «Laus sapientie divine»: Diss. New Haven, 1978; *Ilaris M. A.* Influences on the Thought of Alan of Tewkesbury // JECCLH. 1982. Vol. 33. N 1. P. 1–14; *Hunt R. W.* The Schools and the Cloister: The Life and Writings of Alexander Neckam (1157–1217) / Ed. M. Gibson. Oxf., 1984; *Pepin R. E.* Autobiography in Alexander Neckam's «Laus sapientiae divinae» // Florilegium. Ottawa, 1984. Vol. 6. P. 103–118; *Fumagalli M., Parodi M.* Due enciclopedie dell'Occidente medievale: Alessandro Neckham e Bartolomeo Anglico // RSE. 1985. Vol. 40. N 1. P. 51–90; *Thomson R. M.* Introduction // Alexander Neckam. Speculum speculationum. 1988. P. IX–XXIII; *Cropp L. S.* A Critical Edition of Alexander Neckam's «Corrogationes novi Promethei»: With Introd., Textual Notes, and Comment.: Diss. Toronto, 1991; *Hunt T.* Teaching and Learning Latin in 13<sup>th</sup>-Century England. Camb., 1991. 3 vol.; *Iwakuma Y., Ebhesen S.* Logico-theological Schools from the 2<sup>nd</sup> Half of the 12<sup>th</sup> Century: A List of Sources // Vivarium. Leiden, 1992. Vol. 30. P. 173–210; *Oguejiofor J. O.* John Blund and Alexander Neckam // *Idem.* The Arguments for the Immortality of the Soul in the First Half of the 13<sup>th</sup> Century. Leuven, 1995. P. 151–177; *Burnett Ch.* The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy into Great Britain: A Preliminary Survey of the Manuscript Evidence // Aristotle in Britain during the Middle Ages / Ed. J. Marenbon. Turnhout, 1996. P. 21–50; *Holdsworth Chr. J.* Two Commentators on the «Song of Songs»: John of Forde and Alexander Neckam // A Gathering of Friends: The Learning and Spirituality of John of Forde / Ed. H. Costello, Chr. J. Holdsworth. Kalamazoo, 1996. P. 153–187. (Cistercian Studies Series; 161); *Davenport A. A.* The Catholics, the Cathars, and the Concept of Infinity in the 13<sup>th</sup> Century // Isis. Chicago, 1997. Vol. 88. N 2. P. 263–295; *Bestul Th. H.* The Meditation on Mary Magdalene of Alexander Neckam // The J. of Medieval Latin. Turnhout, 1999. Vol. 9. P. 1–40; *Loewe R.* Alexander Neckam's Knowledge of Hebrew // Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda / Ed. W. Horbury. Edinb., 1999. P. 207–223; *Klein Th. A.-P.* Der Nouus Esopus des Alexander Neckam in der Tradition der spätantiken Phaedrus-Paraphrase Romulus // Maia. Bologna etc., 2000. Vol. 52. N 1. P. 127–151; *Verri Ch.* Alexander Neckam (1157–1217) // CALMA. 2000. Vol. 1. Pt. 2. P. 170–173; *McDonough Chr. J.* Alexander Neckam: Creation and Paradise in Book 2 of the «Suppletio Defectuum» // Anglo-Latin and Its Heritage: Essays in Honour of A. G. Rigg / Ed. S. Echard, G. R. Wieland. Turnhout, 2001. P. 129–148; *idem.* Two Autobiographical References in the Poetry of Alexander Neckam // Scripturus vitam: Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart / Hrsg. D. Walz. Hdlb., 2002. S. 1019–1023; *idem.* The Laus Beatissime Virginis and the Canon of Alexander Neckam // Mediaeval Studies. 2004. Vol. 66. P. 99–128; *idem.* Cambridge, University Library. Gg. 6. 42, Alexander Neckam and the Sacerdos ad altare // Studi medievali. Ser. 3. Torino, 2005. Vol. 46. N 2. P. 783–809; *idem.* Introduction // Alexander Neckam. Commentum super Martianum, 2006. P. I–XXXV; *idem.* Alexander Neckam and the Commentary on the «Ecloga Theoduli»: A Question of Attribution // Filologia Mediolatina. Spoleto, 2008. Vol. 15. P. 249–267; *idem.* Introduction // Alexander Neckam. Sacerdos ad altare. 2010. P. IX–XLV; *Bisanti A.* Il Novus Avianus di Alessandro Neckam nel quadro delle riscritture mediolatine di Aviano // Maia. 2002. Vol. 54. N 2. P. 295–350; *idem.* Il «Novus Avianus» di Alessandro Neckam // *Idem.* Le favole di Aviano e la loro



fortuna nel Medioevo. Firenze, 2010. P. 103–152; Ribémont B. La «renaissance» du XII<sup>e</sup> siècle et l'encyclopédisme. P., 2002; Tilliette J.-Y. Rhétorique de l'encyclopédie: Le cas du «De naturis rerum» d'Alexandre Neckam (vers 1200) // La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance / Ed. P. Nobel. Besançon, 2005. T. 1. P. 289–302; Záhora T. The Tropological Universe: Alexander Neckam's Encyclopedias and the Natures of Things at the Turn of the 13<sup>th</sup> Cent.: Diss. N. Y., 2007; *idem*. Tropology in Practice: Alexander Neckam's «Solatium fidelis anime» // Viator. 2011. Vol. 42. N 1. P. 113–138; *idem*. Attendant to a Higher Judge: Competing Paradigms of Legal Practice in the Thought of Alexander Neckam (1157–1217) // JRH. 2013. Vol. 37. N 4. P. 494–509; *idem*. Nature, Virtue, and the Boundaries of Encyclopedic Knowledge: The Tropological Universe of Alexander Neckam (1157–1217). Turnhout, 2014. (Europa Sacra; 13); Hochgürtel P. Einleitung // Alexander Neckam. Suppletio Defectuum. 2008. P. IX–CXXI; Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300–1475 / Ed. R. Copeland, J. Sluiter. Oxf., 2009; Copeland R. Naming, Knowing, and the Object of Language in Alexander Neckam's Grammar Curriculum // The J. of Medieval Latin. 2010. Vol. 20. P. 38–57; *eadem*. Producing the Lector // Medieval and Early Modern Authorship / Ed. G. Bolens, L. Erne. Tübingen, 2011. P. 231–249; Iwakuma Y. Alberic of Paris on Mont Ste Geneviève against Peter Abelard // Logic and Language in the Middle Ages: A Volume in Honour of S. Ebbsen / Ed. J. L. Fink e. a. Leiden; Boston, 2013. P. 27–48; Dunning A. N. J. Alexander Neckam's Manuscripts and the Augustinian Canons of Oxford and Cirencester: Diss. Toronto, 2016; Шишков А. М. Морализаторское естествознание Александра Неккам // Он же. На плечах гигантов: Очерки интеллектуальной культуры западноевроп. Средневековья. СПб., 2016. С. 209–213.

Д. В. Смирнов

**НЕКРАСОВ** Алексей Иванович (7.03.1885, Москва — 25.09.1950, с. Венгерово Новосибирской обл.), российский историк отечественного искусства (Др. Руси, XVIII–XIX вв.), а также пародного художественного наследия, один из крупнейших искусствоведов советского периода. Отец Н. — литератор, дед — священник в храме Христа Спасителя в Москве, семья состояла в родстве с поэтом Н. А. Некрасовым. Н. учился на историко-филологическом отделении Московского ун-та, занимался историей искусства под рук. проф. А. С. Орлова. Его кандидатское сочинение (1909; опубликовано — Некрасов. 1913) было посвящено новгородскому рукописному орнаменту XIV в. После окончания ун-та с дипломом 1-й степени в 1910 г. был оставлен при нем на 2 года для подготовки к профессорскому званию по кафедре истории и теории искусства. Тогда же он начал печатать первые статьи и принимал участие в работе Славянской комиссии МАО,



А. И. Некрасов.  
Фотография. 1949 г.

Об-ва древней письменности и искусства и др. В 1913 г. Н. защитил магистерскую диссертацию в С.-Петербургском ун-те, но его основная педагогическая и научная деятельность была связана с Московским ун-том, где он с 1914 по 1918 г. работал приват-доцентом. Глубокие научные знания Н. сочетались с огромной трудоспособностью и энергией. Еще будучи студентом, он начал читать лекции по истории искусства в иконописной мастерской-школе им. Н. Д. Селезнёва при Донском монастыре (вероятно, с 1908 по 1915). В 1913–1916 гг. параллельно работе в ун-те преподавал историю и теорию искусства в Московской консерватории, где получил звание профессора (1916/17), а также преподавал рус. язык в 2 частных гимназиях (1910–1914) и в Ин-те Московского дворянства (1910–1917). Помимо этого он был профессором Нижегородского ун-та (1917–1918), зав. отд-нием древностей в Румянцевском музее (1918–1919), консультантом Кинокомитета по искусствоведению (1918), профессором в педагогических, музейных и музыкальных учреждениях Костромы (1918–1922), состоял членом Коллегии по делам музеев и охране памятников искусства Костромской губ. В нач. 20-х гг. XX в. стал действительным членом нарк. академических ин-тов, в которых выступал с многочисленными докладами, участвовал в дискуссиях, оппонировал на защитах диссертаций, редактировал сборники и др. издания Российской академии истории материальной культуры, Научно-исследовательского ин-та археологии и искусствоведения Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук, Гос.

академии художественных наук; состоял членом Об-ва изучения рус. усадьбы (не позднее 1925–1930). Н. защитил канд. дис. «Ксилографический орнамент первопечатных московских книг» (1921).

Главным местом научно-педагогической деятельности Н. в 20-х гг. XX в. оставался Московский ун-т (после 1918 — 1-й МГУ). Он был ведущим специалистом по искусству Др. Руси, особенно в области архитектуры. С 1918 (или 1919) до апр. 1921 г. ученый состоял профессором на кафедре истории и теории искусства историко-филологического фак-та, позднее — также на фак-те общественных наук. Заведовал созданным им музеем при 1-м МГУ, называвшимся в разные годы археологическим, этнографо-археологическим, материальной культуры, художественной технологии (1922–1932); с окт. 1922 г. Н. стал заведующим отд-ниями археологии и искусствоведения. В сент. 1923 г. под его руководством начали работу секции археологии и искусствоведения. Он занимал должности председателя отд-ния искусствоведения на этнологическом фак-те (с окт. 1925), зам. председателя отд-ния теории и истории искусства на фак-те лит-ры и искусства (с февр. 1930), зав. кафедрой рус. искусства (с нояб. 1930). Н. был безукоризненным руководителем. С присущей ему целеустремленностью, преодолевая огромные трудности, он принимал участие в организации и проведении познавательных-исследовательских экскурсий и экспедиций, открывших немало ранее неизвестных памятников, преимущественно архитектуры, в издании трудов (к-рые писал сам или редактировал), впервые ввел в практику обучения историков искусства обязательные поездки по памятникам искусства и музеям вне Москвы — все это способствовало значительному повышению уровня образования студентов. После закрытия исторического фак-та 1-го МГУ (1930) ученый преуспел в борьбе за восстановление вузовского искусствоведческого образования и аспирантуры, став, в частности, членом методологического сектора при Наркомпросе. Т. о., во многом именно благодаря усилиям Н. не был допущен длительный перерыв в подготовке исследователей, буд. музейных деятелей и историков искусства. В кон. 20-х гг. (возможно, и позднее)



Н. открыто участвовал в письменных протестах против сноса ряда памятников архитектуры в Москве — сохранилось свидетельство о соответствующем решении, принятом на возглавляемой ученым кафедре 1-го МГУ.

Параллельно Н. преподавал в Московском высшем техническом уч-ще (с 1921), являлся профессором Московской консерватории (до 1923) и 2 вузов в Иваново-Вознесенске: Политехнического (1921–1924) и Педагогического (1922–1923), заведовал подотделом эволюции художественной формы Секции пространственных искусств в Гос. академии художественных наук (с 1925), участвовал в работе др. орг-ций (Госиздата, Ассоциации по изучению производительных сил Центральной промышленной области, Госплана РСФСР).

После закрытия в 1930 г. 1-го МГУ Н. перешел в ГТГ (1931–1937). Здесь он работал ученым секретарем, с 1933 г. консультантом, затем возглавлял сектор (позднее отдел) феодализма, заведовал Кабинетом архитектуры. Он участвовал в комплектовании фондов и тем самым спас немало памятников. В связи с переходом к совр. системе ученых званий Н. был представлен галереей и утвержден в звании ее действительного члена и кандидата наук, а 15 янв. 1936 г. исследователю была присуждена степень д-ра искусствоведения по совокупности трудов. Летом того же года Н. покинул ГТГ из-за занятости в Академии архитектуры, где он являлся зав. научным сектором Музея архитектуры (окончательный уход относится к сент. 1937). Несмотря на разрушение системы научных и культурно-образовательных структур, на тяжелейший идеологический прессинг, на массовое уничтожение памятников архитектуры и искусства (особенно связанных с Церковью), наконец, на уничтожение самих носителей историко-художественных знаний, Н. изыскивал возможности продолжать занятие любимым делом и по мере сил спасать памятники. Так, он стоял у истоков Музея архитектуры (1934–1937), разработав его концепцию; был профессором и зав. кафедрой истории искусств в Ин-те кинематографии (1934–1938), действительным членом Гос. академии истории материальной культуры (1937–1938) и ок. 6 лет — профессо-

ром и зав. кафедрой истории и теории искусств в Московском ин-те философии, литературы и истории (1934–1938), в к-ром вновь (после 1-го МГУ) приступили к преподаванию истории искусства. Деятельность Н. была также тесно связана с выявлением и фиксацией ранее не изученных памятников, гл. обр. архитектуры. Знатор искусства Москвы и Московской обл., ученый немало работ посвятил памятникам Новгорода, Пскова, Костромы, Галича, Александра, Суздаля, Рыбинска, Тулы и др. городов. Страсть к познанию нового порождала гипотезы (слишком многое тогда было неизвестно), к-рые так и не нашли подтверждения.

Во 2-й пол. 30-х гг. XX в. исследователь был обвинен в «формализме» и «вульгарном социологизме», в преклонении перед буржуазной, в частности фашистской, наукой. В марте 1938 г. уничтожающей критике подверглась книга ученого «Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII в.» (М., 1936). 19 апр. того же года Н. был арестован (вслед за своим старшим братом Александром Ивановичем (1883–1957), механиком-теоретиком, одним из руководителей Центрального аэрогидродинамического ин-та, позднее оправданным и ставшим академиком). Сфабрикованное против Н. обвинение было частью выделенного в отдельное производство из «московского дела» более обширного — «дела русских фашистов» (одного из крупных звеньев кампании, направленной против старой интеллигенции). В течение года Н. находился в тюрьме. По приговору Военной коллегии Верховного суда (20 апр. 1939) он был осужден по статьям 58–7, 11, 8/19 и приговорен к заключению на 20 лет и поражению в правах на 5 лет. Через год по постановлению пленума Верховного суда были изменены статьи наказания (на 58–11, 8/17), срок был сокращен вдвое. Н. отбывал его в лагере, созданном для строительства Воркуты, в частности на угольном комбинате. Нек-рое время Н. трудился на общих работах, потом стал архивариусом и даже читал лекции по истории архитектуры на курсах повышения квалификации архитекторов и строителей. В 1943 г. курс его лекций был издан на правах рукописи. Жить приходилось в бараке вместе с уголовниками. В лагере

по памяти им были написаны крупные труды «Московское зодчество: К 800-летию Москвы» (рукопись позднее утрачена) и «Теория архитектуры» (М., 1994).

19 янв. 1948 г., за 3 месяца до истечения 10-летнего срока заключения, ВТЭК определила у 63-летнего ученого старческую дряхлость, эмфизему легких, сердечную недостаточность, отсутствие зубов. Н. была присвоена инвалидность 2-й группы на год. Комиссия пришла к выводу о необходимости его выезда с Севера. В февр. того же года Н. поселился в Александрове (ныне Владимирская обл.), где получил должность внештатного консультанта (без оклада) Александровского музея. Нелегально приезжая в Москву, Н. пытался получить работу, т. к. музей не оплачивал даже поездки по области для изучения памятников. Акад. А. В. Щусев предложил ему написать исследование об Александровской слободе, но после обследования и обмеров памятников, создания альбома чертежей и рукописи большой монографии добиться оплаты автору не удалось. В этот период были написаны 2 статьи, посвященные памятникам архитектуры XVI в.: собору в Киржаче (Собор в Киржаче // Древнерус. искусство XV — нач. XVI в. М., 1963. С. 217–233) и остаткам храма в с. Шимохино. Ученый обследовал архитектуру Переславля-Залесского, составил подробные списки старинных построек Александра и населенных мест 5 районов Владимирской обл. Кроме того, он систематизировал научную б-ку музея, давал консультации «по вопросам древностей, искусства, книговедения, истории, археологии и проч.». Н. послал в изд-во «Московский рабочий» письмо с планами-просpekтами задуманных им популярных книг в целом ряде серий: по древним городам Подмоскovie, В. Волги, междуречья Оки и Волги, по мон-рям, усадьбам и отдельным памятникам архитектуры. Им были составлены проспекты монографий о древней архитектуре Москвы, о мемориальных храмах XVI в., о древнерусской ксилографии, об архитектуре раннего барокко, о возникновении русского классицизма, о стиле советского зодчества Москвы. Новый арест последовал 10 февр. 1949 г., заключение длилось 5 месяцев. В ссылке в сент. того же года ученый оказался в с. Венгерово Новоси-



бирской обл. (в 600 км от Новосибирска). Там он поступил на должность консультанта (без оклада) по кустарным изделиям на местном промышленном комбинате. Подготовил записку по вопросу об организации производства художественной керамики, работал над пересмотром на основе новейшей литературы подготовленных к печати собственных трудов по истории рус. искусства для представления их в АН СССР. Работы, не опубликованные им до 1938 г., а также написанные в Воркуте и Александрове, составили 9 томов, тогда же были напечатаны на машинке, дополнены и выверены (большинство из них остаются в рукописях). Н. похоронен в с. Венгерове, посмертно реабилитирован в 1956 г.

Многочисленные труды Н., его педагогическая деятельность (включавшая руководство аспирантами) стали неотъемлемой частью процесса формирования советского искусствознания, особенно в разделах о древнем и народном рус. художественном наследии, эпохе барокко и классицизма. Работы ученого, такие как «Русское народное искусство» (М., 1924), «Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII в.», «Древнерусское изобразительное искусство» (М., 1937), стали 1-м систематическим изложением предмета в науке и, в частности, выполняли роль учебников для студентов. Крупный теоретик и аналитик, знаток широчайшего круга явлений в искусстве России и Европы, Н. внес весомый вклад в методологию искусствознания. Принципы историзма соединялись в его работах с оригинально понятым стилистическим анализом. Научный поиск Н. был проникнут пафосом воссоздания единого художественного мировоззрения минувших эпох во всех видах художественной деятельности. Налет упрощенного социологизма и во многом связанная именно с ним категоричность суждений, присущие его трудам 20–30-х гг. XX в., были в основном данью господствующим взглядам эпохи и не составляли сути историко-художественных концепций исследователя, хотя уже с кон. 30-х гг. XX в. неизбежно снижали их значение для читателей. Н. одним из первых применил стилистический анализ (нередко весьма лапидарный), самостоятельно разработанный им на основе опыта европ. и отечествен-

ного искусствознания. При определении стиля исследователь опирался на формальные и технические признаки. В книге 1937 г. впервые была предложена цельная стилистическая концепция древнерус. искусства, к-рой был присущ определенный схематизм, предполагающий имманентное развитие искусства — смену крупных стилей: графического, пластического, живописного. Однако поиски ученого означали принципиально новый этап в изучении материала. Серьезный вклад в познание архитектуры вносит система теоретических построений Н. о существовании специфических математических закономерностей в создании архитектурных форм в рамках крупных исторических периодов, а внутри них — в пределах различных типологических подсистем. Этот анализ был неотделим от глубоко разработанных принципов изучения внутреннего пространства, к-рые опирались на по-своему осмысленные художественные категории числа, массы, пространства и т. д. и на соответствующий им понятийный ряд (напр., «синтетическое» и «дифференцированное», рациональное и иррациональное пространство, цельное, упругое, динамичное и др.). В теории архитектуры, созданной ученым, пространство выступало как мировоззренческая и формообразующая категория; были удачно найдены соотношения пространства с массой и конструкцией, с реальным функционированием зданий. Если в работах 20–30-х гг. XX в. Н. не часто поднимал тему образной природы архитектуры (исследование данной проблемы еще не стало одной из важнейших задач науки), то в 40-х гг. XX в. эта проблематика стала органичной частью его трудов.

Московская школа искусствознания была в значительной степени достижением ума, таланта и энергии Н. Эта школа во многом определила особенности совр. этапа в изучении искусства, она представлена именами В. Н. Лазарева, М. В. Алпатова, Г. В. Жидкова, Н. И. Брунова, А. Н. Греча, М. А. Ильина, В. М. Василенко, Е. А. Некрасовой (однофамилицы Н.), М. М. Постниковой-Лосевой, В. И. Антоновой и др. учеников Н. Попытки историографического осмысления научного наследия ученого почти не предпринимались до кон. 80-х гг. XX в., за исключением 2 работ Т. Д. Зубовой (1977) о его

месте среди современных ему историков рус. народного искусства. Попытка анализа стилистической концепции ученого была предпринята в кн. Г. К. Вагнера «Канон и стиль в древнерусском искусстве» (1987). Начиная с 90-х гг. XX в. ряд исследователей восстановили основные факты научной биографии Н. на основе архивных материалов и воспоминаний современников, опубликовали неск. рукописей Н., а также некие важные документы; в те же годы были изданы воспоминания, в к-рых содержатся гл. обр. краткие сведения об ученом.

Интерес к трудам Н. определяется не только тем, что многие описанные и проанализированные им памятники были позднее утрачены, но и тем, что ряд его идей находит подтверждение в работах совр. авторов. Такова в первую очередь мысль о тесной связи искусства Руси с западноевроп. художественной практикой. В архивах сохранились монографии и статьи Н. (всего 15 неизд. рукописей), в т. ч.: «Очерки архитектурной проблематики в историческом аспекте» (1942), «Очерки по истории древнерусской гравюры на дереве» (1948), «Очерки по истории московского зодчества» в 4 т. (1948), «Шалка Мономаха» (1948), «О светской иконе Божией Матери» (40-е гг. XX в.), «История моего описания архитектурных памятников Александровской слободы Ивана Грозного» (1949), «О некоторых декоративных мотивах храма Василия Блаженного» (1950), «Из области московской художественной промышленности» (1950), «Архитектурный фрагмент XVI в.» (1950), «Из области московской художественной промышленности XIV в.» (1950), «Мемориальное значение церкви в Дьякове» (1950), «Статуя Николы Можайского» (1950), «Русское зодчество раннего барокко (до Растрелли)» (б. г.), «Жанр в искусстве домонгольской Руси» (б. г.). Под редакцией Н. вышел ряд важных трудов: Барокко в России. М., 1926; Мат-лы по истории рус. искусства. М., 1928. [Вып. 1]: Искусство XVI в.; [Вып. 2]: Искусство XVIII в.; Тр. Кабинета истории материальной культуры I МГУ. М., 1930. Вып. 5.

Арх.: Архив А. И. Некрасова // РГАЛИ. Ф. 2039. Оп. 1. 1885–1956 гг.; Рисунки и рукописи А. И. Некрасова // Там же. Оп. 2. 1880-е–1993 гг.; Рукописи А. И. Некрасова // ЦМИАР ОРСК. КН 7357/1–8, 7368/1–9, 7369/1–11; Рукописи А. И. Некрасова // ГИМ



ОПИ. Ф. 440. Д. 773; Архив Чувашской картинной галереи (Чебоксары); архив Е. А. Афанасьевой.

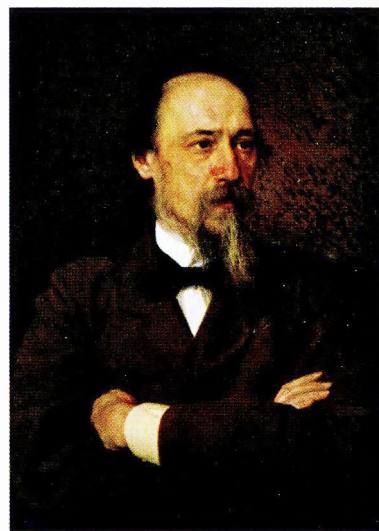
Соч.: Очерки из истории слав. орнамента: Человеческая фигура в рус. тератологическом рукописном орнаменте XIV в. СПб., 1913. (ПДПИ: 183); Троицкий собор Александровской Слободы // Изв. Об-ва преподавателей графических искусств. М., 1916. № 4/6. С. 22–30; Древний Псков и его худож. жизнь. М., 1923; Древние подмосковные: Александровская слобода, Коломенское, Измайлово. М., 1923; Организация массы в архитектуре // Изв. Иваново-Вознесенского политехн. ин-та. 1923. Т. 7. Вып. 2. С. 5–27; Вел. Новгород и его худож. жизнь. М., 1924; Византийское и рус. искусство: Учеб. М., 1924; Древнейшая рус. гравюра // Гравюра и книга. М., 1924. № 2/3. С. 25–27; Книгопечатание в России в XVI–XVII вв. // Книга в России. М., 1924. Ч. 1. С. 63–126; Очерки декоративного искусства Др. Руси. М., 1924; Забытая подмосковная «Пехра-Яковлевское». М., 1925; «Тверские» врата Александровской слободы // Тр. отд. археологии РАНИОН. М., 1926. Вып. 1. С. 76–83; Худож. памятники Москвы и городов Моск. губ. М., 1928; Возникновение моск. искусства. М., 1929. Т. 1; Ориентализмы в первоначальном моск. орнаменте // Тр. секции археологии / РАНИОН. М., 1929. Вып. 4. С. 329–338; О стиле рус. архитектуры XVII в. // Тр. секции истории искусства / РАНИОН. М., 1930. Вып. 4. С. 138–149; Проблема происхождения древнерус. столпообразных храмов // Тр. Кабинета истории материальной культуры МГУ. М., 1930. Вып. 5. С. 17–50; Моск. Кремль: Стены и башни // Архитектура СССР. 1935. № 10/11. С. 68–77; Новое здание гостиницы Моссовета // Там же. № 2. С. 59–67; Первопечатная рус. гравюра // И. Федоров первопечатник. М., 1935. С. 73–93; Рус. ампр. М., 1935; Архитектура Истры и ее значение в общем развитии рус. зодчества // Ежегод. Музея архитектуры. М., 1937. № 1. С. 9–51; Природа архитектурного музея // Тр. МИФЛИ. М., 1937. Т. 2. С. 68–77; Проблема творчества Баженова // Академия архитектуры. М., 1937. № 2. С. 7–15; Пространство у Баженова и моск. архит. традиция // Там же. С. 55–57; Скульптурная декорация в древнерусском камешном зодчестве // Архитектура СССР. 1937. № 1. С. 51–57; Чертежи А. Н. Воронихина: Колл. Музея архитектуры. М., 1938; Архитектурная проблематика в ист. аспекте. Воркута, 1943; Неск. слов о древнейшем датированном памятнике моск. лит-ты // Искусство Др. Руси: Проблемы иконографии. М., 1994. С. 189–198; Теория архитектуры // Сост.: В. Кириллов, И. Л. Кызласова. М., 1994 [Список тр.: С. 470–475]; К вопросу возникновения Петропавловского собора в Ленинграде // Петербургские чт., 96. СПб., 1996. С. 78–79.

Лит.: Зубова Т. Д. Изучение народного искусства в 20–30-х гг.: (В. С. Воропов, А. И. Некрасов, А. В. Бакушинский): АКД. М., 1977; она же. Исследователь народного искусства А. И. Некрасов // Декоративное искусство СССР. 1977. № 6. С. 16–18; Гращенков В. Н. К 125-летию преподавания истории искусства в Моск. ун-те // Сов. искусствознание. М., 1984. Вып. 1(18). С. 191–195. 198–199; Александров И. Это хранит память // Наука и жизнь. 1990. № 7. С. 30–32; Кызласова И. Л. А. И. Некрасов (1885–1950) // Сов. искусствознание. М., 1990. Вып. 26. С. 381–416 [включ. восп. о Н. и список его трудов]; она же. Проф. А. И. Некрасов // Некрасов А. И. Теория архитектуры. М., 1994. С. 5–15; она же. Статуя Пн-

колы Можайского: Из творческого наследия А. И. Некрасова (до 1938 г.) // Древнерус. скульптура: Проблемы и атрибуции. М., 1993. Ч. 2. Вып. 2. С. 199–243; она же. О неопубл. статье А. И. Некрасова // Искусство Др. Руси: Проблемы иконографии. М., 1994. С. 189–192; она же. О Спасском соборе Андроникова мон-ря: Из архива А. И. Некрасова // ДРИ. СПб., 1998. [Впл.:] Сергей Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 393–399; она же. История отеч. науки об искусстве Византии и Др. Руси: 1920–1930 гг.: По материалам архивов. М., 2000. С. 375–390; она же. О кафедре истории искусства в МГУ–МИФЛИ в 1920–1930-е гг.: (Из архива проф. А. И. Некрасова) // Тр. ГИМ. М., 2002. Вып. 134. С. 276–290; она же. О П. Б. Юргенсоне (1903–1971) византинисте и зоологе // ИХМ. 2007. Т. 10. С. 545, 549; Ремпель Л. И. Мои современники: (20–80-е гг.). Ташкент, 1992. С. 43–45; Алпатов М. В. Воспоминания. М., 1994. С. 64–65, 76–77, 248; Кириллов В. В. Вклад А. И. Некрасова в разработку универсальной архит. теории // Некрасов А. И. Теория архитектуры. М., 1994. С. 16–22; Злочевский Г. Д. «Пути и поиски историка искусства»: А. И. Некрасов. 1885–1950 // Краеведы Москвы: (Историки и знатоки Москвы). М., 1995. Вып. 2. С. 197–218; Савельев Ю. Р. А. И. Некрасов и его труды по истории зодчества: 1920–1930-е гг. // Петербургские чт., 96. СПб., 1996. С. 75–77; Черный В. Д. Русская средневек. книжная миниатюра: направления, проблемы и методы изучения. М., 2004 (указ. имен); Юргенсон П. Б. Моя жизнь // ИХМ. 2007. Т. 10. С. 557–558, 561–562, 566; Сморгнов В. К. Первый костромской вуз: время, люди и судьбы. Кострома, 2013. С. 269–278.

И. Л. Кызласова

**НЕКРАСОВ** Николай Алексеевич (28.11.1821, мест. Немиров Брацлавского у. Подольской губ. (по др. сведениям, с. Синьки Балтского у. Подольской губ.) — 27.12.1877, С.-Петербург), поэт, прозаик, драматург, публицист, критик, издатель. Род. в дворянской многодетной семье, был крещен только 7 окт. 1824 г. вместе с братом Константином в храме с. Синьки Балтского у. Подольской губ. свящ. Иоанном Филиппским, получив имя в честь свт. Николая Чудотворца (см. Макарова С. Н. К вопросу о месте рождения Н. А. Некрасова // Язык. Словесность. Культура. Ногинск, 2011. № 1. С. 153–159). Отец — Алексей Сергеевич Некрасов, поручик егерского полка, мать — Елена Андреевна (урожд. Закревская), дочь богатого помещика Херсонской губ.; по мнению Н., она была польск. происхождения. Их брак, заключенный в 1817 г. без согласия родителей невесты, не был счастливым. Светлому образу матери посвящены мн. произведения Н. Детство Н. прошло в родовом имении отца, в с. Грешневе Ярославской губ. Пафос его дальнейшей поэзии предопределили тя-



Н. А. Некрасов.  
Портрет. 1877 г.  
Худож. И. Н. Крамской  
(ГТГ)

желые детские впечатления, грубый нрав и жестокость отца по отношению к крестьянам и супруге. С тяготами крестьянской жизни он впервые столкнулся ребенком, когда отец-исправник брал его с собой в поездки по уезду: «...мне вышло на долю с детства видеть страдания русского мужика от холода, голода и всяческих жестокостей» (Панаева А. Я. Воспоминания. М., 1986. С. 329). Начальной грамоте Н. учился у ярославских семинаристов, а писать стихи начал уже в возрасте 6–7 лет.

В 1832 г. Н. поступил в ярославскую гимназию, дважды оставался на второй год в 5-м классе и в итоге ушел из гимназии в 1837 г., не закончив образования. На следующий год отец отправил его в С.-Петербург для определения в дворянский полк. Н., вопреки воле отца, решил поступать в С.-Петербургский ун-т, но из-за пробелов в образовании в 1839 г. не прошел на факт иностранных языков, а в 1840 г. — на юридический факт. В 1838–1840 гг. в С.-Петербурге Н., лишенный материальной поддержки, терпел нужду, жил трудом лит. поденщика: под псевдонимами писал сказки в стихах, водевили, фельетоны и проч., мн. произведения этих лет неизвестны. Тем не менее, по свидетельству его друга, художника и музыканта К. А. Данненберга, уже в 1839 г. Н. был вхож в лит. и журналистские круги (см.: Вацуро В. Э. Некрасов и К. А. Данненберг // РЛ. 1976. № 1. С. 131–144).

В 1838 г. состоялась 1-я публикация Н. — стихотворение «Мысль»,





а в 1840 г. вышла 1-я книга его стихов «Мечты и звуки». Хотя стихи отличались подражательностью (В. А. Жуковскому, В. Г. Бенедиктову и др.), в них проявилась характерная для Н. искренность.

К 1840 г. Н. был знаком с литераторами И. И. Панаевым, Д. В. Григоровичем, Ф. А. Кони, стал помощником последнего в редакции «Литературной газеты», а с 1844 г. — ее фактическим редактором, печатал в ней анонимно и под псевдонимами (Н. А. Перепельский и др.) огромное количество рецензий, юмористических заметок, пародий, сатирических миниатюр, фельетонов. Также сотрудничал в журналах «Пантеон», «Отечественные записки», «Русский инвалид», по совету Кони писал прозу, в т. ч. повесть о чиновнике-дельце «Макар Осипович Случайный» (Пантеон. СПб., 1840. № 5. С. 36–61), и стихотворные пьесы для Александринского театра: водевили «Шила в мешке не утаишь — девушки под замком не удержишь» (1841), «Актёр» (1841), мелодраму «Материнское благословение, или Бедность и честь» (поставлена в 1842, опубл. в 1930).

Несомненное влияние на стиль Н. оказала его ранняя проза в духе «натуральной школы», именно здесь сложились основы «прозаизма» его поэзии. Большую роль в его становлении сыграла дружба с В. Г. Белинским, с к-рым Н. сблизился в 1842 г. Критик высоко оценил его стихотворение «В дороге» (1845) о судьбе рус. крестьянки и ее мужа-ямщика. В 1846 г. были написаны стихотворения «Огородник» и «Тройка», в 1847 г. — «Еду ли ночью по улице темной...». Определяется пафос поэзии Н.: драматизм, глубокое милосердие к угнетенным, слабым, падшим, мотив покаяния. Со 2-й пол. 40-х гг. XIX в. складывается самообытная поэтическая манера Н., противостоящая традициям и вкусам пушкинской эпохи, основные темы и мотивы его лирики — страдания народа, жизнь крестьянства и городских низов, труд, нужда, болезнь, гражданская скорбь.

В 1845–1846 гг. Н. совместно с Белинским издает литературные альманахи «Физиология Петербурга» (1845), «1 апреля» (1846), «Петербургский Сборник» (1846) с участием Ф. М. Достоевского, И. С. Тургенева, В. И. Даля, Григоровича, А. И. Герцена, Е. П. Гребёнки, Панаева и др.

Эти альманахи стали своего рода программными выступлениями «натуральной школы», привлекли внимание публики, а также властей.

В 1846 г. после обсуждений, в которых участвовали Н., Белинский, Герцен и др., принято решение издавать журнал, развивающий принципы «натуральной школы». В итоге был взят в аренду ж. «Современник», 1-й номер к-рого вышел 1 янв. 1847 г. Н. был одним из его издателей и оставался на этом посту вплоть до закрытия журнала в 1866 г.; первое время исполнял всю рутинную работу — правил рукописи, вел деловую переписку, общался с цензорами. Для «Современника» Н. в соавторстве с А. Я. Панаевой (с кон. 40-х гг. XIX в. до 1863 г. его гражданская жена) написал романы «Три страны света» (1848–1849) и «Мертвое озеро» (1851). Среди др. прозаических произведений Н., созданных в сер. 40-х — 50-х гг., — роман «Жизнь и похождения Тихона Тростникова» (1844–1847), к-рый остался незаконченным (полностью опубл. в 1931), юмористический роман «Тонкий человек» (1855; не окончен), лит. критика (ст. «Русские второстепенные поэты» (1850) и др.). В кон. 40-х — нач. 50-х гг. XIX в. Н. написал исповедальный лирический цикл о любви, посвященный Панаевой («Если мучимый страстью мятежной...», «Мы с тобой бестолковые люди...» и др.). Как руководитель «Современника» Н. проявил тонкую лит. интуицию и, будучи редактором-издателем, не следовал за читательским спросом, а прилагал усилия к просвещению аудитории в антикрепостническом и демократическом духе. Он публиковал в «Современнике» произведения самых талантливых писателей (в разные годы в нем печатались Белинский, Герцен, Тургенев, Григорович, И. А. Гончаров, А. В. Дружинин, А. Ф. Писемский, А. Н. Островский, Л. Н. Толстой, Ф. И. Тютчев, А. А. Фет, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов и др.), по общему признанию, это был наиболее значительный журнал своего времени.

В нач. 50-х гг. XIX в. Н. обратился к теме гражданского долга поэта, в 1852 г. написал стихотворение «Блажен незлобивый поэт». Эту тему Н. осмысливал до конца жизни, ее пафос обозначился в известных афористичных строках: «Поэтом можешь ты не быть, / но гражданином быть обязан» или «Мне борьба ме-

пала быть поэтом, / Песни мне мешали быть бойцом» и др. В стихотворении «Замолкни, Муза мести и печали» (1855) затронут принципиально важный для Н. мотив: «То сердце не научится любить, / Которое устало ненавидеть». Евангельский пафос любви, явно присутствующий в поэзии Н. и поддержанный евангельской образностью, постоянно корректировался мотивом «ненависти» к угнетателям «сырых и убогих» и обличения сильных мира сего. В стихотворении «Праздник жизни...» (1855) Н. декларирует, что в его поэзии теплится «та любовь, что добрых прославляет, / Что клеймит злодея и глупца».

В 1853–1855 гг. Н. перенес тяжелую болезнь горла (ожидание скорой смерти выразилось в стихотворениях «Последние элегии» (1855), «Замолкни, Муза мести и печали...»), его выздоровление совпало со смягчением цензуры и подъемом общественной жизни в начале царствования имп. Александра II Николаевича. В авг. 1856 г. Н. впервые выехал за границу (путешествовал до июня 1857), посетил Германию, Австрию, Италию, Францию, Англию, здоровье его несколько окрепло.

В 1856 г. опубликован 1-й сб. «Стихотворения Н. Некрасова». В книгу вошли 72 произведения, написанные Н. за последние 10 лет, а также поэма «Саша» (1855), в к-рой изображен типичный «лишний человек» с его благими порывами и неумением действовать. Книга была мгновенно распродана и произвела огромное впечатление на читателей; по свидетельствам современников, подобного успеха не знал ни один поэт со времен А. С. Пушкина. «Теперь Вы дали нам книгу, какой не бывало еще в русской литературе...» — писал автору Чернышевский. Тургенев же отмечал: «А Некрасова стихотворения, собранные в один фокус, — жгутся».

Сборник открывало стихотворение «Поэт и гражданин». Н., опасаясь преследований цензуры, не хотел печатать его в «Современнике», но в его отсутствие «Поэт и гражданин» и др. стихи были перепечатаны Чернышевским (Современник. 1856. № 11). В итоге власти запретили упоминать книгу в печати и задержали ее 2-е издание до 1861 г.

Ко 2-й пол. 50-х гг. XIX в. относятся события, приведшие к расколу в редакции «Современника»: ведущую роль в журнале стали играть







Чернышевский и Добролюбов, что обусловило разрыв Н. с прежними авторами (Тургенев и др.). В журнале возобладало революционно-демократическое направление, конфликты с властями привели к тому, что издание в июне 1862 г. было приостановлено на 8 месяцев (до февр. 1863), а в июне 1866 г. запрещено.

После выхода сб. «Стихотворения Н. Некрасова» были написаны поэмы «Тишина» (1857), «Коробейники» (1861), «Крестьянские дети» (1861), стихотворения «Размышления у парадного подъезда» (1858), «Железная дорога» (1864). Н. обращался и к сатире («Отрывки из путевых записок графа Гарашского» (1853) и др.). Но чаще и глубже гражданские мотивы в его творчестве переплетались с мотивами религиозными. Почти каждый социально острый сюжет подан Н. в духе евангельской притчи о богаче и Лазаре, всегда обозначен контраст бедности и богатства. Единство религ. и протестных мотивов пронизывает все творчество поэта. Характерными в этом смысле были стихотворение «Молебен» (1876), поэмы «Дедушка» (1870), «Русские женщины» (1872) и мн. др.

Однако главенствующим христ. мотивом поэзии Н. является редкостное по глубине и искренности покаяние. К 1855 г. относится стихотворение «Влас», в котором в духе житийной лит-ры отобразились мотивы покаяния и духовного преображения грешника: «Роздал Влас свое имение./ Сам остался бос и гол./ И собирать на построение/ Храма Божьего пошел». Это было 1-е собственное религ. стихотворение Н. Тему покаяния он развивал и в стихотворениях «В больнице» (1855), «Когда из мрака заблуждения я душу падшую воззвал...» (1846), «Умру я скоро...» (1867), в поэме «Рыцарь на час» (1862) и др. Воспевая жертвенность ради других, Н. горько переживал свою слабость, неспособность к полному самопожертвованию. В стихотворении «Умру я скоро...» — горькое признание: «Я к цели шел колеблющимся шагом./ Я для нее не жертвовал собой...» Евангельская лексика и христианские мотивы переплетают поэзию Н. Во мн. произведениях воспроизводился строй мысли и речи носителей народного Православия: «Грех мирянам-то показывать/ Душу — Богу обреченную!/ Говорить — гневить Всевышнего, /



Н. А. Некрасов.  
Фотография. Сер. 60-х гг. XIX в.

Окаянных бесов радовать...» («Орина, мать солдатская» (1863)).

В стихах Н. выразил и свою религиозность: «Я внял... я детски умилился.../ И долго я рыдал и бился/ О плиты старые челом/ Чтобы простил, чтоб заступился./ Чтоб осенил меня крестом/ Бог угнетенных, Бог скорбящих./ Бог поколений, предстоящих/ Пред этим скудным алтарем!» («Тишина»).

Отношение Н. к отмене крепостного права в 1861 г. было неоднозначным: с одной стороны, он надеялся на улучшение жизни и новые возможности, к-рые открывались для свободных крестьян, с другой — скептически предчувствовал новые испытания для них. В 1861 г. Н. купил усадьбу Карабиха в Ярославской губ., где отныне проводил почти каждое лето, открыл школу для крестьянских детей в с. Абакумцево. Тогда же он приступил к созданию цикла «крестьянских» поэм, ставших его высшим творческим достижением.

В 1863 г. Н. публикует поэму «Мороз, Красный нос». В поэме представлены идиллические картины крестьянской жизни, наминающие описанные в стихотворении «Крестьянские дети» (1861). Но в основе поэмы лежит религ. идеал Н.: неожиданном образом сталкиваются житейская логика героев и Божий Промысл о них. Бог устраивает земную и загробную жизнь человека и для его же пользы посылает порой болезни, несчастия, даже смерть. Чудесному, предельному отведено в поэме весьма суще-

ственное место. Главная тема поэмы — смерть. В нач. 60-х гг. XIX в. Н. тяжело болел и готовился к кончине, поэтому поэма проникнута личным настроением поэта: «А теперь — мне пора умирать.../ Не затем же пускаться в дорогу,/ Чтобы в любящем сердце опять/ Пробудить роковую тревогу...»). В поэме показаны 3 смерти: крестьянина, совершившего свой мужицкий жизненный подвиг, его вдовы, попешей тяжкий подвиг рус. женщины, наконец, схимницы в мон-ре, отличившейся духовным подвигом. Тем не менее «Мороз, Красный нос» едва ли не самое оптимистичное произведение Н. Смысловой и образный строй поэмы утверждает мысль о благости Божьего Промысла для человека. Смерти, представленные в произведении, выдают подлинную святость людей: в их кончине нет страдания, но есть радость и горный свет. Подчеркнута красота подлинно христ. успения крестьянина Прокла: «Лежит неподвижный, суровый,/ С горящей свечой в головах.../ Красивое, чуждое муки/ Лицо — и до рук борода...» Красота христ. святости проглядывает в успеши юной монахини: «Спит молодая, спокойная.../ Всех ты моложе, нарядней, милей.../ Ты меж сестер словно горлянка белая/ Промежду низких, простых голубей». Сами герои смиренно принимают свою судьбу. О Прокле сказано: «Всему покорялся, как голубь...» Мотив смирения перед Богом перекликается с финалом поэмы «Тишина» (1857): «Его примером укрепишь,/ Сломившийся под игом горя!/  
За личным счастьем не гонись/ И Богу уступай — не сноря...»

С 1863 г. Н. начал работать над поэмой «Кому на Руси жить хорошо», к-рая явилась своеобразной энциклопедией народной жизни и нравственно-политических воззрений самого Н. Она задумана как широкое эпическое полотно, ее герои не только крестьяне, но и помещики, священники, дворовые люди и др. В «Прологе» заявлены встречи с министрами, «вельможными боярами» и самим царем, но поэма осталась незавершенной. Лучшие ее герои — правдоискатели, люди, способные на жертву ради других. Живой «закваской» евангельских идеалов народа показаны многочисленные «Божьи люди»: «убогая старика», которая «у гроба Иисусова/ Молилась, на Афонские/ Выходила





высоты...», неоднократно упоминаемые «захожие странники»: Фомушка, у него «вериги двухпудовые/ По телу опоясаны», «старообряд Кропильников», к-рый «корит мирян безбожием,/ Зовет в леса дремучие/ Спасаться...», «Божия посланница» Ефросиньюшка и др. Из этой среды появляются такие герои, как Гриша Добросклонов, главный радатель за народное счастье, чей образ воспринимается, в частности, через евангельскую лексику: «ангел милосердия», «печать дара Божьего», «благословясь» и т. д. Подавляющая часть народных героев отличаются истинной религиозностью, не случайно 7 странствующих мужичков обращаются к дворянину: «Нет, ты нам не дворянское,/ Дай слово христианское...» Прекрасно знает и воспроизводит Н. народные религ. легенды, притчи, приметы, поверья, т. е. ту сферу, к-рая называется народным Православием. Проявляется и пацтанность Н. в житийной и свято-отеческой лит-ре. В гл. «Демушка» он упоминает Иисусову молитву, передает представление (возможно, под влиянием Жития блж. Ксении Петербургской) о силе молитвы в уединении под открытым небом (гл. «Губернаторша»): «Усердней не помолишься/ Нигде и никогда». Герои из народа (швейцар Макар) в поэме рассуждают о духовной брани.

Из всех жертвенных подвигов самому Н. ближе всего был подвиг покаяния, ибо он обладал обостренным покаянным чувством. Его поражали образы людей, резко переменявших от великого греха к великому покаянию. Сюжет об атамане Кудяре вносит в поэму житийный по духу мотив покаянного подвига великого грешника: «Вдруг у разбойника лютого/ Совесть Господь пробудил». Атаман «шайку свою распустил,/ Роздал на церкви имущество,/ Нож под ракитой зарыл». Более того, он становится монахом: «Денно и пощно Всевышнего/ Молит: грехи отпусти!/ Тело предай истязанию,/ Дай только душу спасти!» Если Кудяра представляет в поэме евангельского «благоразумного разбойника», то пан Глуховский — разбойника нераскаившегося.

Стихотворения «Деревенские новости» (1860), «Памяти Добролюбова» (1864), «Н. Г. Чернышевский» (1874), поэма «Русские женщины» и др. свидетельствуют о знании Н. житийной лит-ры и житийного канона.

С 1868 г. Н. издавал ж. «Отечественные записки», взяв его в аренду у Краевского, номинально оставшегося редактором. Направление издания и даже его оформление подчеркивали связь с закрытым «Современником». В журнале сотрудничали М. Е. Салтыков-Шедрин, Г. З. Елисеев, Д. И. Писарев, Островский, Ф. М. Достоевский, П. Л. Лавров, А. М. Скабичевский, Г. И. Успенский, А. И. Левитов, Ф. М. Решетников, С. Н. Терпигорев (С. Атава) и др. М. А. Антонович и Ю. Г. Жуковский, бывшие сотрудники «Современника», написали памфлет «Материалы для характеристики современной русской литературы» (СПб., 1869), содержащий обвинения Н. в измене принципам «Современника». Со своей стороны выступил и Тургенев с воспоминаниями о Белинском, в которых пытался доказать, будто Н. с начала издания «Современника» стремился устранить Белинского. Н. тяжело воспринял эти нападки. В 70-х гг. XIX в. ж. «Отечественные записки» стал одним из основных проводников идей народничества.

Н. был 1-м рус. писателем, обратившимся к острой теме, посвященной деятельности декабристов, в поэмах «Дедушка» (1870), «Княгиня Трубецкая» (1871), «Княгиня М. Н. Волконская» (1872). Тема жен. подвига и судьбы декабристов представлена с евангельской т. зр. Слова «Христос», «апостол», «святость» пронизывают текст. На второй план отступает тема бунтарства, главной становится тема личной жертвенности декабристов, в особенности их жен, отправившихся за ними в Сибирь. Их подвиг показан как христ. поступок милосердия: «...Я целую ночь не спала,/ Молилась и плакала много./ Я Божию Матерь на помощь звала,/ Совета просила у Бога».

В 1870 г. Н. знакомится с Феклой Анисимовной Викторовой (1846–1915), ставшей его последней любовью; перед самой кончиной Н. венчался с ней в походной церкви, установленной прямо в его квартире. Ее простонародные имя и отчество он заменил на более благозвучные, называл ее Зинаидой Николаевной.

С 1875 по 1877 г. Н. тяжело болел, перенес операцию, ненадолго отложившую его уход. В это время он написал «Последние песни», к-рые относятся к его лучшим произведениям. Как и в поэме «Мороз, Красный

нос», автор размышлял о смерти как о Промысле Божиим. В колыбельной песне «Баю-баю» (1877) смерть обращается к нему: «Не бойся горького забвения:/ уж я держу в руке моей/ венец любви, венец прощенья,/ дар кроткой родины твоей...»

После кончины по Н. в церквях служились панихиды, на к-рые приходили люди самых разных сословий, в т. ч. писатели Достоевский, Гончаров и др. Похороны прошли 30 дек., поэт, согласно его желанию (Биржевые ведомости. 1877. № 334, 29 дек.), был похоронен на кладбище Новодевичьего мон-ря в С.-Петербурге. Гроб с телом Н. молодежь несла от квартиры до кладбища на плечах. Газ. «Голос» (1877. № 321, 31 дек.) отмечала: «Впереди процессии шли певчие... масса народа стройным хором пела «Святый Боже»... У церкви процессия останавливалась для краткой надгробной литии». Отпевание Н. прошло в Воскресенском соборе Новодевичьего мон-ря, свящ. Михаил Горчаков, проф. С.-Петербургского ун-та, выступил с прощальным словом, сказав о сочувственном отношении Н. к Церкви стихами самого поэта: «Неробеть перед правдой-царицею / Научила ты музу мою... / Сколько раз я над бездной стоял, / Поднимался твоею молитвою» (Там же). Выступая с речью во время гражданской панихиды, Достоевский высказал мнение, что по значимости для рус. лит-ры поэта можно поставить сразу же вслед за Пушкиным и М. Ю. Лермонтовым, но из многотысячной толпы раздались неожиданные выкрики: «Выше! Выше!»

Многие стихи Н. стали народными песнями («Что ты жадно глядишь на дорогу», «Коробейники» и др.). В стихах Н. в полной мере проявились его религиозность, живая вера, любовь к Богу и человеку. Он хорошо знал обряды и уставы Церкви и никогда не позволял себе негативных высказываний о правосл. вере, хотя порой стихийный гуманизм творчества Н. мог выходить за рамки церковных установлений.

Поэзия Н. проникнута сочувствием к страданиям угнетаемых — русского крестьянина, рус. женщины, но Н. верил в великое будущее России и создал тишых сильных, волевых, умных, честных представителей как крестьянства, так и дворянства и разночинства. Его поэзия



отличается богатством чувств, непревзойденной искренностью и драматичностью. В ней органично сочетаются высокий пафос и покаянные мотивы, самоирония и проникновенный лиризм, добрый юмор и острая сатира, живописность картин и яркая публицистичность. Н. значительно расширил возможности рус. стиха, используя разговорную речь, канцеляризмы, просторечие и фразеологизмы, культивировал трехсложные метры, песенные ритмы, не использовал фольклорную образность в невиданных прежде объемах. Традиции Н. закрепились в классической рус. поэзии и живы в настоящее время. Ближайшие подражатели Н. — поэты «крестьянской школы» (И. З. Суриков, С. Д. Дрожжин и др.), создатели народнической и революционно-пропагандистской поэзии (А. Н. Плещеев и др.). Глубокое влияние оказал Н. и на поэзию Серебряного века и советского периода (А. А. Блок, В. Я. Брюсов, А. Белый, Н. А. Клюев, В. В. Маяковский, С. А. Есенин, А. Т. Твардовский и др.).

Соч.: Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. / Общ. ред.: М. Б. Хранченко. Л.: СПб., 1981–2000; Полн. собр. соч. и писем / Общ. ред.: В. Е. Евгеньев-Максимов, А. М. Егolini, К. И. Чуковский. М., 1948–1953. 12 т.; Собр. соч.: В 8 т. / Общ. ред., примеч.: К. И. Чуковский. М., 1965–1967; Собр. соч. / Ред.: В. Е. Евгеньев-Максимов, К. И. Чуковский. М.: Л., 1930. 5 т.; Стихотворения. СПб., 1856; Стихотворения. Посмертное изд. / Предисл.: А. А. Буткевич; вступ. ст.: А. М. Скабичевский; ред. и примеч.: С. П. Пономарев. СПб., 1879. 4 т.; Лит.: Сб. крит. статей о Н. А. Некрасове / Сост.: В. А. Зелинский. М., 1886–1887. 3 ч.; *Пытин А. Н.* Н. А. Некрасов. СПб., 1905; Некрасовский сб. / Ред.: В. Е. Евгеньев-Максимов, Н. К. Писанов. Пг., 1918; *Чуковский К. И.* Рассказы о Некрасове. М., 1930; *он же.* Мастерство Некрасова. М., 1962; *Аншук Н. С.* Летопись жизни и творчества Н. А. Некрасова. М.: Л., 1935; *Евгеньев-Максимов В. Е.* Некрасов в кругу современников. Л., 1938; *он же.* Жизнь и деятельность Н. А. Некрасова. М.: Л., 1947–1952. 3 т.; Н. А. Некрасов, 1878–1938: Сб. ст. и мат-лов / Ред.: В. Е. Евгеньев-Максимов. Л., 1938; Творчество Некрасова: Сб. ст. / Ред.: А. М. Егolini, М., 1939; Некрасов в рус. критике / Сост.: А. М. Егolini, М., 1944; Некрасовский сб. М.: Л.: СПб., 1951–[2008]. Т. 1–[14]; *Корний Б. О.* Лирика Н. А. Некрасова. Воронеж, 1964; *Гин М. М.* О своеобразии реализма Некрасова. Петрозаводск, 1966; *Груздев А. И.* Поэма Н. А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо». М.: Л., 1966; Н. А. Некрасов в восп. современников. М., 1971; Н. А. Некрасов и рус. лит-ра: Сб. ст. / Ред.: Н. А. Осьмаков. М., 1971; *Жданов В. В.* Н. А. Некрасов // История рус. лит-ры. Л., 1982. Т. 3. С. 333–381; *Скатов Н. Н.* Поэты некрасовской школы // Там же. С. 382–402; *он же.* Некрасов: Современники и продолжатели. М., 1986; *он же.* Некрасов. М., 1994.

(ЖЗЛ); *Мельгунов Б. В.* Некрасов-журналист: Малоизуч. аспекты проблемы. Л., 1989; *Лазурин В. С.* Некрасов // Русские писатели: 1800–1917: Биограф. словарь. М., 1999. Т. 4. С. 269–280; *Мельник В. И.* «Кому на Руси жить хорошо»: Проблема христ. сознания в поэме // Некрасовский сб. СПб., 2001. Т. 13. С. 126–134; *он же.* Типология житийных сюжетов у Н. А. Некрасова: (К постановке вопроса) // Там же. С. 59–65; *он же.* Поэзия Н. А. Некрасова в свете христ. идеала. М., 2007; *он же.* Правосл. аспект поэмы Н. А. Некрасова «Мороз, Красный нос» // Духовный потенциал рус. классической лит-ры: Сб. науч. тр. М., 2007. С. 428–438; *он же.* Христ. святость и христ. подвижники в поэме Н. А. Некрасова «Русские женщины» // Некрасовский сб. 2008. Т. 14. С. 68–73; *он же.* Поэзия Н. А. Некрасова и строительство храмов в России XIX в. (образ сборника Власа) // Писатель в контексте времени: Проблема науч. коммент. М., 2011. С. 99–106; Летопись жизни и творчества Н. А. Некрасова / Сост.: О. Б. Алексеева и др. СПб., 2006–2009. 3 т.

В. И. Мельник

**НЕКРАСОВЦЫ** [казаки-некрасовцы, игнат-казаки], этноконфессиональная группа старообрядцев (см. *Старообрядчество*), возникшая после разгрома в 1706–1708 гг. Астраханского и Булавинского казачьих восстаний и гибели в 1708 г. К. Булавина; получили название по имени атамана ст-цы Есауловской Игнатия Федоровича Некрасова (1660–1737), участвовавшего в восстании Булавина. Основу Н. составляли донские,



Казаки-некрасовцы.  
Фотография. 1895 г.

прежде всего верховые, казаки. Во главе с атаманом они вместе с семьями в составе ок. 2–3 тыс. чел. перенравились через Дон и поселились на правом берегу р. Кубани, во владениях крымского хана. Выбор места был обусловлен, по всей вероятности, доброжелательным отношением крымского хана к казакам и существованием там более ранних казачьих поселений. Документы свидетельствуют о связях донских казаков с турецко-татар. населением Крымского ханства: напр., в войсковой отписке була-

винцев кубанскому Сартлану-мурзе (май 1708) упоминаются торговые контакты. В кон. 80-х — нач. 90-х гг. XVII в. первые группы донских казаков-старообрядцев получили от крымского хана разрешение построить укрепленный городок в междуречье Кубани и Лабы. Позднее казаки-старообрядцы переместились в крепость Ени-Копыл (ныне Славянск-на-Кубани), к нач. XVIII в. — в Хантепеси (Ханский холм), недалеко от крепости Темрюк. В кон. 1708 г., после смещения хана Канлан-Гирея, Н. перешли на левобережье Кубани. По Прутскому мирному договору от 12 июля 1711 г. они были признаны подданными хана. Это способствовало переселению Н. на правобережье Кубани, где они вскоре создали некс. городков, в основном между Таманью и Темрюком; еще один городок находился неподалеку от крепости Ени-Копыл.

Н. сохраняли войсковую форму организации. Высшей властью являлся казачий круг, в к-ром участвовали с 18 лет. Решения круга исполнял атаман, избиравшийся на год; он не мог занимать пост больше 3 лет. Еще одним высшим должностным лицом являлся есаул. Войсковой центр располагался в городке Хан-Тюбе, войсковое знамя сохранилось до нач. XX в., имела войсковая печать. В 1-й пол. XVIII в. на Кубани сложился свод социокультурных норм и правил Н. — «Заветы

Игната», созданный Некрасовым. Список, хранявшийся, по рассказам, в драгоценном ларце, был утрачен, заповеди (более 170) передавались устно.

Первая заповедь призывала «царю не покоряться, при царе в Россию не возвращаться». Под властью ханов жизнь казаков строилась на отрицании «чужой» культуры и сохранении своих этноконфессиональных особенностей. «Заветы Игната» предписывали с «турками не соединяться, с иноверными не общаться». Общение с турками разрешалось только по необходимости — в связи с торговлей, военными действиями, налогообложением. Ссоры с ними строго запрещались. Молодые



Н. должны были почитать старших. Брак мог быть заключен только между членами общины, брак с иноверцами карался смертью. Муж жену не должен обижать, в противном случае круг его наказывал. Наживать добро предписывалось трудом, казак не мог нанимать казака и получать деньги из рук брата. Разбой, грабеж, убийство наказывались по решению круга смертью, такое же наказание следовало за измену войску и богохульство. Следовало сохранять рус. язык и правосл. «старую веру», защищать «малых людей». Запрещалось иметь в станице питейные заведения, заниматься торговлей. Те, кто торговали на стороне, <sup>1</sup>/<sub>20</sub> прибыли отдавали в кош. За нарушение «Заветов Игната» атаман отстранялся от атаманства. «Заветы Игната» не раз записывались, в т. ч. на полях книг. Так, на хуторе Новонекрасовском была обнаружена Псалтирь с воследованием, на полях к-рой наряду с «Заветами Игната» содержались ценные свидетельства по истории и этике Н.

В 1712 г. Н. обратились к патриарху Иерусалимскому *Хрисанфу Нотаре* с просьбой поставить им епископа и получили согласие, поставлению помешало противодействие русских властей. В 1753 г. с аналогичной просьбой Н. обратились в Стамбул, и по приказу султана православный архиеп. Крымский Гедон рукоположил митр. Феодосия во епископа Кубанского и Терского. Вскоре, поссорившись с Н., Феодосий переселился в Добруджу. В том же году Н. приехали к *Анфиму* из Хотинской раи, выдававшего себя за епископа, с просьбой служить у них. К этой просьбе было присоединено и приглашение от крымского хана. Прибыв на Кубань, Анфим устроил монастырь, поставил архимандрита, рукоположил священников и 2 епископов (имена неизв.). Анфим стал вмешиваться в жизнь Н., за что в 1754 г. был изгнан, но продолжал именоваться «епископом Кубанским и Хотинским раи». По устным свидетельствам можно предположить, что поставленные Анфимом архиереи «хиротонисали» других епископов и «иерархия, происшедшая от Анфима, не прекращалась» (*Мельников*. 1976. С. 310–314), но сведения о храмах на Кубани в сер. XVIII в. отсутствуют. У Н. на оз. Майнос (Маньяс, ныне Куп) в Турции сохранялся ан-



Праздники певческие.  
Рукопись.  
Кон. XVIII — нач. XIX в.  
На полях — изложение истории  
некрасовцев до 1962 г.  
(собрание Тумилевичей. Л. 94)

тиминс ц. Св. Троицы, освященной в 1753 г. Анфимом.

Осенью 1777 г. российские войска razорили городки Н. на Кубани, что привело к переселению казаков в Закубанье. В 1756–1778 гг. Н. покинули Сев.-Зап. Кавказ и перешли в дельту Дуная. Основными поселениями в Придунавье были Дунавец, Сарыкёй и др., где жили также *липоване*. В 1775 г., после разгрома Запорожской Сечи, здесь появились запорожцы, с которыми возникали конфликты, в т. ч. из-за мест рыбной ловли. Вскоре запорожцы захватили Сарыкёй, уничтожили неск. липованских сел, в 1814 г. взяли Дунавец. Тогда началось массовое переселение Н. в азиат. Турцию на оз. Майнос, близ г. Бандырма (древний Панорм), и на побережье Эгейского м. В 10-х гг. XIX в. появились 2 поселения: Энос (Энез) близ залива и Биневле (Майнос) на оз. Майнос. Взятие российскими войсками в ходе русско-тур. войны 1828–1829 гг. Эносской крепости привело к окончательному перемещению Н. на оз. Майнос, озеро было отдано им тур. властями в вечное пользование. Основу благосостояния Н. составляла рыбная ловля, к-рой занимались мужчины полгода — от «осеннего Димитрия» до «весеннего Георгия». После возвращения домой и уплаты налогов Н. сдавали заработок в войсковую казну, из нее каждый получал <sup>2</sup>/<sub>3</sub> заработанных денег; <sup>1</sup>/<sub>3</sub>

шла в кош и делилась на 3 части: на войско и вооружение, на школу и церковь, нуждающимся. Хлебопашество и скотоводство занимали меньшее место в хозяйстве Н.

В лит-ре отмечается, что возвращение Н. в пределы Российской империи, несмотря на запрет Некрасова, началось в 10-х гг. XIX в., усилилось после завершения русско-тур. войны 1828–1829 гг. Поселения Н. появились в Бессарабии — в окрестностях Измаила и в др. местах. По мнению Д. В. Сеия, под именем Н. возвращались липоване, но происхождению не имевшие отношения к Дону, давно жившие рядом с казаками, но не разделявшие «Заветов Игната». В 1829 г. с частью старообрядцев переселились в окрестности Измаила последний атаман Н. на Дунае — И. С. *Гончаров*, считавшийся потомственным Н., хотя родители его происходили из г. Литина Подольской губ. У Гончарова возникли разногласия с Н., и в 1837 г. он вместе с семьей вернулся в Сарыкёй.

В 40-х гг. XIX в. старообрядцы активизировали поиски архиерея. Из *Белой Криницы* в Турцию прибыли иноки *Павел (Великодворский)* и Алимпий (Милорадов), остановившиеся в Сарыкёе в доме Гончарова, к-рый вместе с М. В. Чайковским помог им наладить контакт с жившим в Стамбуле митр. Босно-Сараевским *Амвросием (Патпа-Георгополи)*. Чайковский и Гончаров организовали тайный переезд митр. Амвросия в Австрию и устройство его в Буковине. В окт. 1846 — авг. 1847 г. митрополит рукоположил 5 священников и 3 диаконов, хиротонисал во епископа Майноского *Кирилла (Тимофеева)*, во епископа Славского — *Аркадия (Дорофеева)*. Все это вызвало большое воодушевление среди старообрядцев. После ссылки митрополита в 1847 г. развитие *Белокриницкой иерархии* продолжалось, оно сопровождалось бурными спорами среди старообрядцев. Нек-рые Н. в Биневле признали священство, другие принимали правила *единоверия*.

В сер. XIX в. существовало пользовавшееся привилегиями Османское казачье войско, где служили Н.; в 1864 г. последовал турецкий фирман об отмене прав казаков в европ. Турции. До 1860 г. Н. пользовались возможностью не допускать в свои селения турок, исполнительная власть принадлежала сельскому атаману. После утраты воинского



уклада и уменьшения роли круга в общину стали принимать людей со стороны, иногда нерусских. Избегая родственных браков, отступили от «Заветов Игната», допуская брак только между членами общины. Среди Н. усиливалось имущественное расслоение. 70 семей в Биевеле кушили землю, община раскололась на рыбаков и землевладельцев. Рыбаки были в большинстве, круг находился под их контролем, но экономически они начали попадать в зависимость от землевладельцев — «казак на казака стал работать».

В 1867 г. 157 семей — сторонников «Заветов Игната» перешли с оз. Майнос на о-в Мада на оз. Бейшехир. Эта попытка возрождения старинного уклада не удалась: вода в Бейшехире была заражена, 30 семей погибли от чумы. Однако казаки, даже после вмешательства рус. миссии, отказывались уходить. Они отправляли людей искать легендарный «город Игната», якобы основанный когда-то давно «правильными» Н. «за Пещаным морем». Почти все колонисты Мады погибли, не найдя своего «города», некоторые вернулись на оз. Майнос. К 1912 г. в живых на Маде остались 8 семей. В кон. XIX в. на оз. Майнос появились переселенцы — татары, лезгины, черкесы, с к-рыми у Н. возникали разногласия. С турками конфликтов не было, как и предписывалось «Заветами Игната». В кон. 70-х гг. XIX в. на противоположном берегу озера поселились липоване, ушедшие из Добруджи после присоединения ее к Румынии, основав поселение Хамидие (Ени-Казаклар). В 1901 г. еще одна группа липован — переселенцев из Добруджи — образовала на оз. Акшехир с. Авчал, куда перешли с о-ва Мада оставшиеся Н.

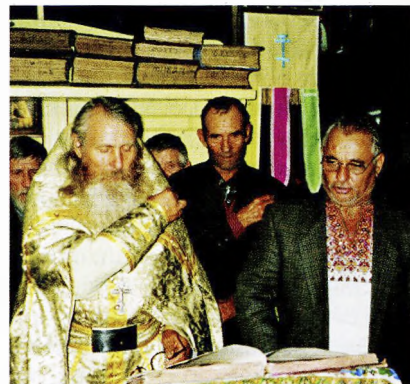
Ухудшение условий жизни, нарушение традиц. уклада стали главными причинами переезда Н. в Россию; сказалось также неприятие Н. всеобщей воинской повинности, введенной в Османской империи в 1908 г. Переселению способствовало российское посольство в Стамбуле, защищавшее старообрядцев от действий тур. администрации, помогавшее ходокам, искавшим места поселения в России. В 1909–1910 гг. в Россию прибыли первые ходоки Н., осмотревшие черноморское побережье. В 1911 г. 32 Н. обосновались в Батуми. В 1912 г. за ходоками были за-

резервированы участки земли в Батумской обл. и в Кутаисской губ. Осенью того же года ок. 45 семей Н. прибыли в Батуми, затем перешли в Кутаисскую губ., где основали пос. Воскресеновка, пополнившийся в 1913 г. новыми переселенцами. В 1914 г. на участок Султановка, рядом с Воскресеновкой, переселилась еще одна группа Н. В 1918 г. все они переехали из Грузии на Кубань, где в 1920 г. основали 2 хутора, вскоре объединившиеся в хутор Новонекрасовский (ныне Приморско-Ахтарского р-на Краснодарского края). В 1924 г. прибыла группа из 24 чел., среди к-рых был лишь 1 некрасовец, остальные происходили из липованских сел Турции. В том же году груп-



Семья некрасовцев в Турции.  
Фотография. Сер. XX в.

па майноских Н. поселилась в Мечетинском р-не Донского окр. В кон. 1924 — 1-й пол. 1925 г. в Новонекрасовский прибыла группа Н. из с. Эски-Казаклар. Во всех последующих переселениях из Турции вплоть до нач. 30-х гг. XX в., а также в расселении с черноморского побережья



Богослужение у некрасовцев  
(свящ. Никифор Ялупли).  
Фотография. 2008 г.

в др. районы СССР участвовали, как правило, под именем Н. липоване, основавшие с. Некрасовка в Дагестане, поселения в районе Поти, хутора Некрасовский и Новопокровский на Дону, Новопокровский в Приморско-Ахтарском р-не Краснодарского края.

Следующий исход семей Н. из Турции состоялся в сент. 1962 г. Группа из 985 Н. во главе с последним атаманом В. П. Саничевым (1912–1989) была поселена в с. Бургун-Маджары и пос. Новокумский Ставропольского края. Ок. 220 Н. из Турции тогда же переехали в США, гл. обр. в шт. Орегон. На Ставрополье Н. построили храмы: Свято-Троицкий в пос. Кумская Долина, Успенский в Новокумском (Левокумского р-на). Они относятся к Русской православной старообрядческой церкви (РПСЦ).

Первоначально Н. испытывали нужду в богослужебной лит-ре, потому что при выезде из Турции местная администрация не позволила взять книги и иконы. Однако среди Н. бытовали редкие книги и рукописи, напр., Праздники невические кон. XVIII — нач. XIX в., написанные в Турции Симеоном Андреевичем, по которым обучались крюковому пению (эта рукопись опровергает широко распространенное мнение, что Н. не учились знаменному пе-

Обучение по крюкам  
у некрасовцев.  
Фотография. 2-я пол. XX в.

нию из-за отсутствия учителей, а пели только по напевке). В 1932 г. некрасовцу Илариону Фотиевичу Гусеву принадлежал список Хронографа



2-й редакции посл. трети XVII в. (На обороте 288-го л. среди др. записей есть рассказ о приобретении книги: «Сня книга, глаголемая Гранограф. В 1932 году были на мори в Банд-рывый, рыбалили на рака, на страву



Группа некрасовцев.  
Фотография. 2008 г.

жили Григорий Дранов, и Сергей Иосифович Дунак, и Илларион Фотиевич. И стит Гранограф дал Сергей етим образом. Ларион дал старообрядческую печатную Азбуку алфавит нечто простою, а он дал мне ету книгу и благословил в память, а ни церковная. А еще кто вступится, да будет анафема».) После переезда владельцев Хронографа в СССР 29 листов рукописи были обнаружены у старообрядцев в Потн. У Н. сохранились Житие митр. Филиппа в списке сер. XVII в. и Октоих певческий нач. XVIII в. В среде Н. бережно сохраняется Псалтирь с избранными канонами, выполненная на загрунтованном полотне; сборник использовался в длительных плаваниях. После переезда в СССР Н. собирали богослужебные книги в разных общинах, обращались в Московскую Патриархию, откуда получили неск. изданий 1-й пол. XVII в.

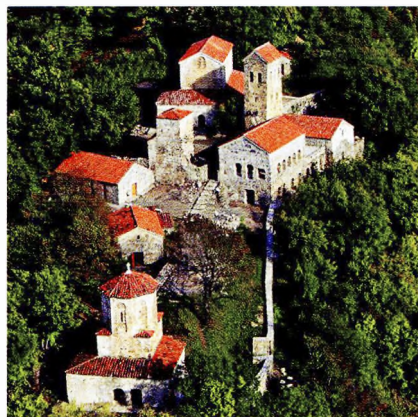
Общая численность Н., живущих в Ставропольском крае, в наст. время составляет ок. 700 чел. Н. сохранили рус. язык, древние церковно-бытовые традиции и богатый фольклор. Потомки Н. участвовали во мн. фестивалях народной культуры. В пос. Новокумском открыта этнодеревня Н. На базе этого центра проводятся конференции по истории, культуре и языку Н.

Арх.: РГБ. Ф. 246. Д. 172. 2. Л. 2–3 об., 33–35 об., 96–98 об., 133–134 об., 175–179 об.; Д. 173. 2. Л. 1–67 об.; Д. 207. 2. Л. 10, 14 об.; Д. 188. 9. Л. 3–3 об., 5–11, 13–35; Дневник археографической экспедиции МГУ 1986–1987 гг. // Архив автора.

Лит.: Павел (Прусский), архим. Краткое путешествие во св. град Иерусалим и прочие св. места. М., 1884. С. 102; Субботин Н. И. История так называемого австрийского, или белокриничного, священичества. М., 1899. Вып. 2. С. 294, 311–316; Короленко П. П. Некрасовские казаки // Изв. Об-ва любителей изучения Кубанской обл. Екатеринодар. 1900. Вып. 2. С. 6–15; Тумилевич Ф. В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Р.н/Д., 1961; Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Собр. соч. в 8 т. М., 1976. Т. 7. С. 310–314; Волкова Н. Г., Заседателева Л. Б. Казаки-некрасовцы: Осп. этапы этнического развития // ВМУ: Ист. 1986. № 4. С. 44–54; Сень Д. В. «Войско Кубанское Игнатово Кавказское»: Ист. пути казаков-некрасовцев (1708 г.— кон. 1920-х гг.). Краснодар, 2002; он же. Казаки-старообрядцы на Северном Кавказе: От первых ватаг к ханскому казачьему войску // Липоване. Од., 2005. Вып. 2. С. 11–13; Медведева В. И. Казаки-некрасовцы на перекрестке культур // Муз. академия. 2002. № 3. С. 42–50; Агеева Е. А., Денисов Н. Г. Новые факты истории // Там же. С. 53–57; Пригарин А. А. Формирование старообрядческого поселения на Придунайе в кон. XVIII — нач. XIX вв. // Русские старообрядцы: Язык, культура, история: Сб. ст. к XIV Междунар. съезду славистов. М., 2008. С. 65–91; он же. Русские старообрядцы на Дунае. Од.: Измат., 2010. С. 56–77, 299–348.

Е. А. Агеева

**НЕКРЕ́СИ** [груз. ნეკრესი], мон-рь (VI — нач. XIX в., с 2000) в честь Успения Пресв. Богородицы *Некресской епархии* Грузинской Православной Церкви; также — древний город (II в. до Р. Х.) с дохрист. и христ. памятниками. Мон-рь был основан смцмч. Авигом, еп. Некресским, од-



Монастырь Некреси

ним из 12 сир. отцов; христ. центр груз. исторической провинции (позже царства) Кахети, расположен над городищем.

**История.** Как подтвердили археологические изыскания последних 30 лет, г. Некреси был построен в вост. части Алазанской долины, на склоне небольшой горы, у подножия самого юж. разветвления Кавказского хребта, в низине, покрытой леса-

ми и хозяйственными угодьями, на площади в неск. десятков гектаров. Город состоял из более-менее отделенных друг от друга кварталов, выстроенных в ряд по оси «восток—запад», иногда разделенных горками. Границы города доходили до ущелья р. Дуруджи на востоке и до русла р. Челга на западе.

История города тесно связана с истоками груз. государственности и со всеми политическими и культурными событиями, происходившими в дальнейшем в стране. В своде груз. средневековых летоисей «*Картлис Цховреба*» в сочинении еп. Руинского *Леонтия Мровели* повествуется, что во II в. до Р. Х. груз. царь Парнаджом заложил г. Некреси (также Нелкариси) в Кахети (*Леонти Мровели*. 1955. С. 29). В конце того же века строительство города завершил царь Аршак (Обращение Грузин. 1900. С. 12; *Леонти Мровели*. 1955. С. 33). Груз. историк-географ XVIII в. царевич *Вахушти Багратиони* в труде «Описание царства Грузинского» подтвердил древнее происхождение города и поддержал версию его основания царем Парнаджом (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 545). Исходя из сведений этих источников, археологи еще до получения первых результатов полевых исследований городища предполагали, что Некреси в языческую эпоху не только отличался стратегическими объектами системы укрепления, но и был социально-экономически развитым крупным урбанистическим центром (*Чилашвили*. 2004. С. 8).

Со времени основания и до VII–VIII вв. город Некреси был сев.-вост. форпостом Картлийского царства, а также играл значительную роль в политических, экономических и культурно-религ. процессах гос-ва. На передовое положение города указывает и тот факт, что здесь через 4–5 десятилетий после Крещения Картли (ок. 326) (*Мухелишвили*. 2003. С. 26) усилиями груз. царя Трдата (совр. историография датирует его царствование 369–393 гг.—*Голадзе*. 1991. С. 78–79) был выстроен христ. храм, кафедра Некресской епархии, о чем как о выдающемся гос. событии сообщают исторические хроники (*Леонти Мровели*. 1955. С. 137). В груз. историографии долгое время отождествляли этот храм с наиболее древней из известных церквей Н. — миниатюрной мемориальной часовней. Поскольку храмы



большого размера сер. IV — посл. четв. V в. в Вост. Грузии известны не были, считалось, что их не строили вовсе, что груз. власти в течение более чем 100 лет после провозглашения христианства гос. религией Грузии возводили церкви малого размера и фактически любой планировки (*Чубинашвили*. 1959; *Беридзе*. 1974 и др.). Данные источников о величественных храмах, возведенных в Грузии к-польскими зодчими, а также напрашивающийся вывод о том, что они должны были строить в Грузии церкви, адаптированные с учетом местных строительных традиций к общему планированию храмов, характерному для римского и ранневизант. мира IV — 1-й пол. V в., в груз. научной среде были проигнорированы. Археологические исследования, проведенные на Некресском городище в течение последних неск. лет, в результате к-рых были обнаружены 3 базилики значительного размера (Чабукаурская и 2 Долочопские базилики), имеющие довольно схожий архитектурный стиль и сооруженные в первые неск. десятилетий после Крещения Картли, позволили пересмотреть эту т. зр. Они доказали, что с целью привлечения новообращенного в христианство населения, предполагавшего массовое посещение народом богослужений, в Грузии стали строить большие храмы базилического типа (наиболее подходящего благодаря пространственному решению и планировке), символически олицетворяющие величие и могущество повой веры. Т. обр., упомянутый в источниках 1-й храм Некреси, выстроенный царем Трдатом, следует отождествить с одной из этих раних базилик — вероятнее всего, с Чабукаурской (*Bakhtadze*. 2014).

Некресская епархия менее чем через 100 лет после основания приобрела статус одной из наиболее важных в Церкви (Там же. С. 199). В VI в. на склоне прилегающей к городу Некреси горы был заложен мон-рь (ОИГ. 1988. Т. 2. С. 514). По сведениям источников, основатель монастыря Н. спмч. Авив Некресский нек-рое время возглавлял Некресскую епархию и проповедовал против язычников, за утверждение христианства и его распространение на Кавказе (*Абуладзе*. 1955. С. 67–84).

По-видимому, процветанию г. Некреси помешали нашествия персов в V в. и дальнейшие разрушитель-

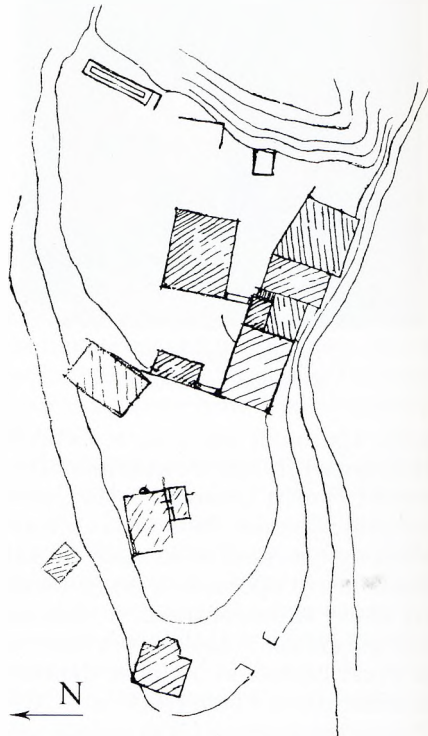
ные походы арабов. Согласно источникам и в соответствии с археологическими исследованиями начиная с VII–VIII вв. город постепенно превращался в сельское поселение, затем опустел. По мнению Вахушти Багратиони, город просуществовал до походов Тамерлана (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 546), однако археологические данные подтверждают, что на этом месте в течение средневековья были только село или неск. сел.

Сведений по истории Н. и Некресской епархии с VI в. до позднего средневековья в груз. исторических источниках нет. Их отсутствие восполняет анализ памятников зодчества, составляющих данный архитектурный ансамбль, и результаты археологических изысканий на территории мон-ря (*Чубинашвили*. 1959. С. 173–178; *Бахтадзе*. Некреси. 2010. С. 19–38). Так, археологический материал свидетельствует о весьма интенсивной духовной деятельности и крупном строительстве в мон-ре Н. как в VII–IX вв., так и на протяжении всего развитого средневековья. Несмотря на то что эта часть Грузии и, вероятно, также и Н. испытали на себе опустошительные набеги арабов в 1-й пол. VIII в., ничто не указывает на длительное нарушение или спад жизнедеятельности обители. Более того, судя по фактическим данным, здесь, так же как и в нек-рых др. провинциях Грузии (напр., в Самцхе-Джавахети и Тао-Кларджети), в IX–X вв. произошел еще один мощный всплеск монастырской жизнедеятельности: на территории Н. были выстроены купольная ц. во имя св. Архангелов и внушительный архиерейский дворец. Существует большая вероятность того, что в Н. в течение всего развитого средневековья находилась кафедра Некресского архиерея.

Несмотря на то что в XI–XIII вв. монастырский комплекс не был дополнен значительными церковными или бытовыми сооружениями, в археологических слоях найдено большое количество вещественного материала данной эпохи, что подтверждает политическое и культурное процветание Грузии (*Бахтадзе*. Некреси. 2010. С. 39–41). Очевидно, в это время в Н. благодаря особому попечению о мон-ре царствующих правителей независимой Кахети находилось достаточное число церквей и хозяйственных сооружений, поэтому на рубеже XI и XII вв., с возвра-

щением Кахети в состав Грузии, необходимости возводить дополнительные сооружения у представителей кахетинской или центральной власти не было.

Нашествие монголов, особенно походы Тамерлана, ослабило могущество груз. гос-ва. Эпоха с XIII до XVI в. отражена среди находок в Н.



План мон-ря Некреси

в виде безликого и незначительного по количеству вещественного материала, свидетельствующего о том, что по мере разрушения экономического фундамента монашеская жизнь в Н. была довольно ограниченной.

В XVI в., при кахетинских царях Леоне и его сыне Александре, Кахети была самым могущественным и богатым гос-вом среди др. царств и княжеств Грузии. Определенное возрождение Кахети в этот период временной политической и экономической стабильности коснулось и Н., что подтверждается обновлением фортификационной системы монастыря, сооружением оборонительной башни, реконструкцией и росписью ц. в честь Успения Пресв. Богородицы.

После 1785 г. в результате разбойных нападений леков (горцев) кафедр Некресской епархии из разграбленного Н. была перенесена в ц. во имя Пресв. Богородицы в дер. Шилда. Некресская епархия упразднена в 1811 г., вскоре после присоеди-



шия царства Картли–Кахети к Российской империи, вслед за этим был упразднен и Н. Монашеская жизнь возобновлена в 2000 г.

**Архитектурный комплекс Н.** представляет собой ансамбль, состоящий из церквей, часовен и др. сооружений, выстроенных в различные периоды средневековья. Сохранились более или менее поврежденная трехнефная базилика в честь Успения Пресв. Богородицы (VI в.), мемориальная часовня (VI в.), купольная базилика во имя св. Архангелов (VIII–IX вв.), архиерейский дворец (IX в.), трапезная, оборонительная башня (позднее средневековье) и остатки неск. помещений общественного или хозяйственного назначения. Архангельская церковь и оборонительная башня, расположенные в зап. части мон-ря, выполняют функцию завершающей вертикальной доминанты ансамбля.

**Мемориальная часовня** (площадь ок. 4 кв. м) — наиболее древнее из уцелевших строений комплекса — построена на высокой каменной платформе. Ее центральная



Мемориальная часовня  
в мон-ре Некреси

часть имеет планировку зальной церкви, алтарь миниатюрный. Помещение довольно высокое, в виде башни. С севера и юга здание через широкие проемы соединено с чуть более широкими и относительно низкими, открытыми с 4 сторон строениями в виде беседок. Под основным помещением находится сводчатая крипта, вход возможен по каменной лестнице из центра базилики.

На протяжении неск. десятков лет этот памятник, выстроенный на погребальном склепе, привлекает внимание ученых, отождествивших базилику с древним кафоликоном Некреси, построенным царем Трдатом в IV в. и упомянутым в древнегруз. источниках. Автор данной версии,

основоположник груз. школы истории искусств акад. Г. Чубинашвили, принимая во внимание именно планировку и строение данного памятника, допускал, что в Грузии на протяжении всего IV в. строились церкви только такого масштаба, не полностью осознанные и продуманные с т. зр. концепции зодчества. По мнению Чубинашвили, спустя неск. десятков лет после Крещения Картли груз. население с таким недоверием и робостью могло относиться к новому вероисповеданию, что только священнослужители во время совершения литургии входили в церковь, поэтому строить большие храмы было нецелесообразно. В офиц. историографии часовня до сих пор считается одним из основных памятников груз. церковной архитектуры.

Археологические работы 2009 г., предприятия Некресской экспедицией Национального музея Грузии и проведенные в пространстве между песущими стенами платформ, современными часовне, выявили, что платформа часовни имела не единственную крипту: пьедестал пред-

ставляет собой целостное углубление изнутри, его внутреннее пространство изначально было перегородено стенами нескольких склепов. В от-

личие от вышеупомянутой крипты под юж. и центральной частями часовни находились 4 склепа с узкими каменными стенами, построенные ря-

дом друг с другом и покрытые плоскими каменными плитами. Могильники оказались местом захоронения (усопшие погребены согласно христ. обычаю) мужчин, женщин и детей — очевидно, это были семейные склепы представителей высших кругов местной аристократии, оказывавших Н. материальную помощь. Найденные в могилах фрагменты керамики датируются VI–IX вв., что позволяет отнести захоронения к этому периоду (*Бахтадзе. Итоги археол. исследования. 2010. С. 123*).

При раскопках пола склепа, хорошо утрамбованного землей, также было выявлено, что на первоначальном этапе его функционирования останки усопших хоронили не в откры-

том пространстве, а в 2 прямоугольных могильных камерах, выдолбленных в полу (глубина 90 см) вдоль продольной оси крипты, устроенных друг за другом и разделенных только узкой перегородкой. Каждый из склепов был перекрыт 2–3 широкими и плоскими каменными плитами. Боковые стороны ям были довольно точно выровнены каменной кладкой и оштукатурены известью. О том, что обе камеры были устроены в одно время, говорит также хорошо оштукатуренное известью сквозное прямоугольное отверстие в перегородке: возможно, через него воздух, пропитанный благовонием ладана и освященного масла, распространялся по обеим камерам из сосуда, размещенного в одной из них. Вост. скелен частично заходит под стену крипты, но это не указывает на их одновременное происхождение: эта стена была изначально выстроена на сводчатой конструкции над склепом. Камеры были доверху наполнены костями. В сев. стене обеих камер на глубине ок. 20 см от поверхности были устроены прямоугольные, оштукатуренные известью ниши, которые с помощью покатых отверстий были связаны с прилежащими к полу поверхностями. Эти сооружения, если учитывать примеры ранних мон-рей римско-визант. мира и ближневосточных стран, несомненно имели следующую функциональную нагрузку: спускающийся в склеп по расположенным вдоль зап. стены ступенькам паломник преклонял колени у могильников, затем опускал руку в эти отверстия, чтобы коснуться костей усопших или взять евлогию. Эта форма поклонения мощам подтверждается на разных этапах средневековья в монастырях и церквях всего христ. мира. Следов., предположение, что эти камеры представляют собой вторичные усыпальницы монахов из числа братии мон-ря, можно считать доказанным. Поскольку камеры единовременны крипте, можно считать, что часовня, возведенная на стенах крипты и ее своде, не что иное как стоящая на монастырской крипте и системе склепов открытая церковь (т. е. мемориум), в к-рой совершались заупокойные литургии и панихиды. Что касается даты сооружения данной часовни и долговременности использования описанных выше камер крипты для захоронения усопших, археологические



изыскания внутреннего содержания камер дали ответ на эти вопросы. В частности, в камерах на уровне различных горизонтов были выявлены фрагменты глиняной утвари и металлические аксессуары одежды (остатки ремней) монахов, созданные в VI–VIII вв. (*Бахтадзе*. 2010. С. 126–130). Т. о., сооружение данной часовни и ее активное функционирование связаны именно с указанным выше периодом, а не с IV в.

В камере № 2 крипты на почетном месте (на дне вырезанной в стене площади, покрытой сводчатой аркой) была обнаружена характерная для VI–VIII вв. первоначально не поврежденная обожженная глиняная утварь черного цвета с завернутым к внешней стороне горлом, украшенная узкими параллельными рельефными полосами; в сосудах были найдены малые фрагменты костяных останков человека — фаланги пальцев руки. По мнению исследователей, нельзя исключать того, что это частицы мощей свмч. Авива, к-рые монахи II. могли по-



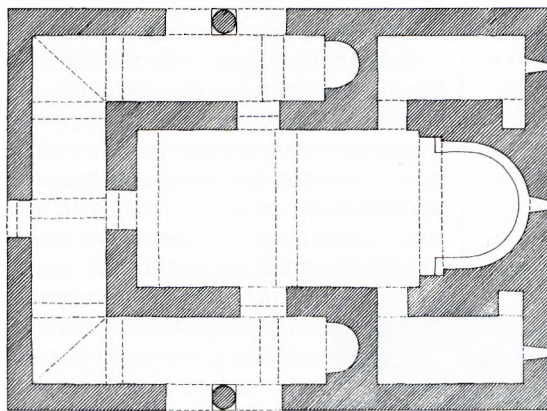
Сосуд с мощами  
свмч. Авива Некресского  
из крипты мемориальной часовни

лучить при перенесении мощей святого в VII в. из церкви *Самтависи* в мон-рь *Самтавро* в Мцхете.

Позже, в IX–XVIII вв., умерших монахов, видимо, хоронили уже прямо в полу крипты (верхний люк, ведущий из часовни в крипту, вероятно, был плотно закрыт крышкой): по воспоминаниям представителей пожилого населения и старейшин ближайшей к мон-рю дер. Шилда, пол склепа был усеян человеческими костями и черепами.

**Церковь в честь Успения Пресвятой Богородицы** относится к типу трехцерковной базилики, характерному в значительной степени только для груз. архитектуры (частично

встречается также и в нек-рых соседних регионах, напр. в Сев. Месопотамии). Ряд исследователей связывают распространение в Грузии базилик данной формы с укреплением и широкой популяризацией христианства в VI в. в связи с деятельностью сир. отцов, однако открытия последних лет прояснили, что в Грузии храмы приблизительно указанной планировки создавались уже в IV в. (напр., ранняя церковь Долохской базилики в Некресском городище) (*Bakhtadze*. 2017). Груз. трехцерковные базилики отличаются от подлинных базилик тем, что при сохранении в экстерьере формы базилики в интерьере они имеют 3 нефа (центральный отде-



считают исследователи, он заменил иконостас, современный основанию церкви. С сев. и юж. сторон расположены прямо-

План  
ц. Успения Пресв. Богородицы

угольные пастофории. С юж. стороны пастофориев устроены сев. и юж. церкви-часовни, которые связаны с центральным храмом с помощью проемов (юж. вход был замурован позднее), а непосредственно друг с другом соединены с зап. стороны обходным нартексом. Кроме того, сев. и юж. церкви выходят в наружное пространство двойными арками, опирающимися на колонны, имеющими многочисленные поперечные сечения.

Согласно типологической и хронологической группировке, сформулированной первоисследователем груз. трехцерковных базилик акад. Г. Чубинашвили, Успенская ц., исходя из ее планировки и отдельных элементов, выявляет сходство с образцами сооружений VI–VII вв., и т. о. существует большая



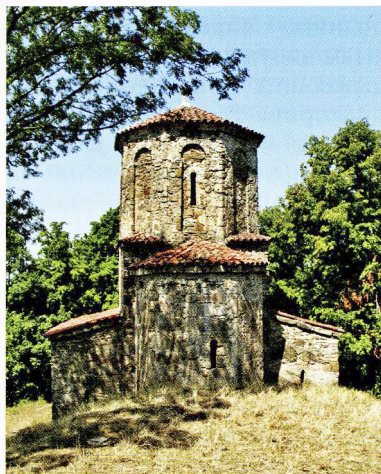
Богоматерь на престоле.  
Роспись конхи апсиды  
ц. Успения Пресв. Богородицы.  
VIII в.

вероятность того, что она была построена свмч. Авивом и его учениками. Центральная церковь базилики полностью распи-



сана в XVI в. (следы более ранней живописи не обнаружены); роспись сохранилась местами в поврежденном виде, однако можно идентифицировать большинство сюжетов и персоналий.

**Церковь во имя святых Архангелов** расположена в юго-зап. части комплекса. Этот купольный храм, как и др. памятники комплекса, сооружен из колотого камня, слегка обработанного известью, с использованием травертина по краям проемов и в местах, требующих точной обработки. Церковь относится к т. н. переходному периоду груз. церков-



*Церковь св. Архангелов  
мон-ря Некреси*

ного зодчества: так же как и пространственное решение большей части церквей данной эпохи, общее построение этого храма весьма необычно и даже несколько эклектично; в плане Архангельская ц. повторяет схему трехцерковной базилики, с тем различием, что на стенах ее центрального нефа вблизи алтаря возведен купол. Т. о., этот храм представляет собой купольную вариацию на тему трехцерковной базилики и стоит довольно близко к редкому в Грузии виду купольных базилик типа т. н. Kuppelhalle. В пропорциях этого скупо украшенного храма можно заметить и др. своеобразные элементы: алтарь имеет выступообразную планировку, а каждый из 8-гранных изгибов свода оформлен неглубокими нишами подковообразной формы. Несмотря на типологические и хронологические несоответствия археологических тем нек-рых элементов данной церкви друг с другом, это сооружение все же привлекает внимание своими изысканными пропорциями: в его

построении явно чувствуется свободный творческий поиск зодчим новых художественных форм. Центральный зал церкви был расписан (сохр. незначительные трудноразличимые фрагменты).

**Архиерейский дворец и другие постройки.** Дворец представляет собой 2-этажное сооружение, рас-



*Дворец, башня  
и мемориальная часовня  
мон-ря Некреси*

положенное в неск. метрах к юго-западу от ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. Окна на обоих этажах украшены резко очерченными арками подковообразной формы — такие элементы не использовались в Грузии после IX–X вв. Комнаты



дворца имеют анфиладное расположение. Первый этаж фактически полностью использовался в качестве марани (винного погреба). В сев. части стены была построена большая каменная давяльная прямоугольной формы, современная зданию. В остальной части марани помещены зарытые в землю большие квеври (глиняные кувшины для вина) и др. хозяйственные приспособления. Вдоль вост. части дворца расположено большое, перекрытое каменным сводом одноэтажное здание, к-рое из-за непосредственной близости марани считается трапезной. На нижнем этаже устроено неск. небольших комнат, к-рые, по всей вероятности, пред-

ставляли собой кельи для привилегированных монахов.

Над той частью марани, где сохранились квеври, по направлению к сев. стене была построена открытая терраса, которая первоначально стояла на сооружении прямоугольной формы с большим резервуаром со сводчатым покрытием внутри.

В XVI в. это водосборное сооружение слегка расширили, сверху надстроили 3 этажа, оснащенные бойницами, со-

общив т. о. сооружению дополнительную функцию наблюдательной и оборонительной башни. Верхний этаж, снабженный просемами, в эпоху позднего средневековья использовали в качестве колокольни.

**Дохристианские и христианские древности окрестностей Н.** Несмотря на обилие сохранившихся в исторических источниках сведений,

конкретное местонахождение г. Некреси было неизвестно вплоть до 80-х гг. XX в. Город был обнаружен благодаря ар-

*Винный погреб  
архиерейского дворца  
мон-ря Некреси*

хеологическим исследованиям, проведенным в 1984–2017 гг. сотрудниками Музея истории Грузии им. С. Джанапия в Кварельском р-не (ныне муниципалитет Кварели). Сразу же после начала работ стало ясно, что результаты изучения городища станут не менее ценными, чем результаты изучения *Мцхеты* и др. древнейших груз. городов, поскольку территория Некреси позднеантичного времени и периода раннего средневековья была полностью защищена от новых построек и представляла собой резервацию археологии и архитектуры в отличие от мн. др. груз. городищ той же эпохи, в к-рых интенсивная городская жизнь неоднократно возрождалась.

**Языческий храм огня**, обнаруженный в результате раскопок, расположен на левом берегу Сасахлихеви





маздеизмского культа  
(Чилашвили. 2000. С. 103–111). В прямоугольном

*Языческий храм огня  
на городище Некреси*

помещении — композиционном и, по-видимому, ритуальном центре храма была найдена квадратная

(Дворцовое ущелье), справа от дороги, ведущей к Н. от Кварельско-Телавского шоссе. Храм просматривается из Н. и с нек-рых гористых участков, ведущих к монастырю. Строение отличается значительными для Грузии масштабами и изысканностью планировки, сохранились стены высотой 1–2 м и фундамент. Вещественные материалы позволяют установить, что храм функционировал в II–IV вв. до Р. Х. В IV в. он был разрушен христианами. Практически в то же время из материала, из которого был сложен храм, и частично на его фундаменте был построен дворец, укрепленный мощной фортификационной системой (разрушен в V в., во время экспансии Ирана, сохр. 2 стены).

Храм, квадратный в плане (в наст. время его размер 50×50 м), выстроен из ломаного камня на растворе. Архитектурное пространство развивается вокруг 4-угольного помещения, построенного в центре ансамбля. К 4 стенам снаружи прилегают также 4-угольные постройки, отделенные узким коридором, каждая из которых заканчивается полукруглой апсидой, направленной к центру. Крестообразным распределением основных пространств вокруг центрального квадрата создана цельная архитектурная композиция. Боковые пространства помещений с апсидами заполнены небольшими комнатами такой же 4-угольной планировки и оснащены разнообразно распределенными входами разного размера, которые несомненно выполняли определенную функцию во время религиозных ритуалов, проводимых в храме. Эти 4 блока помещений с апсидами и их пристройками отделены друг от друга и от внешних стен узкими коридорами. Внешние стены со всех 4 сторон в средней части имеют проемы, которые по размеру соответствуют входам в помещения с апсидами и их центральной оси.

Вещественный материал позволил ученым отнести комплекс к строению

глинобитная площадка, покрытая плотным угольным слоем, — очевидно, здесь возжигали «вечный святой огонь». Также были обнаружены неск. предметов, к-рым можно найти параллели среди инвентаря, необходимого для проведения ритуалов в иран. маздеизмских храмах: железная вилка с 2 зубцами (аналог использовали во время ритуала дарун, что подразумевало распределение ритуального св. хлеба); железный предмет подковообразной формы, концы которого были загнуты в противоположные стороны (с помощью такого устройства иран. огнепоклонники вешали на стену кувшин с 2 ручками, в котором находилась св. жидкость храма (хаоми) — один из главных компонентов маздеизмского ритуала); фрагменты типичных для маздеизмского ритуала кадила на 3 ножках, на которых сохранились следы интенсивного воздействия огня. На полу здания также обнаружен пучок прутьев, состоявший из тонкой пластинки, закрученной подобно бронзовой проволоке, — прямая имитация букета из восточных растений (барсом, или баресм), к-рый держали в руках участники маздеизмского ритуала, когда они, заходя в молельню, приближались к огню (персид. — атар) и приносили в жертву зверей и птиц, совершали молитву и выпивали хаоми. По-видимому, растения часто заменяли железными прутьями: к примеру, известны золотые прутья из т. н. сокровищ Окса (Амударьинский клад) (Dalton. 1926. Tabl. 14. N 48).

Исследования груз. и зарубежных археологов и астрономов, проведенные в нач. XXI в., подтвердили: сложная планировка храма обусловлена тем, что служившие здесь жрецы наблюдали за небесными светилами с целью составления календаря зороастрийских праздников. Приверженцы маздеизма молились 5 раз в день: 3 раза — в течение дня (на восходе, днем и на закате) и 2 — ночью.

Очевидно, вост. часть храма с залом с апсидой была предназначена для утренней молитвы, западная — для вечерней, др. залы такой же структуры — для молитвы в др. время. Не случайно и то, что храм построен именно в том месте, где линия тени от хребта проходит от Алазанской поймы к подножию горы и по неизвестному до сих пор оптическому эффекту на долгое время задерживается, и лишь затем солнце одновременно освещает всю поляну целиком.

**Нагебеский марани.** Нагебеби — архитектурный комплекс, расположенный в зап. части Некресского городища, — определяется по фрагментам окружающих толстых стен, охватывающих довольно обширную территорию. В центральной части находился марани IV–V вв. — крупное прямоугольное строение площадью до 400 кв. м (приблизительно 20×20 м), возведенное из местного ломаного камня на известковом растворе. Марани имеет обширный квадратный в плане интерьер и хорошо устроенный арочный фасадный вход с запада. По-видимому, внутренняя площадь марани только в наст. время производит впечатление открытого двора, первоначально это было закрытое здание, о чем свидетельствуют остатки каменных колонн многоугольного поперечного сечения, обнаруженные при раскопках. Кровельные конструкции были деревянными, на стропилах была уложена плоская черепица. По внутреннему периметру марани, за исключением юж. стены, были устроены 5 каменных давлений для винограда. К сев. стене пристроен большой резервуар прямоугольной формы, в который вода проникала по глиняным трубам из довольно удаленного источника. Большое количество воды было необходимо для очистки оборудования, предназначенного для выжимания винограда, и посуды для вина. В свое время в центральном пространстве интерьера строения были заложены до 20 кувейри разного размера, нек-рые из них сохранились сравнительно неповрежденными. Стены марани были сильно повреждены, крыша и верхние части стен разрушены. Лучше сохранились давяльни для винограда. Этот винный погреб, подтверждающий развитие виноделия на уровне широкого товарно-экспортного масштаба в этом регионе



Грузии в период раннего средневековья, считается весьма значительным памятником экономической истории Грузии, аналога к-рому нет. В давильне одновременно можно было выжимать неск. тонн винограда; производство такого количества вина было обусловлено расположением г. Некреси на пути, связывавшем население равнины и гор. Особенно роль города возросла с IV в., когда после распространения христианства Некреси стал обеспечивать горное население вином, необходимым для совершения литургии. Марани, очевидно, являлся собственностью царского двора. К сев. стене марани пристроено еще одно хозяйственное помещение прямоугольной планировки, горизонт его пола приблизительно на 2 м выше горизонта погреба. В кон. V в., во время нашествия персов на Вост. Грузию, погреб был разрушен.

В III–II вв. до Р. Х. на этом месте находилась языческая мошеля. После среза горизонта пола марани и его сев. пристройки в фундаменте и интерьере обнаружены ритуальные и жертвенные ямы с прилегаемыми вещественными материалами, а также неск. захоронений языческого периода с инвентарем III–II вв. до Р. Х.

Особый резонанс вызвали обнаруженные в марани образцы груз. письменности, исполненные *асомтаври*, к-рые, по мнению известных груз. историков и лингвистов (Л. Чилашвили, Э. Хинтибидзе, Р. Патаридзе и др.), датируются последними веками до Р. Х. и подтверждают сведения груз. исторических источников о возникновении груз. письменности в дохрист. период (Чилашвили. 2004). Упомянутые в надписях имена Абаза, Леваки (Лев), Тобул (Тобал), Иотор, Нош, Бава в немногих измененной форме известны в нек-рых странах Передней Азии дохрист. периода, в ряде случаев они встречаются и в ВЗ. Содержание нек-рых надписей показывает, что они являются надгробными эпитафиями (без христ. символики и обращения к Богу); очевидно, эти надгробные камни были использованы как строительный материал вторичного назначения и беспорядочно, иногда в перевернутом виде или даже лицевой стороной к стенам, были встроены в стены марани и давлены в IV в. Т. о., и захоронения, обнаруженные в 90-х гг. XX в. в шпих

слоях той же площади, можно отнести к языческим шумационным и кремационным погребениям более раннего периода, чем IV в. Указанные надписи не дают возможность датировать их палеографически (др. образцы груз. письменности дохрист. периода еще не обнаружены на территории Грузии).

**Трехцерковная базилика Нагбеби.** В Грузии почти не встречаются древние храмы, при к-рых не были выстроены марани. Поэтому не случайно приблизительно в 30 м от марани в VI в. был возведен достаточно значительный христ. храм, руины к-рого обнаружены в 1987 г. По хорошо сохранившемуся плану и элементам пространственной конструкции храм относят к ряду т. н. трехцерковных базилик — весьма распространенному виду церквей в IV–X вв. в Грузии, и особенно в Кахети (Чубинашвили. 1959. С. 141–200). Церковь выстроена из ломаного известняка желтовато-серого цвета разного размера. Местами встречаются достаточно крупные камни (60–80 см). В нек-рых маркированных местах (напр., при кладке углов или при возведении капители) пользовались известковым туфом. Стены возведены на известковом растворе, им же отделан интерьер центральной части церкви, представляющей собой зальное помещение; сев. и юж. стены перекрыты сводом, с востока — полукруглая в плане апсида. Наос центральной церкви достаточно удлинен по оси «север–юг» (17,5×13,7 м). С 3 сторон (северной, западной и южной) он окружен ступеню-сиденьем ок. 30 м шириной. С зап. стороны в стены встроены двери, к-рые с севера и юга связывают централь-

церкви, к-рые являются продолжением пастофория тех же сторон и прямо связаны друг с другом зап. обходом. Юж. церковь и зап. обход имеют парные входные проемы, они отделены друг от друга колоннами с круглым поперечным сечением. На них опираются перекрывающие арки проемов. Вход в северную церковь — с одним проемом. Церкви подобной планировки предположительно строились уже в IV–V вв. Такая датировка строения подтверждается и археологическими находками (Бахтадзе. Некреси. 2010. С. 54). Изменение внешнего вида памятника произошло предположительно в I-й пол. VIII в. в результате нашествия арабов: во время раскопок пола зафиксирован слой пожарниц и разрушений той эпохи. На полу церкви были обнаружены фрагменты керамических изделий X–XIII вв. Церковь окончательно разрушена после XIV в. (очевидно, из-за нашествий Тамерлана). Вокруг памятника найдены могилы, в которых жители города (затем поселения) хоронили умерших.

**Чабукаурская базилика.** Особого внимания заслуживают выявленные на территории городища 2 базилики раннехрист. эпохи (Чилашвили. 2004; Бахтадзе. К вопросу о датировке. 2010). В центральной части Некресского городища, на территории, ныне известной как Чабукаури, в 1998–2005 гг. в результате раскопок покрытого густым лесом взгорья обнаружен большой комплекс культовых сооружений и построек. Центральное сооружение, удлиненное по оси «восток–запад», оказалось 3-нефной базиликой (34×5 м). Верхние, основные

части каждой стены и колонны базилики, в форме больших блоков, обрушены на сев. сторону, бо-

Чабукаурская базилика  
на городище Некреси



гатый инвентарь храма, нетронутый грабителями, был погребен под руинами; это может указывать на обрушение здания в результате землетрясения. Храм не подвергался

реконструкции, после его разрушения никто не пытался очистить развалины и восстановить храм согласно первоначальной планировке. Элементы планировки выявленного



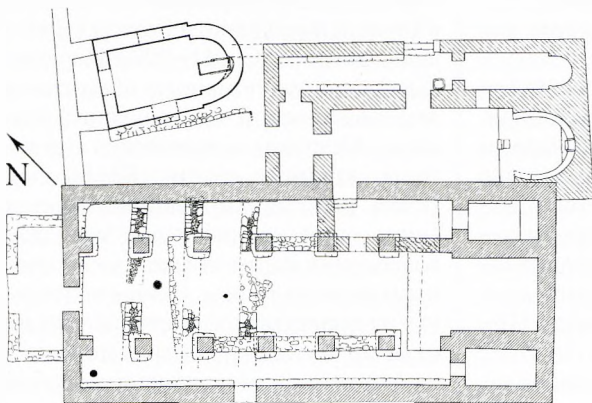
сооружения достаточно аутентичны и отображают архитектурный замысел его строителей.

Зал базилики разделен на 3 нефа 5 парами колонн прямоугольного сечения. К востоку от центрального нефа расположен прямоугольный в плане алтарь. Справа и слева от алтаря, в продолжении боковых нефов, устроены пастофории, также прямоугольной планировки, в каждый ведет вход со стороны зала. Входы в наос расположены с юга, запада и севера. Церковь построена из больших, специально отобранных колотых камней. По углам проемов здания и в др. местах, требующих точной обработки, а также в качестве капителей и арочных сводов в изобилии использован тесаный травертин. Стены церкви толщиной от 1 до 1,2 м возведены с использованием известкового раствора. Интерьер был полностью оштукатурен известью и окрашен в темно-красный цвет. Пол отделан местным плоским сланцем, укрепленным на известковом растворе.

Базилика была перекрыта чередующейся плоской и коньковой черепицей (соленис и калинтерий) на каркасе из деревянных балок; поверхность пола была усеяна упавшими кровельными компонентами (остатки ветхих деревянных балок; осколки черепицы и плоских керамических антефиксов, детали ок. 300 крупных железных гвоздей — от 7,8 до 16–18 см в длину). Важно отметить, что антефиксы, украшавшие внешние края черепичного фасада, с надрезами или зубчиками с одной стороны, окрашенные в белый цвет, могли быть прикреплены только к внешнему краю деревянной конструкции.

Параметры деревянного каркаса кровли обозначены размером и формой фрагментов сводов, вырезанных из травертина и выявленных при очистке базилики: их параллельные края и нижние сводчатые арки усечены, а задняя часть оставлена необработанной. Такая конфигурация вполне соответствует продольным колоннадным аркам, разделяющим нефы, в то время как задние части поддерживающих сводчатых арок должны были быть обтесанными. Очевидно, эти детали представляют собой части полукруглых сводов, диаметры к-рых (с погрешностью ок. 10 см) равны приблизительно 3 м. Т. о., форма полукруглых резных

фрагментов травертина, обнаруженных при раскопках базилики, даже близко не напоминает размер 6-метрового основания опорных арок, традиционно окружавших сверху центральный неф групп. храмов начиная с кон. V в. С другой стороны, их очертания не подходят и для боковых ступиц нефов шириной 2,4–2,25 м. Очевидно, эти археологические данные вместе с тем фактом, что внутренние продольные стены базилики не имеют пилеастра для несущих арок, могут служить доказательством того, что нефы Чабукаурской базилики были покрыты черепицей, наложенной на деревянные балки, и имели плоские деревянные потолки. Колонны, составлявшие продольные ряды, соединялись друг с другом арками. Поскольку все из-



План  
Чабукаурской базилики

вестные типы груз. базилик, так же как и зальные храмы, построенные после V–VI вв., были покрыты каменными сводами, вышеупомянутый метод построения кровли, по видимому, основан на общих тенденциях, характеризующих рим. и визант. архитектуру базилик IV–VI вв. во всех центральных и вост. христ. провинциях Римской империи. Данный способ перекрытия храмов является результатом древнерим. традиций, когда крыши древних базилик в основном опирались на несущие деревянные конструкции, к-рые или были видны из зала, или были обшиты деревянными потолочными досками. Эти выводы позволяют считать безосновательным мнение мн. известных груз. искусствоведов, утверждавших, что деревянные конструкции вообще не использовались в строительстве древнейших христ. груз. базилик и что все без исключения древние базилики были перекрыты черепицей на каменном своде (Чубинашвили. 1959. С. 37; Беридзе. 1974. С. 22–23).

Прямоугольный алтарь базилики не имеет аналогов среди обнаруженных до сих пор памятников груз. церковной архитектуры раннего средневековья. С др. стороны, традиция устройства алтаря и прилегающих простанств аналогичным образом была распространена в базиликах по всей Сев. Сирии и в Палестине в IV–VI вв., реже — в Месопотамии и Египте (Beyer. 1925. P. 36–44, 80–91. Tabl. 4, 5; Tchalenko. 1953. Vol. 1 Ill. X 1, XI 3, 6, XIII 1, 3, 4; Netzer et al. 1993. P. 219–232). Становится очевидным, что прямоугольную форму алтаря следует рассматривать как элемент художественной архитектуры, воспроизведенный с базилик соседних вост. христ. стран, а не как следствие недостаточно развитого строительного искусства. Позже, по всей вероятности после VI в., традиция организации алтарей таким образом не приобрела популярности в церковной архитектуре —

как в других западно-азиатских регионах, так и в Грузии (за исключением сравнительно поздних реминисценций VI–X вв., которые были за-

фиксированы в неск. зальных храмах Грузии).

Вопреки принятому в грузинской историографии мнению существования пастофория, прилегающего к алтарю в базилике Чабукаури, не указывает на то, что храм не может быть датирован ранее VI в. (Чубинашвили. 1936. С. 32–50; Беридзе. 1974. С. 24), — множество христ. базилик IV–V вв. в Юго-Вост. Европе имеют аналогичные пастофории. В самых ранних церквях христианского мира помещения рядом с алтарем не имели функций диаконника и ризницы до VIII в. Однако из-за строительных нужд данные помещения, расположенные т. о., использовались в разных храмах для различных функций, в частности как склены, ризницы, баптистерии и т. д. (Mišković. 2013. P. 7–20).

Предположение, основанное на археологическом анализе, о том, что базилика построена именно в такую раннюю эпоху, также подтверждается археологическими исследованиями более раннего сегмента, располо-





Лампада  
из Чабукауриской базилики.  
IV в.

женного ниже горизонта пола храма. Было обнаружено, что базилика возведена на месте значительного по размерам языческого храма, разрушенного христианами после Крещения Картли. Несколько фрагментов черных и серых полированных глиняных изделий, обожженных в печи, найденных на уровне фундамента предыдущего храма, подтвердили, что это сооружение существовало здесь в эллинистическую эпоху или позднеантичный период. Нек-рый слой кладки разрушенного фундамента языческого храма был оставлен в качестве основания стен и колонн христ. храма, а оставшийся строительный материал использовали при возведении церкви. Очевидно, это был т. н. секционный храм, к-рый состоял по меньшей мере из 5 практически одинаково очерченных комнат одинакового размера, соединенных друг с другом посредством проходов, расположенных вдоль центральной оси.

Мнение о том, что строительство базилики произошло довольно скоро после признания христианства гос. религией Грузии, также подкрепляют найденные при раскопках артефакты. Плоские и рифленые остатки плитки, окрашенные в красный цвет, так же как и фрагменты глиняных артефактов, зубчатые или выемчатые с одной стороны, обнаруженные в слоях, ближайших к полу базилики и в нижних слоях руин, датируются IV–V вв. в соответствии с их стилистическими особенностями. Найденные в различных помещениях базилики фрагменты стратиграфически изученных кувшинов с 3 ручками, отполированных снаружи и выкрашенных в красный цвет, а также кувшинов для вина без ручек и чаш, известных также из др. археологических памятников Грузии (Урбниси, Череми и др.), если учесть известные параллели, датируются IV–V вв. (Чилашвили. 1964. С. 100; Синауридзе. 1966. С. 62; Мамаишвили. 2004. С. 134–136).

В разнообразную коллекцию светильников для внутреннего освещения, обнаруженных вокруг нефа и алтаря базилики, входили хорошо сохранившиеся бронзовые масляные лампы (лампады) и поврежденные стеклянные люстры, к-рые крепились к потолку или стенам храма бронзовыми, художественно оформленными цепями. Одна из бронзовых лампад стояла на плоской брон-

зовой прямоугольной основе, одна из сторон к-рой заканчивалась апсидообразным выступом, и совершенно ясно, что она является символической моделью христ. церкви. Подставка висела на 4 цепях, состоявших из поочередных рядов плетеных прутьев и колец. Сама лампада имела трубный фитиль, заднюю часть в форме лилии и сферический корпус, к-рый наполнялся топливом. Точные аналоги данного образца можно найти в художественных изделиях из металла IV–V вв. из разных регионов византийского мира. К той же эпохе относятся изысканные 6- и 4-трубные бронзовые лампады (люстры), обнаруженные на полу базилики. Лампы с неск. трубками вокруг масляного наполнителя были широко распространены в рим. мире в I–III вв., но редко встречаются в IV в. Т. о., их датировка позднее IV или IV–V вв. невозможна. Вероятная эпоха создания и применения артефактов, найденных под руинами основания базилики, позволяет предположить, что базилика разрушена в результате мощного землетрясения в кон. IV или в нач. 1-й четв. V в.

После разрушения базилики со стороны ее относительно хорошо сохранившейся сев. стены была пристроена новая небольшая церковь, использован материал, собранный из руин старой базилики: фрагменты резных арок и дверных косяков были встроены в стены церкви. Верхние хронологические рамки функционирования 2-й церкви были точно определены благодаря нумизматическому материалу, к-рый относится ко 2-й пол. VI в.: кроме неск. фрагментов керамических изделий,

характерных для V–VI вв., в руинах слоя горизонта пола, датируемого периодом разрушения здания, были найдены 2 серебряные монеты: персидская времен Хормизда IV (579–590) и византийская, отчеканенная при имп. Маврикий (582–602). Вторая церковь была повреждена уже в кон. VI в.

**Долочопская базилика.** В результате раскопок, проведенных в 2012–2017 гг., в самом вост. районе городища Некреси, на правом берегу р. Дуруджи, в лесистой местности, известной как дер. Долочопи (ныне в окрестностях г. Кварели), была обнаружена еще одна, более масштабная базилика, по размерам (центральный 3-нефный зал 36×18,5 м; общий размер с галереями и нартексом 44×27 м) значительно превосходящая все известные ранее груз. храмы такого типа, не имеющая аналогов также и по всему Кавказу и даже в прилегающих регионах. Зал базилики разделен на нефы 5 парами крестообразных в плане колонн (сохр. до высоты 1,5–2 м). Они стояли на прямоугольном в плане высоком цоколе (примерно 2×2 м и 20–25 см высотой), к-рый хорошо сохранился по сей день. Стены и колонны базилики сложены из тщательно подобранных колотых камней, а также из булыжников, собранных на берегу р. Дуруджи, укрепленных известковым раствором. Для вывода арок и капителей колонн использовался резной травертин. Внутренние стены базилики были оштукатурены известью и окрашены в красный цвет.

На востоке среднего нефа была устроена алтарная апсида выраженной подковообразной формы. В соответствии с конфигурацией разрушенных блоков, обнаруженных на полу, апсида была перекрыта известняковой конхой. Вдоль внутренней стены алтарной апсиды была устроена 4-ступенчатая скамейка для священнослужителей и представителей клира, а в самой вост. части установлен высокий престол архиепископа со ступенями, ведущими из алтаря. Аналогично устроенные алтари до наст. времени не были найдены в др. известных церквях Грузии. Вышеупомянутые каменные лестницы, окружающие алтарь изнутри, и троны для священнослужителей определенного иерархического уровня (синтроны) хорошо известны только в ранних средневек. соборах визант. мира (Koch. 1995. С. 36, 46; Grossmann.





ные базилики, во всех центральных провинциях и на периферии Римской империи и практически во всех странах

*Долочопская базилика на городище Некреси*

2002. С. 213–215). Вима алтаря храма выделяется в виде просцениума к западу до 1-й пары колонн в центральном нефе. Поскольку платформа алтаря на 90 см выше пола нефа, с запада, востока и севера на амвон можно было подняться с помощью 3-ступенчатой лестницы той же ширины, что и поперечная. Такая помпезная вима также не имеет аналогов среди известных средневеков. груз. базилик, однако аналогичные парадные вимы характерны для особо значительных базилик центральных провинций раннего византийского мира (Wilkinson. 1993. P. 18, 20).

Прямоугольные в плане пастофории были построены справа и слева от алтаря, вдоль боковых нефов, со входами со стороны нефов; сев. пастофорий имел проход из сев. помещения, к-рый позже был упразднен; именно поэтому исследователи не уверены в том, что данное пространство служило жертвенником: оно не использовалось при совершении литургии. Если же учесть, что ни один из пастофоров не был освещен окном, можно предположить, что эти помещения, так же как и пастофории Чабукаурской базилики, не имели функций жертвенника и диаконника.

С севера, запада и юга центральный зал окружен системой галерей, созданной из пространств единых внешних стен — экситериями, портиками, нартексами, высота которых колеблется от 1 до 1,5 м. В самых вост. частях как северной, так и южной галерей были устроены экситерии, заканчивающиеся подковообразной апсидой. Очевидно, сев. внешняя часовня могла первоначально использоваться как баптистерий.

Трехнефные базилики, окруженные системой экситерий, портиков и нартексов, были столь же распространены в IV–VI вв., как и 5-неф-

раннехрист. мира. Силуэты их фасадов выглядели точно так же, как и силуэты 5-нефных базилик: наиболее высоким был центральный неф с 2-скатной крышей, а к северу и югу односкатные крыши подвергались 2-кратной градации. Изысканная пространственная планировка, структурные, архитектурные и художественные решения церкви делают ее выдающимся памятником зодчества в кругу ранних христ. базилик центральных провинций Римской и Византийской империй.

Долочопская базилика также была покрыта черепичной крышей, опиравшейся на деревянные конструкции. Подобно Чабукаурской базилике, при раскопках был выявлен слой обломков черепицы и обугленных деревянных фрагментов, рассеянный по поверхности первоначального пола базилики вместе с многочисленными коваными гвоздями. Кроме того, на такое покрытие базилики указывают некоторые сохранившиеся детали каменной конструкции: остатки стены (до 7,2 м) между главным залом и сев. обходом с сев. стороны по всей длине на высоте ок. 5,6 м имеют расположенные на расстоянии 1,5–1,7 м друг от друга горизонтальные гнезда для деревянных балок (23×25 см).

Некоторые элементы конструкции Долочопской базилики (напр., многоступенчатый синтрон, вима просцениума, деревянные конструкции для кровли) не имеют аналогов в груз. зодчестве после V–VI вв. Неск. необычных, чуждых для груз. церковей декоративных элементов после V в. (полностью општукатуренный с использованием красной краски интерьер, украшение крыши цветными зубчатыми антефиксами и т. д.) указывают на то, что стиль данного храма был скопирован с христ. базилик, распространенных в IV–V вв. в вост. провинциях Византийской империи и в нек-рых соседних регионах (Кондаков. 1904), и поэтому ученые предполагают, что строитель-

ство базилики должно было быть осуществлено в данный период (Bakhtadze. 2017). Предположение о том, что Долочопская базилика была построена в такой ранний период, подкрепляется фрагментами глиняной утвари, датированной IV–V вв. и обнаруженной в основном в углублениях самых ранних стратиграфических слоев церкви, хорошо известных по др. груз. археологическим памятникам (Чилашвили. 1964. Табл. 41–43; Мамукашвили. 2004. Табл. 56–4, 59, 61; Бахтадзе. Некреси. 2010. С. 50, 62, 64). Особенно интересны остатки стеклянных лампад, помещенных в металлические решетки: аналогичные светильники, поликанделоны, были широко распространены в Византии и относятся к V–VI вв. Анализ артефактов, покрывающих пол, указывает на то, что базилика была разрушена в VIII в. в результате сожжения арабами.

Раскопки 2016–2017 гг. выявили, что базилика V в. была возведена на руинах более ранней христ. базилики (ок. 25 × ок. 15 м), 2-й по величине после Чабукаурской. Остатки општукатуренных известковых стен древнего здания, построенного каменной кладкой в 2–4 слоя, хорошо сохранились под полами нефа и сев. галерей более поздней базилики. По всей вероятности, это была довольно масштабная церковь, состоявшая из центрального зала с прямоугольным алтарем с вост. стороны и круговых галерей (с севера, запада и юга). Вдоль галерей, к северу и к югу от алтаря, были устроены пастофории прямоугольной формы. Фрагментарность сохранившихся остатков не позволяет судить об особенностях планировки древней базилики, за исключением того, что базилика также была основана на деревянной конструкции, покрытой черепичной крышей, края крыши были украшены глиняными антефиксами в стиле большой базилики (Bakhtadze. 2017. P. 124–129). Во время раскопок пола древнего храма был найден вещественный материал, характерный для IV в., что подтверждает датировку здания этим временем. Стратиграфическая картина показывает, что базилика была разрушена в посл. четв. IV в. (возможно, после землетрясения); результаты радиоуглеродного датирования, проведенного в 2016 г. Центром исследований окружающей среды шотландских ун-тов, показывают, что это произошло не позднее



387 г. (с вероятностью 93,2%). Строительство более крупной базилики вскоре после катастрофы также очевидно из-за сходства в технике строительства и декоративного оформления обеих базилик, в то время как использованная при строительстве в обеих церквях керамика (особенно типы черепицы и антефиксов) стилистически и размерами почти не различается.

Ист.: *Сабинин М.-Г.* Подлинные жизнеописания святых Грузинской Церкви. СПб., 1872. Ч. 2; *Пирцеладзе Д. П.* Грузинские церк. гуджари (грамоты); Мат-лы для 5-го Археол. съезда. Тифлис, 1881; *Хачапов А.* Экспедиция на Кавказ 1892, 1893 и 1895 гг. // МАК. 1898. Вып. 7. С. 1–68; Обращение Грузии (в христианство) / Сост.: Е. С. Такашвили // СМОМШ. 1900. Вып. 28. С. 1–116; *Кондаков Н. П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904; *Абуладзе И.* Древние редакции Житий сир. отцов в Грузии. Тб., 1955 (на груз. яз.); *Леонти Мровели.* Матвие Картлиса // КИ. 1955. Т. 1. С. 249–317; *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1973. (КИ; 4); *Моклеван Картлиса* // Шатбердский сб. X в. / Сост.: Е. Гунашвили. Тб., 1979 (на груз. яз.); Новый каталог старых землеустроений на территории СССР с древнейших времен до 1975 г. М., 1977.

Лит.: *Иоселиани П.* Путевые записки по Кахети 1845 г. Тифлис, 1846; *Clarke S.* Christian Antiquities in the Nile Valley: A Contrib. towards the Study of the Ancient Churches. Oxf., 1912; *Beyer H. W.* Der Syrische Kirchenbau. B., 1925; *Dalton O.* The Treasure of the Oxus. L., 1926; *Butler H.* Early Churches in Syria. L., 1929; *Чубинашвили Г. Н.* История груз. искусства. Тифлис, 1936. Т. 1 (на груз. яз.); *он же.* Архитектура Кахети: Исследование развития архитектуры в вост. провинции Грузии в IV–XVIII вв. Тб., 1959; *он же.* К вопросу о начальных формах христ. храма // *Он же.* Вопросы истории и искусства. Тб., 1970. Т. 1. С. 36–43; *Tchalenko G.* Villages antiques de la Syrie du Nord: Le Massif du Bélus à l'époque romaine. P., 1953–1958. 3 vol.; *Мухелишвили Л., Хидиашели Ш., Джапаридзе В.* Гударехи: Отчет 1-й и 2-й археол. экспедиций (1938–1939 гг.). Тб., 1954 (на груз. яз.); *Чидишвили Л.* Городище Урбиши. Тб., 1964 (на груз. яз.); *он же.* Города в феод. Грузии. Тб., 1968. Т. 1 (на груз. яз.); *он же.* Языческие святилища Некреси. Тб., 2000; *он же.* Древние груз. надписи из Некреси и вопросы истории груз. письменности. Тб., 2004 (на груз. яз.); *Marrou H. I.* Origins of Monasticism: The Christian Centuries. L., 1964. Vol. 1; *Банк А. В.* Византийское искусство в собр. Советского Союза: Альб. репродукций. М.; Л., 1966 (на рус., англ. яз.); *Idem: Bank A.* Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums. Leningrad, 1985; *Синауридзе М.* Керамика раннефеод. периода Вост. Грузии. Тб., 1966 (на груз. яз.); *Мицишвили М.* Подливная керамика Древней Грузии. IX–XIII вв. Тб., 1969 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г. Н.* Зедзени. Клинкис джвари, Гвиара // *Ars georgica* (Грузинское искусство). Тб., 1971. Вып. 7; *Беридзе В.* Древнегруз. архитектура. Тб., 1974 (на груз. яз.); *он же.* Место памятников Тао-Кларджети в истории груз. архитектуры. Тб., 1981; *Вачнадзе М. А.* Некоторые особенности и хронол. последовательность группы кахетинских росписей XVI в. Тб., 1977; *Юшадзе В.* У истоков Грузинской Церкви. Тб., 1991 (на груз.

яз.); *Netzer E., Birger-Calderon R., Feller A.* The Churches of Herodium // *Ancient Churches Revealed.* Jerus., 1993. P. 219–232; *Wilkinson J.* Christian Worship in the Byzantine Period // *Ancient Churches. Revealed.* Jerus., 1993. P. 17–22; *Koch G.* Frühchristliche Kunst. Stuttg., 1995; *Grossmann P.* Christliche Architektur in Ägypten. Leiden, 2002; *Мухелишвили Д.* Грузия в IV–VIII вв. Тб., 2003 (на груз. яз.); *Мамаишвили Н.* Город Черем: Ист.-археол. исслед. Тб., 2004 (на груз. яз.); *Plontke-Lüning A.* Frühchristliche Architektur in Kaukasien: Katalog der Erhaltenen Kirchenbauten. W., 2007; *Бахтадзе Н.* К вопросу о датировке выявленной на Некресском городище Чабукаульской базилики // *Известия по груз. археологии.* Тб., 2010. Вып. 19. С. 209–220 (на груз. яз.); *он же.* Некреси: Справочник для паломников и путешественников. Тб., 2010 (на груз. яз.); *он же.* Итоги археол. исследования мемориальной часовни Некресского монастыря // *Матне (Известия)* / Груз. пап. музей. Тб., 2010. Вып. 1 (46–В) (на груз. яз.); *он же.* Итоги археол. исследования Долочонской базилики в Кварели // Там же. 2013. Вып. 4 (49–В) (на груз. яз.); *idem (Bakhtadze N.).* Archeological Research upon One of the Earliest Georgian Christian Basilica // *Temporis Signa: Archeologia della tarda antichità e del medioevo.* Spoleto, 2014. Vol. 9. P. 65–73; *idem.* The Oldest Basilicas Revealed in Nekresi Former City and Hypotheses on the Architectural Design of the First Georgian Christian Churches // 2016: eine intern. Tagung «Iherien zwischen Rom und Iran von Pompeius bis Herakleios». Jena, 2017 (в печати); *Miško-rić A.* Prostor i funkcije sakristije u kanokršćanskom razdoblju na primjeru zadarskoga episkopalnog sklopa // *Ars Adriatica.* Zadar, 2013. N 3. P. 7–20.

*Н. Бахтадзе*

**НЕКРЕССКАЯ ЕПАРХИЯ** [груз. ნეკრესის ეპარქია] (кон. V/нач. VI в. — 1811, с 1995; с 17 окт. 2002 по 2009 — Некресско-Эретская) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с кафедрой в мон-ре *Некреси*.

**География.** Территории Н. е. находились в исторической груз. пров. Кахети (Вост. Грузия) и в В. Дагестане. Наиболее ранние сведения о границах епархии относятся к XVIII в. По описанию груз. царевича *Вахушти Багратиони* (1696–1757), Некресский епископ (некресели) являлся «пастырем Гагмамхари (букв. — Заречье — земли на левобережье р. Алазани. — *Авт.*) вместе с Дидости (верховья р. Андийское Койсу. — *Авт.*)» (*Вахушти Багратиони.* 1904. С. 122; *Он же.* 1973. С. 545). Зап. граница Н. е. проходила по р. Штори (совр. Стори, левый приток р. Алазани в ее верхнем течении) и соприкасалась с границей *Алавердской епархии*; далее на север, вдоль совр. грузино-дагестанской границы, водораздельные высоты отделяли Н. е. от Харчашинской епархии. На севере, вдоль хребта Кад, Н. е. граничила с *Хунзахской епархией* ГПЦ, а на северо-вос-

токе Богосский хребт отделял ее от Ашцухской епархии. На востоке, вдоль рек Шромисхеви и Мызымчай, Н. е. граничила с *Курмухской епархией* ГПЦ. На юге р. Алазани отделяла Н. е. от Черемской епархии ГПЦ.

На протяжении веков границы Н. е. не раз менялись. До возвышения Харчашинской кафедры (XII в.) власть некресели распространялась на пров. Тупшети, население которой было крещено одним из 12 сир. отцов, спмч. *Авиом*, еп. Некресским, в VI в. Некресские епископы, видимо, окормляли и горное население Аварского Койсу до возникновения здесь Ашцухской епархии (впервые упоминается в приписке 1310 г. к Магалашвилевскому Четвероевангелию) (*Джанашвили.* 1894. С. 205; *Кекелидзе.* Этюды. 1945. Т. 2).

В кон. XV в. из состава единой Грузии вновь выделилось царство *Кахети*, особенно выдвинулся Алавердский архиерей (алавердели), которому был дарован сан «главы епископов Кахети» (*Вахушти Багратиони.* 1973. С. 568). По утверждению алавердских законников, с 1466 г. алавердели получили право окормлять земли, лежащие восточнее р. Штори до Хидискури (около Грени): Напареули, Енисели и *Грени* (Прошение Николая Алавердели от 1 марта, 1784 г. // ПГП. 1981. Т. 7. С. 614; Постановление Ираклия II от 1784 г. о пастве алавердели и некресели // ПГП. 1974. Т. 5. С. 262–263). В греч. фресковой надписи 1577 г. на зап. стене ц. Архангелов в Грени правящим архиереем также назван еп. Алавердский Николай (*Кауцхчишвили.* 2004. С. 322). Однако Некресские епископы, ссылаясь на древние документы, в к-рых в качестве зап. границы Н. е. была указана р. Штори, отстаивали свои права; царь Картли-Кахети *Ираклий II* (1762–1798) неоднократно предписывал архиереям Вост. Грузии разрешить спор о границах Алавердской епархии и Н. е. (ПГП. 1977. Т. 6. С. 709), но из-за недостатка документов окончательное решение так и не было вынесено. К кон. XVIII в. спорные территории, в т. ч. с. Напареули, окормлял некресели (ПГП. 1974. Т. 5. С. 263). Ок. 1800 г. Грени вышел из юрисдикции Некресских архиереев. Грамотой от 5 дек. 1800 г. царь Картли-Кахети Георгий XII объявил Грени и принадлежавших городу крестьян царскими и предписал еп. Некресскому





Амвросию «вернуть» паству гремскому свящ. Павлу (ПГП. Т. 8. С. 698–699).

За пределами Н. е. некресели принадлежали 12 дымов, подаренных епархии груз. католикосами и расположенных на территориях между Боетани (место локализуется у слияния рек Белоканчай и Алазани) и р. Инаботисцкали (не локализуется). Но в XVI в., согласно указу царя Кахети Александра II от 1578 г., эти крестьяне были возвращены мцхетскому патриаршему собору Светицховели (Документы по социальной истории Грузии. 1940. Т. 1. С. 9–10). В сер. XVIII в. некресели окормляли монастыри пуст. *Гареджи*.

С др. стороны, не все земли, находившиеся на территории Н. е., окормлял некресели. Согласно дарственной грамоте XIII–XIV вв., некий Адвас-дзе пожертвовал с. Варцана (село на территории совр. с. Шилда) мон-рю Додос-Рка в Гареджи (Ист. документы Гареджи. 2008. Т. 1. С. 12–13). Поскольку мон-ри пуст. Гареджи в основном имели статус ставропигиальных, их территории и имущество находились в ведении католикоса-патриарха Грузии (позже — католикоса-патриарха Вост. Грузии): мон-рь Варцанской Богоматери в с. Шилда; сел. Ведзис-хеви «вниз до Белой скалы»; сел. Папсаани; «виноградники и семь дымов крестьян» в Гавази; крестьяне и торговцы в Греми, Гвердисдири, с. Думасубани, Шеноантубани, Тогаани, Кахисубани, Гиоргишнина, Гогани, Гелисубани, Корети, Сепорис-геле, Бицкин-телисгеле, Пашаани, селище Джвара (Дарственная грамота царя Кахети Левана мцхетскому Светицховели, 1535 г. // *Какабадзе*. 1913. Т. 2. С. 34–35; То же // *Какабадзе*. 1967. С. 158; Дарственная грамота царя Кахети Александра II мцхетскому Светицховели, 1579 г. // ПГП. 1965. Т. 2. С. 199; Имунитетная грамота мцхетских католикосских владений, 1392 г. // ПГП. 1970. Т. 3. С. 180; Груз. документы IX–XV вв. 1982. С. 105; Грамота царя Грузии Александра I мцхетскому Светицховели, 1428 г. // Корпус груз. ист. документов. 2013. Т. 2. С. 151; То же, 1438–1440-е гг. // Там же. С. 208). Эти владения были освобождены от гос. повинностей (кроме воинской и охотничьей), а также от обязанностей по отношению к мон-рю Варцана и лавре Давид-гареджи. Царским указом жителям Греми, Некреси и Шилда запрещалось

требовать что-либо с этих земель (Грамоты царя Кахети Левана (1520–1574) и Александра II (1574–1601, 1602–1605) Светицховели, 1552 и 1585 гг. // *Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 392, 423–424; *Какабадзе*. 1967. С. 161–162). Население во владениях Светицховели считалось паствой предстоятеля ГПЦ, но Некресские архиереи иногда оспаривали это положение. В XVI–XVIII вв. спор между католикосом-патриархом Вост. Грузии и некресели шел за право окормлять селения Пашаани и Ведзис-хеви; но церковные и гос. власти противостояли притязаниям некресели (*Хаханашивили*. 1891. С. 85; Материалы. 1964. С. 164; ПГП. 1970. Т. 3. С. 955–957). Крестьянами и поместьями на территории Н. е. владели и др. архиереи ГПЦ: в 1568 г. царевич Теймураз, внук царя Кахети Левана, подарил еп. Бодбийскому Максиму крестьян в с. Сабуе (Док-ты по социальной истории Грузии. 1940. Т. 1. С. 358); из документа 1784 г. выясняется, что Алавердские архиереи имели своих нацвалов (правителей) в Кварели (Грамота Николая, амбы Алавердского, азнауру Алавердского храма моураву Бжану Гелованидзе // *Какабадзе*. 1967. С. 367). *Крестовому монастырю* в Иерусалиме принадлежали сел. Агдгома и ц. Воскресения Господня (ПГП. 1985. Т. 8. С. 691–692).

**История.** Принятие христианства в качестве гос. религии Вост. Грузии (царства *Картли*) (20–30-е гг. IV в.) было ознаменовано интенсивным церковным строительством на территории Гагмахари. Согласно груз. источникам, царь Картли Трдат воздвиг во 2-й пол. IV в. в Некреси одну из первых церквей в Вост. Грузии (Обращении Грузии // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 91; То же. 1989. С. 28; *Леонти Мровели*. Жизнь грузинских царей // КЦ. 1955. Т. 1. С. 137; *Он же*. 2008. С. 68); церковные строения IV в. были выявлены в ходе археологических раскопок в Некреси, Ареша (ныне Мтисдири, муниципалитет Кварели) и Долочопи (близ Кварели, на правом берегу р. Дуруджи). Христианство долгое время сосуществовало с язычеством. Известно, что жители Лопотского ущелья к кон. V в. все еще поклонялись огню и воде (*Джуаншера Джуаншерияни*. Жизнь Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 200; *Он же*. 2008. С. 101). Для упрочения положения христианства, а также для распространения

политического и культурного влияния в горных районах Кавказа центральная власть Вост. Грузии способствовала выдвижению адм. и религ. центров, расположенных у подножия Кавказа, вдоль дорог, связывавших горные области с Алазанской долиной. Эти обстоятельства благоприятствовали превращению г. Некреси в епархиальный центр Гагмахари. Точное время основания Н. е. неизвестно. Мнение груз. историка П. И. *Иоселиани* о том, что епископскую кафедру основал епмч. Авив Некресский ок. 30–60-х гг. VI в., не подтверждается источниками: согласно Житию преподобных Шно Мгвимского и Евагрия Шномгвимского, епмч. Авив и свт. *Иессей Цилкапский* заняли кафедры усопших епископов Некреси и Цилкапи (*Абуладзе*. 1955. С. 87–88). Н. е. и некресели не упоминаются ни в числе епархий, основанных царем Картли св. *Вахтангом Горгасали* в 70–80-х гг. V в., ни в «Книге посланий» среди участников Двинского Собора (505/6). Однако, по справедливому замечанию Д. Мухелишвили, кафедра должна была существовать в кон. V — нач. VI в.; ее основание хорошо вписывается в общую политику св. Вахтанга Горгасали, направленную на консолидацию горных и низинных областей Грузии (*Мухелишвили*. 1977. С. 223).

Кафедральный собор Некреси первоначально, видимо, существовал на территории древнего городища. Н. е. стала одним из мощных центров, способствовавших христианизации Грузии. В V–VII вв. на территории епархии велось значительное храмоздательство: к этому времени относятся церкви вмч. Георгия и Пресв. Богородицы в Тела (муниципалитет Лагодехи), тетраконх во имя Пресв. Богородицы в Дзвели-Гавази (ныне Ахалсопели, муниципалитет Кварели), ц. во имя св. первомч. Стефана в Греми, храм Квирацховели в Шакириани и т. д. С VI в. в Н. е. получил распространение характерный для груз. церковной архитектуры тип — трехцерковная базилика; ранние примеры выявлены в Ареша, Сабуе (ц. во имя прп. Шно Мгвимского), Ведзис-хеви, окрестностях Кварели (храмы во имя Дубской Богородицы и Вазовани), Шилда (ц. во имя Пресв. Богородицы), на некресском городище и в мон-ре Некреси.

В пределах Н. е. проповедовали сирийские отцы прп. *Антоний Март-*





копский и сщмч. Авив Некресский. Согласно сведениям «Гуджара Марткопского монастыря Гмртаеба», прп. Антоний Марткопский подвизался в Лопотском ущелье «в необитаемой местности и нек-рое время проживал в уединении». Когда вокруг него начала собираться многочисленная братия, прп. Антоний перешел в Ахмету (ПГП. 1965. Т. 2. С. 367–368). Сщмч. Авив, еп. Некресский, в источниках именуется «епископом города», «епископом Некреси-города»; в этой титулатуре подчеркивался как статус Некреси, так и местоположение архиерейской кафедры. Благодаря усилиям сщмч. Авива горцы Кахети (туши) и Дагестана (дидойцы) были обращены в христианство. Сщмч. Авив активно противостоял религиозно-культурному влиянию персов, к-рые в ту пору господствовали в Вост. Грузии, и принял мученическую смерть (Мученичество Авива Некресского // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 240–247).

В VIII–IX вв., во время политической раздробленности Грузии, территория Н. е. оказалась разделенной между царствами Кахети и Эрети. Этот период был ознаменован новым подъемом церковного строительства. В эпиграфических памятниках встречаются имена нек-рых мастеров и строителей. Так, на фасадной стене ц. во имя прп. Шио Мгвимского в Сабуе сохранилась декоративная арка, украшенная крестом и надписью, выполненной *асомтаврили*: «Христос, Стефана помилуй» (*Чубинашвили*. С. 1959. С. 154–155). Т. В. Барнавели датирует надпись IX в., Н. Ф. Шошиашвили — X в. В 1919 г. Г. Н. Чубинашвили обнаружил в окрестностях Дзвели-Гавази камень с надписями от 1025 г. (коропикон 245), в к-рых упоминаются ктитория М[...]ле (имя полностью не читается) и Савлай, а также архитектор Иоане (*Барнавели*. 1961. С. 116–117). Крупные церкви и мон-ри обладали обширными поместьями и контролировали оросительные каналы (*Чилашвили*. 1975. С. 12–15), что обуславливало их влияние не только в религиозной, но и в экономической жизни Н. е. Во время археологических изысканий в Арешпи (1973–1982) были обнаружены следы разрушения церквей, что объясняют походами арабов в VIII–IX вв. Было также установлено, что после реставрации нек-рые из церквей претерпели существенные изменения: в частности, алтарь был приподнят

и выдвинут вперед за счет интерьера, старые престолы, расположенные у стены, заброшены и засыпаны землей, вместо них в центре алтаря устроены новые престолы. Л. Чилашвили объясняет эти изменения влиянием монофизитства (*Чилашвили*. 1991. С. 173–179). Противостояние дифизитства и монофизитства в Эрети завершилось торжеством Православия в сер. X в., когда правящая династия, принадлежавшая к ветви таронских Багратидов, была крещена парицей Динар (см. в ст. *Динар*) (Матиане Картлиса // КЦ. 1955. Т. 1. С. 266; То же. 2008. С. 144).

Сведения об истории Н. е. XI–XV вв. почти всецело отсутствуют. Некресси не упоминаются среди груз. архиереев в правовом документе XIII в. «Распорядок царского двора» («Освящение мира»), что объясняется скорее всего оплошностью поздних переписчиков (памятник сохранился в списках XVI и XVII вв.). В тот период на территории епархии были возведены церкви Св. Троицы (XI в., с. Пона), вмч. Феодора Тирона (XI–XII вв., с. Лелиани), Чрели-Сакдари (XI–XII вв., с. Онананури), Пресв. Богородицы с. Хопатиани (XI–XIII вв., в 3–4 км от с. Арешперани). Периодом развитого средневековья датируются церкви в Кварели (на ул. Чавчавадзе) и его окрестностях (в сел. Кореани, местности Цинклдееби, Цалтгерда), Дзвели-Гавази, Чикаани (ц. Усанети с колокольней), Грими (ц. Кочистави), дворцовый комплекс Самеба (во имя Св. Троицы) в городище Грими. Мн. церкви относятся к зальному типу; некоторые были украшены стеной росписью.

На окраинах Н. е., в горных районах Юж. Дагестана, процесс христианизации протекал медленно. По описанию анонимного историка царицы св. Тамары, жители этого края, дидойцы, «поклоняются какому-то невидимому черту, а некоторые — черной, без метки, собаке»; иногда они восставали против центральной власти Грузинского царства (История и восхваление венценосцев // КЦ. 1959. Т. 2. С. 111; То же. 2008. С. 291). На рубеже XIV и XV вв. Кахети, как и вся Грузия, жестоко пострадала от набегов Тамерлана. Историк XVII в. Парсадан Горгиджанидзе писал об этом: «Тюрки... вторглись в Кахети. Всех, кого нашли, перебили, церкви разрушили, сады и виноградники вырубili, дома со-

жгли, а с ореховых деревьев содрали кору... Кахети... была опустошена» (*Парсадан Горгиджанидзе*. 1990. С. 42–43). На территории Н. е. помимо других были разрушены г. Арешпи и комплекс Натлисмцемели (во имя св. Иоанна Предтечи) в Грими.

После распада Грузии (кон. XV в.) на территории Кахети образовалось независимое царство. На протяжении XVI в. оно переживало экономический и культурный подъем. Для Н. е. показательными являются слова царя Кахети Теймураза I (1606–1616, 1634–1648; царь Картли и Кахети в 1623–1632) об этом времени, обращенные к рус. послам: «В старину, бывало, от Кремля (Грими.— *Авт.*) до Загени, Базар тож (Базари, Бахтало, ныне в Закатальском р-не, Азербайджан.— *Авт.*), сходилося шелку 1000 выюков и мы посылали в Ерусалим и в Святые горы милостыню выюков по 20-ти и по 30-ти; а у себя было много и сосудов, были золотые и серебряные» (Материалы по истории... 1937. С. 390). При царях Кахети Георгии I (1466–1476), Александре I (1476–1511), Леване (1520–1574), Александре II (1574–1605) по всей Кахети, в т. ч. в Н. е., восстанавливались разрушенные и строились новые церкви и мон-ри, прежде всего в столице царства Грими: купольная (XV–XVI вв.) и зальные церкви (XVI–XVII вв.) в торговом квартале, ц. во имя Архангелов (1565), ц. Тарса-галавани (1595), а также зальная церковь и колокольня около Кварели (XV–XVI вв.); церкви Шихиани в честь Воскресения Господня (ныне в муниципалитете Кварели) и Квирацховели (груз.— Животворящего Воскресения) близ Чикаани (муниципалитет Кварели) были построены при Александре II; комплекс Натлисмцемели (во имя св. Иоанна Крестителя), ц. во имя Пресв. Богородицы в с. Грими и церковь в Енисели датируются XVI в., отреставрированы в XVIII в., и др. Мн. храмы были украшены росписью. Ценным источником исторических сведений являются сохранившиеся лапидарные и фресковые надписи (*Барнавели*. 1961. С. 33–34, 45–46; *Каухчишвили*. 2004. С. 319–334). В надписи на зап. фасаде ц. Агдгома сохранились как имена ктиторов (царь Александр II и царица Тинатин), так и древнее название села — Шихиани (*Чубинашвили*. 1959. С. 450–453).



Некресели возглавляли военно-адм. округ садропо (воеводство, от груз. *სადროპო* — знамя), к-рый охватывал территории Н. е. и Курмукской епархии. Во главе 3 других садропо стояли Алавердский, Бодбийский и Руставский архиереи (*Вахушти Багратиони*. 1991. С. 42–43, 94–95). Впосл. границы садропо некресели сузились до пределов Н. е., а в нач. XVIII в. оно слилось с садропо Руставского архиерея — ополчение Н. е. выступало под знаменем епископов Руставских (ПГП. 1965. Т. 2. С. 384). В мон-ре Некреси долгое время хранилось знамя с изображением Пресв. Богородицы; во время войны под этим знаменем собиралось ополчение и занимало место на правом фланге (*Иоселиани*. 1846. С. 118). Некресели также выполняли и др. светские обязанности: разбирали судебные тяжбы, следили за упорядочением межевого деления в селах и на сельскохозяйственных землях, несли ответственность за мир и спокойствие между грузинами и соседними союзными горцами-дидойцами.

С XVI в. в источниках стали появляться сведения об отдельных Некресских архиереях. Во 2-й пол. этого столетия некресели Василий, современник католикоса-патриарха Вост. Грузии *Доментия I* (ок. 1556–1560), и Климент, современник католикоса-патриарха Вост. Грузии *Николая VII* (*Бараташвили*; 1561–1584), вместе с Алавердским, Бодбийским и др. архиереями Кахети старались выйти из-под власти *Мцхетского* (*Восточногрузинского*) *Католикосата*, однако сепаратистские стремления были пресечены и Некресские архиереи неоднократно присягали на верность католикосам-патриархам Вост. Грузии (ПГП. 1970. Т. 3. С. 268–269, 343–344). В материалах московского посольства в Кахети 1589 г. назван некресели еп. Иосиф. Там же сохранилось описание кафоликона: «Храм Успение Богородицы, подписан вес с золотом с краскамн. Образ месный Пречистые Богородицы обложен золотом с камением с дорогим, да образ Спасов месной же обложен серебром, позолочен, да образ другой Успение Пречистые Богородицы обложен серебром да позолочен, с камением, и иные образы многие, а числом не упомянуть колко» (*Белокуров*. 1889. Т. 1. С. СХХII). В 1-й пол. XVII в. Некресские епископы принимали участие

в русско-груз. политических мероприятиях, в т. ч. переговорах: в 1605 г. архиеп. Захария встречал российских послов в Загеми; он же сообщил М. И. Татищеву и дьяку А. Иванову об убийстве царя Кахети Александра II его младшим сыном, омусульманившимся Константином (Там же. С. 484–485). В 1637–1640 гг. еп. Арсений участвовал в переговорах между царем Кахети Теймуразом I и представителями московского посольства. В отчетах кн. Ф. Ф. Волконского и дьяка М. И. Хватова говорится, что еп. Арсений — «брат удельному князю Муру, а большой брат их был у шаха бесермян». В источнике также описываются детали богослужения, к-рое совершал некресели, и др. Интересные сведения дает источник об архиерейском облачении некресели: «Платье кафтаны широкие суконные да клобуки по-гречески... (некресели вышел. — *Авт.*) в епанче в красной и чалмою голова повязана». Во время переговоров Алавердский, Некресский и др. архиереи сидели по правую сторону от царевича. Состоящие Н. е. в тот период демонстрируют сообщение русских послов: «Посылал архимандрит Иосиф (бывш. архимандрит Свято-Троицкого Ипатьевского монастыря. — *Авт.*) священника Алексея да переводчика Ивана к епископу к Некресею, чтоб он приехал сам к нам в монастырь смотреть церковного правила на праздник Похвалы Пречистыя Богородицы; а своим бы попом велел також по их чину то празднество нам объявить. И епископ Некресей говорил им: ...А попов у меня нет, а которые попы и есть, и им недосужно, ходят ныне за пашнею, и мне послать к вам неково. И начал часы говорить у себя в кибитке и вечерню цел один; и оне дожидались отпуску» (Материалы по истории грузино-рус. взаимоотношений. 1937. С. 385). По документам известен еще один некресели 1-й пол. XVII в. — еп. Роман, он за свидетельствовал сделку между неким Моисеем и католикосом-патриархом Вост. Грузии *Иоанном IX* (*Авалишвили*; 1612–1617) (*Какабадзе*. 1913. Т. 4. С. 9).

Вслед опустошительных походов персов и набегов лезгин паства Н. е. сильно пострадала, а границы существенно сократились: на севере из-под контроля некресели вышли дидойцы; попытки царей Кахети заново крестить их завершались не-

удачей (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 596). На востоке границы Н. е. сократились до Гавази, на западе — до Греми (ПГП. 1965. Т. 2. С. 417–418). Опустошенные земли стали заселять лезгины (Грузино-персидские ист. документы. 1984. С. 38). В связи с ухудшением социально-экономического положения страны епископу Некресскому приходилось противостоять без особых успехов посягательствам светских феодалов. Грамотой от 1728 г. крепостным епископа Некресского запрещалось пользоваться землями, принадлежавшими Русисшвили и Чочонашвили (ПГП. 1972. Т. 4. С. 320); грамотой от 1785 г. крепостным Некресского архиерея и ведзисхевцам запрещалось распахивать поля за пределами Шилды (ПГП. 1981. Т. 7. С. 663–664).

С XVIII в. сведения о некресели умножаются. В 1709 г. еп. Некресский Николай утвердил грамоту архиеп. Ниноминдского Иосифа (*Вачнадзе*) о дарении виноградников мон-рю Додо (Ист. док-ты Гареджи. 2008. Т. 1. С. 216). Весьма важной является грамота царя Кахети Константина II (*Махмад Кули-хана*) (1722–1733) от 10 июня 1724 г., согласно к-рой некоему Авиву, сыну Шермазана Русисшвили, была пожалована должность некресели, ставшая к тому времени наследственной привилегией этого рода. Там же сказано, что если среди потомков Русисшвили не будет монахов, они имеют право передавать должность по своему усмотрению. Пожалование было сделано за верную службу, особенно проявленную во время набегов лезгин (*Какабадзе*. 1967. С. 142). Однако наследственные права Русисшвили на Некресскую кафедру вскоре были отменены. Ок. 1739–1740 гг. Некресским архиереем был поставлен настоятель Давидгареджи Иоанн (*Джорджадзе*), сын моурави Енисели (Ист. документы Гареджи. 2008. Т. 1. С. 331, 339). Изменения произошли в статусе некресели. В 1740 г. католикос-патриарх Вост. Грузии *Доментий IV* (*Багратиони*; 1705–1741) по просьбе царя Кахети Теймураза II (1733–1744; царь Картли в 1744–1762) посвятил епископа Некресского Иоанна (*Джорджадзе*), сына моурави Енисели, во митрополита. После него всех некресели должны были возводить в сан митрополита (ПГП. 1970. Т. 3. С. 754), однако в источниках этого периода



некресели иногда именовали архиепископами (Список архиепископов Картли и Кахети, 1770-е гг. // ПГП. 1970. Т. 3. С. 929). Вскоре по приказу Теймураза II и с разрешения еп. Алавердского некресели Иоанн получил право облачаться в виссон (Там же. С. 755). Митр. Иоанна в документах называли «митрополитом Некресским и отцом Давид Гареджи» (Ист. документы Гареджи. 2008. Т. 1. С. 361, 366, 373). Митр. Иоанн вел тяжбу с епископом Ниноцминдским, который окормлял пуст. Гареджи, за владение с. Акура (*Жордания*. 1903. С. 97). Сохранилась грамота, в которой епископ Ниноцминдский Иосиф просил прощения у митр. Иоанна за всю причиненную «несправедливость» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 814–815). В 1746 г. царь Кахети Ираклий II (1744–1762) присоединил к разоренной Н. е. Греми с паствой (*Пурцеладзе*. 1881. С. 40). После этого митр. Иоанн стал называться «епископом Некреси-города и города Греми и архимандритом Великой лавры Гареджи» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 804). В последний раз некресели Иоанн упоминается в документах, датируемых нач. 1751 г. (Ист. документы Гареджи. 2008. Т. 1. С. 387; Там же. 2011. Т. 2. С. 783). В том же году его перевели на Бодбийскую кафедру: в купчей грамоте от 11 нояб. 1751 г. и дарственной грамоте царя Картли Теймураза II (1744–1762) от 24 апр. 1753 г. Иоанн назван уже бодбелли (Бодбийским архиепископом) и отцом пуст. Давид-гареджи (Там же. 2008. Т. 1. С. 389, 392–393).

В 50-х гг. XVIII в. Некресскую кафедру занял еп. *Досифей* (*Черкезишвили*). Впервые он упомянут в 1758 г. в связи с освящением уч-ща во имя свт. Василия Великого в Телави (Описание груз. рукописей. Т. 1. 1946. С. 55). Вскоре еп. Досифей учредил пачальное уч-ще в Некреси. Царь Ираклий II так писал ему об этом: «В каком положении находится училище, знаете, что мне очень будет приятно, если Вы будете заботиться о нем усердно» (*Пурцеладзе*. 1881. С. 40). Некресели еп. Досифей и его преемник — еп. *Амвросий* (*Микадзе*) (1794–1811) являлись видными церковными деятелями, оставившими существенный след в развитии культурной жизни Грузии кон. XVIII — нач. XIX в. Большое внимание они уделяли распространению грамотности и упрочению моральных устоев, подъему патриотическо-

го духа. Ираклий II особенно заботился о заселении Н. е. и возрождении здесь сельского хозяйства (*Гильденштедт*. 2002. С. 88). Царский указ от 1771 г. запрещал брать крестьян, принадлежавших Некреси, в течение 2 лет в малые походы из-за ведущегося в мон-ре строительства; разрешалось привлекать их только к походам в чужие страны или на Ахалцихе; также запрещалось взимать в течение 2 лет гос. налоги с продовольствия и вина. Эти подати некресели должен был направлять на нужды церкви (*Какабадзе* 1967. С. 223). Вслед участвовавших набегов лезгин паства Н. е. сильно сократилась. К кон. XVIII в., как явствует из пояснения католикоса-патриарха Вост. Грузии *Антония II* (*Багратиони*; 1788–1811) к ген. К. Ф. Кноррингу, власть некресели распространялась на 14 селений и 5 князей (ПГП. 1970. С. 1114; Наличный состав Грузинского Патриархата // АКАВ. 1866. Т. 1. С. 531). Еп. Амвросий перенес архиерейскую резиденцию из разоренного мон-ря Некреси в Шилду, в ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (*Шилдели*. 1895. С. 6–7). Эпиграфические памятники Шилды свидетельствуют об активной хозяйственной и строительной деятельности еп. Амвросия (Там же. С. 6; *Барнавели*. 1961. С. 133–134). По утверждению историка XIX в. П. И. Иоселиани, еп. Амвросий скончался в Тбилиси в 1799 г. (*Иоселиани*. 1936. С. 258). Однако источники доказывают, что еп. Амвросий дожил до 1815 г. (*Нижарадзе*. 2008. С. 31–32). В прошении жителей с. Агдгома в Шихиани на имя царя Картли-Кахети Георгия XII (1798–1800) от 14 окт. 1799 г. Некресским епископом назван Григорий (Нодаришвили) (ПГП. 1985. Т. 8. С. 577). Некресели Амвросий был, видимо, на некоторое время по неясным причинам смещен с кафедры, но вскоре восстановлен. В 1801 г., после присоединения Грузии к Российской империи, царевич Давид предпринял попытку отстранить еп. Амвросия, обвинив его в «согласии с мятежниками» (Письмо от царевича Давида к католикосу Антонию от 7 февр. 1801 г. // АКАВ. 1866. Т. 1. С. 323), но, видимо, безуспешно. В 1802 г. еп. Амвросий вместе с тавадами (князьями) и иерархами Кахети подписался под прошением на Высочайшее имя о восстановлении Царского дома в Вост. Грузии (Про-

шение на Е И В имя // Там же. С. 387). Во время восстания 1804 г. еп. Амвросий был направлен в Мтиулети для переговоров с горцами (Рапорт кн. Волконского кн. Цицианову от 26 июля 1804 г., № 146 // Там же. 1868. Т. 2. С. 324–325).

После упразднения автокефалии ГПЦ Н. е. вошла в состав Кахетинско-Алавердской епархии Грузинского Экзархата РПЦ. В XIX в. Гамамхари не раз страдал от карательных экспедиций правительственных войск и набегов лезгин. По свидетельству очевидцев, «...башни и Церковь Некресского монастыря... за чертой Кордонной линии, следовательно, в руках хищных Лезгин... Впрочем, туда идут на Богомолье в год раз в праздник Рождества Прес. Богородицы, вооруженными, и только в этот шумный день, торжественный для Храма, остается это место постоянными его жителями — Лезгинами» (*Иоселиани*. 1846. С. 110).

После восстановления автокефалии ГПЦ в 1917 г. исторические территории Н. е., а также Алавердской и Харчапнийской епархий были включены в Алавердскую епархию (*Анания* (*Джапаридзе*). 2012. С. 102). Н. е. была восстановлена на XIII Поместном Соборе ГПЦ в 1995 г. В нее вошли Кварельский и Лагодехский районы, а также церкви груз. исторической пров. Саингило; кафедры определялись в Некреси и Кварели, резиденции — в Кварели и Лагодехи (Там же. С. 158). Положением Синода ГПЦ от 17 окт. 2002 г. епархия переименована в Некресско-Эретскую, в 2009 г. ей возвращено старое название. С 1997 г. Н. е. управляет митр. Сергей (Чекуришвили).

**Архиереи:** сммч. Авив Некресский (30–60-е гг. VI в.); Василий (ок. 1556–1560); Климент (ок. 1561–1584); Иосиф (ок. 1589); архиеп. Захария (ок. 1605); Роман (ок. 1613); Арсений (ок. 1637–1640); Никифор (ок. 1673); Николай (ок. 1709); Авив (Русишвили; ок. 1724); Иоанн (Джорджадзе; 1739/40–1751); Досифей (Черкезишвили; 1751 (?)–1789); Иоанн (Диасамидзе; ок. 1789); Амвросий (Микадзе; 1794–1811, с перерывом); Григорий (Нодаришвили; ок. 1799); Сергей (Чекуришвили; с 1997).

**Монастыри:** Некреси, в честь Успения Пресв. Богородицы (близ с. Шилда, муниципалитет Кварели, мужской, основан в VI в., возобновлен в 2000, настоятель — игум. Антоний (Павлиашвили)); Греми, во имя Архангелов (с. Греми, муниципалитет Кварели, мужской, основан в 1565 царем Кахети Леваном II, возобновлен 12 дек. 1999, настоятель —



иером. Иоанн (Балнашвили)); Кварельский (Дуби), в честь Рождества Пресв. Богородицы (г. Кварели, женский, основан в 2000, настоятель — прот. Бадри Арчуадзе); лагодехский, во имя св. Варвары (г. Лагодехи, женский, основан в 2000, настоятель — прот. Феодор Хуцишвили); лагодехский, в честь Иверской иконы Божией Матери (г. Лагодехи, женский, основан в 2002, настоятель — иерей Арсений Кереселидзе).

Ист.: *Иоселиани П.* Путевые записки по Кахети. Тифлис, 1846; *Пурцеладзе А.* Величие Багратионов. Тифлис, 1881 (на груз. яз.); *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом: Мат-лы, извлеч. из Московского главного архива Мин-ва иностранных дел. М., 1889. Т. 1; *Хаханашвили А.* Гуджары. Кутаис, 1891 (на груз. яз.); *Шилдери Е.* Шилда // Моамбе (Вестник). Тифлис, 1895. Вып. 4. С. 1–26 (на груз. яз.); *Жордания Ф.* Ист. док-ты мон-рей и церквей Картли и Кахети. Потн. 1903 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* География Грузии // Введ., пер., примеч.: М. Г. Джанашивили. Тифлис, 1904. (Зап. Кавк. Отд. ИРГО; Кн. 25. Вып. 5); *он же.* То же. Тб., 1973. (КП; 4); *он же.* Атлас Грузии. Тб., 1991; *Какабадзе С.* Исторические док-ты. Тифлис, 1913. Т. 2: Док-ты XV–XVI вв.; Т. 4: Док-ты XVI в. (на груз. яз.); Материалы по истории грузино-рус. взаимоотношений 1615–1640: Посольства: Верекинина, Харитона, Феодосия, Никифора, Гегелева и Волконского / Сост., предисл.: М. Полиевктов. Тифлис, 1937; Док-ты по социальной истории Грузии. Тб., 1940. Т. 1 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей Гос. музея Грузии / Сост.: Л. Кутателадзе, П. Касрадзе. Тб., 1946. Т. 1 (на груз. яз.); *Джугашев Джугашериани.* Жизнь Вахтанга Горгасали // КП. 1955. Т. 1. С. 139–244; *он же.* То же // Картлис цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 75–134; *Абуладзе И.* Древние редакции Житий сир. отцов в Грузии. Тб., 1955 (на груз. яз.); История и восхваление внешнепопов // КП. 1959. Т. 2. С. 1–114; То же // Картлис цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 243–302; *Леонти Мровели.* Жизнь груз. царей // КП. 1955. Т. 1. С. 1–71; *он же.* То же // Картлис цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 13–43; Матнапе Картлиса // КП. 1955. Т. 1. С. 249–317; То же [Летопись Картли] // Картлис цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 139–180; *Барнавели Т.* Древние ист. надписи Кахети: Сб. Тб., 1961 (на груз. яз.); Материалы по ист. географии и топонимике Грузии. Тб., 1964. Т. 1: Исторические док-ты X–XVII вв. (на груз. яз.); *Какабадзе С. С.* Груз. док-ты Ин-та народов Азии АН СССР. М., 1967; Груз. док-ты IX–XV вв. в собр. Ленингр. отд-я Ин-та востоковедения АН СССР / Пер., коммент.: С. Какабадзе. М., 1982; Грузино-персидские (двуязычные) ист. док-ты XVI–XVIII вв. / Сост., пер., коммент., словарь, предисл.: Н. Дундуа. Тб., 1984 (на груз. яз.); Обращение Грузии / Пер. с древнегруз.: Е. С. Такашвили; ред., исслед., коммент.: М. Чхартишвили. Тб., 1989; *Парсадан Гориджанидзе.* История Грузии / Пер.: Р. К. Кипнадзе, В. С. Пугуридзе. Тб., 1990; *Гильденштедт И. А.* Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002; *Кауцхшвили Т.* Корпус греч. надписей Грузии. Тб., 2004 (на груз. яз.); Ист. док-ты Гареджи XIII–XVIII вв. Тб., 2008. Т. 1; 2011. Т. 2 (на груз. яз.); Корпус груз. ист. док-тов XIV–XV вв. / Сост.: Т. Эцукидзе, Н. Тархиншвили, Б. Ломинадзе, М. Сургуладзе. Тб., 2013. Т. 2 (на груз. яз.).

Лит.: *Джанашивили И.* История Грузии. Тифлис, 1894 (на груз. яз.); *Иоселиани П.* Жизнь царя Георгия XIII. Тифлис, 1936 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г. П.* Архитектура Кахети: Исслед. развития архитектуры в вост. провинции Грузии в IV–XVIII вв. Тб., 1959; *Чилашвили Л.* Дзвети Гавази. Тб., 1975 (на груз. яз.); *он же.* Арени. Тб., 1991 (на груз. яз.); *Мусхелишвили Д.* Основные проблемы ист. географии Грузии. Тб., 1977. Т. 1 (на груз. яз.); *Ишжарадзе М.* Митр. Амвросий Некресский. Кутаиси, 2008 (на груз. яз.); Некреси / Сост.: Н. Бахтадзе, Н. Тевдорашишвили, Г. Багратиони. Некреси, 2010 (на груз. яз.); *Анапия (Джанашидзе), митр.* Церковное право. Каноны. Тб., 2012 (на груз. яз.); Описание памятников истории и культуры Грузии. Тб., 2013. Т. 1. Ч. 1. С. 328–475 (на груз. яз.); *Bakhtadze N.* Archaeological Research One of the Earliest Georgian Christian Basilica // Temporis Signa. Spoleto, 2014. Vol. 9. P. 65–73; *Бахтадзе Н., Мамияшвили В., Габехадзе Б.* Археол. исследование Долочопской базилики // Онлайн археология. 2015. № 8. С. 110–133.

А. Тордиа, Г. Чеишвили

**НЕКРОПОЛЬ** [греч. νεκρόπολις — город мертвых], обширное кладбище; архитектурно-погребальный комплекс. История Н. тесно связана с развитием погребальных обрядов (см. статьи *Надгробие*, *Погребение*).

В Европе и Америке средневековья и постсредневековья Н. являются объектом пристального интереса историков, антропологов, искусствоведов. Общепринятым стало положение о том, что включение кладбищ



Античные надгробия и руины гробниц вдоль Аппиевой дороги. Фрагмент картины «Аппиева дорога». 1867 г. Худож. Дж. Л. Чепмен (Музей искусств Грузии, Тбилиси)

в пространство города, их тесная связь с христ. церквями и общественной жизнью — важнейший момент в разрыве с античной традицией, в самоидентификации города новой, средневековья эпохи. В совр. науке разрабатываются методы определения роли кладбища в древне-рус. городской среде, отслеживания изменений в отношении к Н. как к элементу городской структуры, к одному из ключевых звеньев в системе мировоззрения и в повседневной жизни христ. общин, а также формируется методика изучения и восстановления утраченных Н. (городских, монастырских, сельских и др.) и отдельных погребений на них. Христ. город на Руси в контексте со-

поставления «город живых» — «город мертвых» практически не рассматривался.

Запрет на погребение тел и их сожжение в городской черте известен с глубокой древности (Талмуд, Законы Двенадцати таблиц и др.), в частности, на опасность осквернения святости города захоронениями есть указания в рим. юридических документах. Христиане, следуя закреплённым в рим. законодательстве запретам, первоначально избегали захоронений в черте города. В то же время о существовании практики возведения гробниц в городах, а также о помещении мертвых тел в храмах известно, напр., из Гомилии свт. Иоанна Златоуста, призывавшего позаботиться об иных местах захоронения (Гомилии 746 8:71). В VI в. фиксируются попытки на законодательном уровне отказаться от погребений в церквях или по крайней мере в городах. Кодекс имп. Юстиниана, составленный между 529 и 534 гг., требовал вынести за черту города все урны и саркофаги, поскольку к этому времени захоронения in urbe, внутри города, уже практиковались. Запрет на погребения в городах был снят только декретом имп. Льва VI Мудрого (886–912) в эпоху, когда они давно преобладали (о запретитель-

ных мерах касательно погребений в городе см.: *Meneghini R., Santangeli Valenziani R.* Sepulture intramurane e paesaggio urbano a Roma tra V e VII sec. // La storia economica di Roma nell'alto medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici. Firenze, 1993. P. 89–111; *Lambert C. M.* Le sepolture in urbe nella norma e nella prassi (tarda antichità — alto medioevo) // L'Italia centro-settentrionale in età longobarda. Firenze, 1997. P. 285–293).

Христианство рассматривает смерть как временное состояние — до всеобщего воскресения мертвых. Благоговейное отношение к телам усопших и забота об их достойном погребении в христианстве основываются на своеобразном представлении о высоком значении тела в двусоставной



природе человека (см. ст. *Антропология*). Христиане рано начали почитать останки святых, особенно мучеников, строить храмы близ погребений (над погребениями) святых (*depositio ad sanctos, ad martyros*) (обзор работ по ранней литургике в ее отношении к смерти и погребению см.: *Costambeys M. Burial Topography and the Power of the Church in 5<sup>th</sup>- and 6<sup>th</sup>-Century Rome* // *Papers of the British School at Rome*. L., 2001. Vol. 69. P. 169–189).

Традиц. запрет вносить тела усопших (или пепел от сожжений) в города и тем более внутрь храмов способствовал тому, что первые христ. церкви и кладбища располагались *extra muros*, т. е. вне городских стен (городской черты — *romerium'a*). После победы христианства они обычно сохраняли свое, уже освященное историей место: именно на таких кладбищах и в пригородных катакомбах хоронили мучеников. Статус пригородных Н. был закреплен законодательно, нек-рые из них стали собственностью Церкви и приносили значительный доход. В IV–VII вв. Н. активно застраивали роскошными храмами и др. зданиями. Т. о. возникал новый, «престижный» жилой район *extra muros*, в к-ром живые и мертвые сосуществовали в нарушение древних обычаев.

Однако христ. комплексы, сложившиеся вокруг погребений святых на кладбищах, не могли долго оставаться за пределами городской стены: центр церковной жизни — собор, епископский дворец и баптистерий — помещался внутри города (или, наоборот, сдвигался к церковному центру). Мощи мучеников стали переносить в городские соборы, а вслед за тем вокруг и внутри их разрастались и кладбища. Одновременно происходили изменения в организации богослужений, сосредоточенных вокруг раки с мощами, требовавшей все большего участия в ней священства (окончательно такое богослужение на Западе утвердилось не позднее кон. VIII в.). Поминальные службы были перенесены с кладбищ, где они проводились изначально, внутрь храма, а следов. (в ряде случаев), внутрь города. Не позднее VII в. было введено правило внесения тела усопшего в церковь для отпевания перед погребением, но в кон. V–VI в. оно, видимо, еще не отличалось устойчивостью (*Dyggve E. The Origin of the Urban*



ное и часто центральное место внутри застройки, прежде отведенное под

Перенесение мощей  
свт. Иоанна Златоуста  
в ц. св. Апостолов в К-поле.  
Миниатюра  
из Мюнхонской Библии  
1-я четв. XI в.  
(*Vat. gr. 1613. P. 343*)

*Churchyard* // *Classica et Mediaevalia*. Kbh., 1952. Vol. 13. Fasc. 2. 147–158; см. также работы франц. ученого Ф. Арьеса, амер. ученого П. Брауна; посвященную этой теме обширную библиографию до 70-х гг. XX в. см.: *Andresen C. Einführung in die christliche Archäologie*. Gött., 1971. S. 27–28; о развитии связи «могила — кладбище — храм» см.: *Duval Y. Au près des saints corps et âme: L'inhumation «ad sanctos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*. P., 1988). В Риме сложилась система управления кладбищем, в которую входили отвечавшие за церковные службы клирики 7 церковных округов (*diaconi*), управлявшие церковным имуществом (*praepositi*), братства могильщиков и строителей кладбищ (*fossore*). Быть погребенным в церкви или возле нее означало не только оказаться в сфере благодатного воздействия св. мощей, но и войти в число привилегированных членов Церкви, ее служителей или донаторов, подчеркнуть свой общественный статус.

С кон. V в. и особенно в VI–VII вв. на территориях бывш. Римской империи, т. е. в Средиземноморье и отчасти в галльских, германских и британских провинциях, основным фактором, способствующим трансформации Н. и соотношения «город — кладбище», стало появление погребений в пределах городской черты, а именно в заброшенных комплексах терм, в садах опустевших вилл и вблизи городских церквей. Первые христ. Н. сложились, видимо, к кон. V в., и их количество быстро увеличивалось (уже в сер. VI в. в границах стены имп. Марка Аврелия в Риме зафиксировано 74 погребения). В результате в самой структуре города произошли принципиальные изменения: храмы *intra muros* (т. е. внутри городских стен) и окружающие их кладбища приобрели значитель-

традиционные для древнего мира места сбора граждан (муниципальные, торговые и иные здания, форум или агора с их портиками, базилики, термы и т. п.). Во 2-й пол. I тыс. по Р. Х. зафиксированы совмещение Н. с «полисом», уничтожение ритуального и технического барьера между городом и кладбищем. Одновременно смерть и погребение перестали быть частным или семейным делом, относящимся к области гражданских ритуалов и прав, как в античную эпоху, — они стали религиозным и социальным явлением, глубоко вошедшим в общественную жизнь.

В вост. части Римской империи, буд. Византии, в первые века ее развития комплексы, связанные с погребением святых и с кладбищами (напр., в рим. Коринфе), хотя не стали главной опорой церковных структур и не получили такого развития, как в зап. части империи, все же развивались сходным образом. Эта сторона визант. истории еще недостаточно изучена (представлена публикациями Ж. Дагрона о христианизации визант. города (*Dagron. 1977*), работами по изучению визант. погребального обряда Э. Ивисона и Дж. М. Шпайзера и др. трудами по визант. археологии Стамбула (*Spieser. 2001; Byzantine Constantinople. 2001*)). Со временем кладбища (как престижные монастырские, так и городские) оказались в самом сердце Византийской империи — К-поле, они окружали мн. древние храмы и предусматривались при строительстве новых. Эта традиция поддерживалась в средне- и поздневизант. эпохи и сохранялась длительное время после гибели империи в среде новых хозяев города, турок-мусульман.

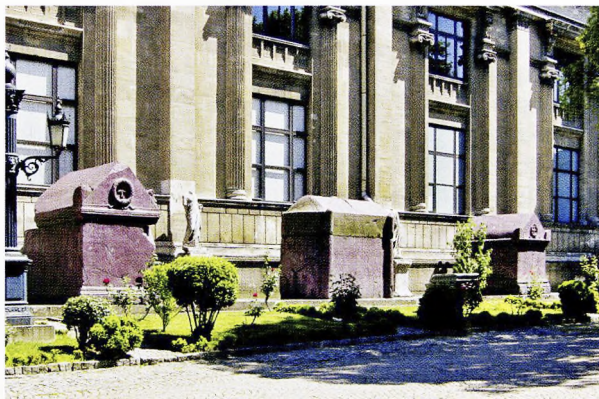
Раннесредневеков. Сев. и Центр. Европа, почти не имевшая «городского прошлого», не знала и устойчивой традиции устройства Н. Однако и здесь на языческом кладбище сначала появляются могилы христиан,



иногда сгруппированные при небольшой церкви (?), а затем старый Н. оставляют ради нового в центре поселения при церкви (приходской, епископской и др.). Случаи оставления старого Н. и возникновения вместе с ним кладбища при церкви в центре поселения отмечаются, напр., во Франкии (самый ранний пример — ц. Сен-Мартен-де-Мандевиль в Мандевиль-ан-Бессен, деп. Кальвадос, Сев. Нормандия, где перенос кладбища с окраины села к стоящей в центре прихода церкви состоялся между 650 и 700, но первые погребения, совершённые в самой церкви, восходят к VI в.); на территориях союзов герм. племён (напр., в Бюлахе, кантон Цюрих (большое, ок. 320 погребений), внешнее кладбище сер. VI в. уже к нач. VIII в. было оставлено и перенесено в центр поселения, к построенной в сер. VII в. над погребением знатной христианки церкви, ныне ц. св. Лаврентия); в Британии (в VIII в. небольшие кладбища за окраиной Бриксуэрта (графство Нортгемптоншир) были оставлены в то время, когда погребения начали совершать у церкви в середине поселка, см. об этом статьи в книге Б. К. Янга, К. Сапена, Ж. К. Пикара, Г. П. Феринга, Дж. Кифера-Олсена). К VIII в. архитектурно оформленные кладбища исчезают, их сменяют церковные дворы.

Иногда церковные кладбища возникали за пределами поселений, на месте языческих захоронений. Так, переносу кладбищ обычно предшествовал процесс структурирования внутренней топографии Н. — на нем выделяли погребения знатных людей, принявших христианство. Эти участки были территориально отделены от окружающего языческого Н. (курганного или в виде погребений с могилами, расположенными параллельными рядами), и т. о. нередко возникал «дочерний» Н. недалеко от первоначального, к-рый иногда разрастался. Строительство при таких кладбищах церкви приводило к появлению церковных кладбищ и за пределами поселений аналогично античным Н. *extra muros*.

Если в малых поселениях перенос кладбища в их центр был связан с возникновением приходской церкви, то в укрепленных ранних городах существенную роль играли помещаемые рядом с дворами правителей епископские центры, при к-рых неизбежно возникали цер-



жением специальных архитектурно-пространственных дополнений: га-

*Порфиновые саркофаги визант. императоров из ц. св. Апостолов в К-поле (Археологический музей, Стамбул)*

лерей, приделов, дворов, — постепенно складывается ориентированность на погребальную функцию.

ковные кладбища, к-рые фиксируются в Центр. Европе и на землях зап. славян с IX в. (Микульнице), особенно со 2-й пол. X в. (Прага, Познань, Гнезно, Краков, Старигард (ныне Ольденбург-ин-Хольштайн, Германия), и позже (Альт-Любек близ совр. Любека). Эти новые церковно-погребальные комплексы располагались всегда внутри городских укреплений (валов — *intra valla* — что дает возможность определять их по аналогии с позднеримскими *intra muros*). Т. о., перенос кладбища на территорию возле собора или приходского храма, в центральный узел структуры поселения, археологически фиксируется и в Европе, вне сферы средиземноморского очага цивилизации.

В христ. городах складывается устойчивая традиция отводить место внутри застройки для приходских, монастырских и даже частных семейных кладбищ при соответствующем

Приходские церкви, монастырские храмы и городские соборы стали вместительным обширных кладбищ, где хоронили епископов, аббатов, клириков, а также представителей знати (в результате чего захоронения в церквях стали признаком высокого социального статуса). Большие кладбища, как, напр., кладбище Невинных в Париже, были центрами не только религиозной, духовной жизни, но и деловой и рекреационной активности: в их лоджиях и садах гуляли, назначали встречи, заключали сделки, устраивали праздники и балы; здесь могли проводиться ярмарки и возникать рынки. Они заняли значительное пространство рядом с городским собором, бантистерием, епископским дворцом и подобно им обладали достаточно сложной архитектурной структурой, поскольку усвоили формы общественных сооружений. О таких центральных кладбищах горожане не устану заботились, их украшали лучшие художники и скульпторы. Стремление облегчить



*Кладбище невинных в Париже. Гравюра. 2-я пол. XIX в. Худож. Т. Хоффбауэр*

покойным согражданам захоронение не только наполняло храмы реликвиями, но и превращало сам Н. в одну огромную реликвию, как это случилось со средне-

веком кладбищем Кампосанто в Пизе (1270–1278, архит. Дж. Пизано), — вся земля для него была (или полагали, что была) привезена морем из Палестины. Династические, соборные и монастырские Н. стали первыми жертвами реформ и революций в странах Европы (дислокации Генриха VIII. Французская революция (1789–

1793), когда многие старые кладбища были разрушены, а останки перенесены в специальные помещения. В России реформы 1860-х годов привели к ликвидации городских кладбищ и созданию специальных некрополей.

В XX в. в Европе и России возникли новые формы организации некрополей, связанные с развитием городского планирования и архитектурными требованиями. В СССР в 1920-е годы были созданы первые некрополи нового типа, в которых погребения были организованы в виде отдельных захоронений с памятниками.



1799) и проч.), когда разрушение старых гробниц имело характер не столько бессмысленного вандализма, сколько тираноборческого и подчас богоборческого акта (напр.: *Lindsay S. G. Mummies and Tombs: Turan, Napoleon, and Death Ritual* // *Art Bull.* N. Y., 2000. Vol. 82. N 3. P. 476–502). Процесс урбанизации, развитие естественнонаучных знаний, показавших опасность погребений в городской среде, вызвали необходимость в XVII–XIX вв. в размещении новых кладбищ за пределами городских стен и в закрытии старых, к-рые стали выносить за черту города или застраивать. Жители церковных приходов выискивали возможность «остаться» на старых семейных кладбищах, вблизи «своего» храма, что чрезвычайно улотняло Н. внутри и вне церквей, в т. ч. путем использования дополнительных сооружений (обширные подвалы со склепами, искусственные катакомбы и т. п.). В эту эпоху погребения внутри храмов стали доступны для рядовых, но состоятельных прихожан (в средневековье на них могли рассчитывать только представители высшей знати и церковные служители). Примерно тогда же огромные старые Н., со множеством памятников, иногда восходящих к эпохе раннего средневековья (и даже поздней античности), стали восприниматься как музеи городской истории и искусства, а также как важнейшие мемории и дополнения к городским архивам. Утрата Н. внутри городских стен, яркого отличительного признака раннехрист. города, была также связана с утратой Церковью монополии на формирование духовного мира средневеков. общества в эпоху Ренессанса и Реформации и с последовавшей за ней явной секуляризацией всей городской жизни, свойственной эпохе Просвещения, а также с созданием гражданских сообществ в Европе.

В наиболее ранних центрах Др. Руси устройство кладбищ внутри городов произошло, вероятно, после постройки первых городских соборов в кон. X — 1-й пол. XI в., но о конфликтах, связанных с возможным «осквернением» огороженной для живых территории, ничего не известно. Можно быть уверенным, что Русь переняла христ. традицию размещения кладбищ в городской среде при соборах и храмах в ее вполне развитом виде. Пришед-

шее на Русь слав. население начало осваивать течение Москвы-реки на рубеже I и II тыс. по Р. Х. Они хоронили своих усопших вблизи поселений, т. е. за их чертой, что определенно указывает на существование представлений о нежелательности пребывания живых и мертвых в одном пространстве. Древнерус. летописец явственно указал на знакомство с языческой традицией со-



Княжеские захоронения  
в Архангельском соборе  
Московского Кремля

жжения останков и помещения их в специальных архитектурных сооружениях («столпах») вне города («на столбах на путях»). Но вряд ли следует полагать, что наложение 2 пространств было полностью исключено. Курганы сельской округи Подмосковья, насколько можно судить, отделяла от жилых дворов только полоса пашни. Хотя погребенные в подмосковных курганах XI–XII вв. вполне могли быть уже христианами (или по крайней мере считаться таковыми), все же обряд их погребения мало отличается от языческого, а кладбища не являются церковными. В Кремле на месте Успенского собора открыто кладбище с надгробиями, к-рые могут быть отнесены к XIII–XIV вв., а погребения являются, возможно, более ранними (XII в.?). Аналогичные плиты открыты на Н. Богоявленского монастыря за Торгом и у ц. Св. Троицы в Полях, но погребения кладбища последней трудно датировать ранее XIII–XIV вв. В Подмосковье погребения в курганах в XIII в. сменяют церковные кладбища в селах и при городских храмах и мон-рях, число

которых множится с ростом города (общее число «пята» кладбищ XIV–XVII вв. на карте совр. Москвы, как можно гипотетически предполагать, насчитывает неск. сот).

Уже в XIV в. началось сложение родового великокняжеского Н. московской династии в Архангельском соборе Московского Кремля, ставшего одним из важнейших элементов в идеологической системе обоснования власти московских князей, а позже и царей, своего рода неподвижной монументальной инсигнией, «владение» к-рой давало (или подтверждало) право на престол. Достаточно вспомнить яркие эпизоды истории Смутного времени: извержение останков Бориса Годунова, поклонение «отеческим гробам» Дмитрия Самозванца, перевоз в Москву праха Василия Шуйского из Варшавы. Уникальность Н. в Архангельском соборе до сих пор недостаточно осознана: насколько известно, это единственный в истории христианства пример сложения династического кладбища путем погребения на нем правителей муж. пола (членов правящей династии Руси, их родственников, а также принявших христианство представителей ханских родов покоренных народов), в то время как женщины из тех же семей хоронили в др. кремлевских и городских церквях и монастырях. Это «посмертное разлучение», отраженное в источниках, но не объясненное ими, еще ждет серьезной интерпретации. Недавние работы в жен. московском (Алексеевском Зачатьевском) и муж. суздальском (Евфимиевом Спасском) мон-рях позволили сделать интересные и неожиданные наблюдения. Соотношение погребений мужчин и женщин на кладбищах XVI–XVII вв. оказалось в прямой зависимости от гендерного характера обители: жен. погребения составляли в московском мон-ре до двух третей, а муж. погребения в суздальском — до трех четвертей. При этом в жен. мон-ре было погребено много младенцев, в муж. мон-ре детских погребений практически не обнаружено. С возникновением каменного Кремля вдоль его напольной (восточной) стены образовалась черта Н., сохранявшаяся на месте буд. Красной пл. до кон. XVII в. Их судьба, а также отчасти судьба Н. вдоль сев.-зап. стены в Занеглименье отражена в протестах духовенства по поводу сноса кладбищ и церквей при



строительстве Кремля и планировке окружающей местности в посл. трети XV — 1-й четв. XVI в. Редкие в древнерус. письменности тексты указывают на высокий сакральный статус кладбищ, на важность позиции, занимаемой ими в городской среде, и на существенность сохранения их на своих местах даже вопреки практической, в частности военной, необходимости.

Исследователи выделяют ряд особенностей в сложении той части сакрального пространства Москвы, которая основана на погребении и поминовении усопших. Это пространство: 1) оформляется нетленными знаками — плитами; 2) маркируется надписями (не все из них обозримы: напр., надписи на саркофагах не предполагается читать, однако их несут, и часто они более подробные, чем на видимых камнях); 3) воспринимается как топографически системное (существенное значение придается расположению погребения в пространстве города, на определенном кладбище и его участке); кроме того, на более престижных Н. (мон-ри, городские соборы) выявляются признаки полового диморфизма (вплоть до выделения кладбищ с погребениями только мужчин или женщин), на к-рые даже сложение родовых и семейных участков в приделах, галереях, отдельных палатках и церквях существенно не влияет. Могло не быть Н. рядом с обетными церквями: археологические исследования показали, что кладбища ни с юга, ни с севера от Казанского собора на Красной пл. не существовало.

Практика отведения специального места под кладбище extra muros получила в Москве довольно неожиданное преломление и предварила строительство буд. общественных, муниципальных кладбищ, к-рых не было в городах средневеков. Европы. Речь идет о хорошо известных по упоминаниям летописей и свидетельствам иностранцев в XVII в., а для XVIII в. — и по материалам этнографии «скудельницы», или «убогих домов», а также особым кладбищ для иноверцев. Погребение «божедомов» (на к-рое жертвовали сава-ны, гробы, свечи и т. п.) считалось богоугодным делом и представляло собой род городского праздника, тем более, что к «скудельницам» были особые крестные ходы в Семик (языческие «русалии» в четверг перед



они с ним напрямую не связаны). Встречающиеся в лит-ре указания на то, что эти обычаи явля-

*Покровский Убогий мон-рь.  
Фрагмент гравюры  
«Москва с монастырями».  
Кон. XVIII — нач. XIX в.*

днем Св. Троицы) и на Покров для совершения общей панихиды. Участки «убогих домов» помещались на краю города, причем, насколько можно судить, вне городских стен: за Таганскими, Петровскими, Калужскими воротами; те, что оказывались в XVI—XVII вв. внутри стен, напр. у Варсонофиевского мон-ря на Сretenке, видимо, возникли до постройки линии укреплений Белого города. Обычно при них возводился монастырь (напр., Покровский за Таганскими воротами) или же земля под кладбище отводилась вблизи обители.

С сооружением последнего обвода стен, Земляного города, все старые «скудельницы» оказались внутри городской черты и пришлось выделять землю под новые (напр., на севере у Марьиной рощи, получившее характерное название Божедомка). Недалеко от «скудельниц» отводили места под погребения христиан-иноверцев, к-рых запрещалось хоронить на одном кладбище с православными. Такие кладбища размещались на Шаболовке (с сер. XVI в.?), на Болвановке за Таганскими воротами (XVI—XVII вв.), в Немецкой слободе на Яузе и в Марьиной роще (XVII—XVIII вв.). С нач. XVII в. известно и особое «татарское» кладбище южнее города, за Даниловской и Серпуховской заставами. Именно «скудельницы» и иноверческие кладбища обозначили конкретные места буд. городских общественных кладбищ и стали их прообразом во мн. отношениях; на них, по-видимому, имелись элементы регулярного устройства: прямоугольная планировка, обваловка, специальные сооружения для богатых погребений, часовни и кивории. Можно сказать, что «убогие дома» и связанные с ними обряды напоминают об отношении к мертвым, свойственном ранним христианам (хотя генетически

ются реликтом языческих верований, вряд ли справедливы, ни археология, ни этнография сла-вян не дают сведений о «собира-нии», сохранении и коллективном захоронении усопших в родовой общине.

С сер. XVII в. власти уже считали неудобным содержание кладбищ у приходских церквей внутри города, отмечая их переполненность, особенно ощутимую в годы эпидемий. В 1657 г., вскоре после моровой яз-



*Лазаревское кладбище  
с ц. Сошествия Св. Духа на апостолов.  
Фотография. 20-е гг. XX в.*

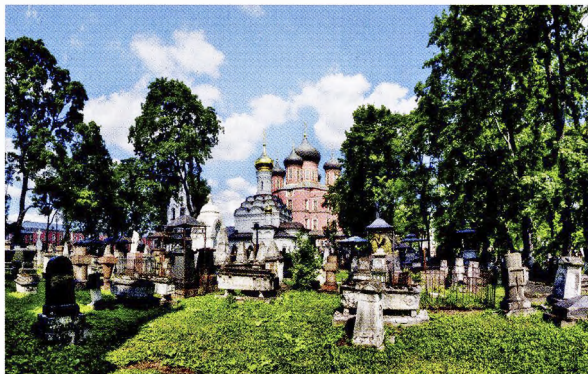
вы 1654 г., последовал указ о «перемене» кладбищ — старые приходские кладбища решили огородить глухими заборами и прекратить пользоваться ими, а для новых выделить рядом дополнительные участки; полностью исключалась возможность захоронений в Кремле (кроме, разумеется, погребений внутри соборов). Более последовательный указ Петра I (1722) запретил делать захоронения в городской черте Москвы (к-рая осознавалась как линия Камер-Коллежского вала) и потребовал создания специальных кладбищ за ее пределами. Однако кладбища у приходских церквей продолжали



существовать в течение почти всего XVIII в. В 1748 г. имп. Елизавета Петровна повторно указала на нежелательность погребений в городской черте, ограничив запретную зону дорогой от Кремля до Головинского дворца на Яузе и прилегающей к ней частью города, которую часто навещала сама. Данный запрет удалось провести в жизнь; для жителей «запретного» района было устроено одно, первое в городе, общее кладбище — Лазаревское (с 1750, севернее Марьиной рощи, между Крестовоздвиженским «убогим домом» и одним из последних кладбищ иноверцев). В обществе XVIII в. эта странность совместного существования Н. и живого города тем более бросалась в глаза. Испытанное имп. Екатериной II при посещении «убогого дома» чувство отвращения при лицезрении тронутых тлением трупов поразительно напоминает возмущение римлян IV в. по поводу переноса кладбищ в города. Ее негодование и ужас естественны для человека эпохи Просвещения. Столь же естественным был для царицы указ о немедленном закрытии «убогих домов».

Поводом к пресечению практики погребений среди городской застройки и созданию загородных кладбищ в Москве стала чума 1771 г.: Сенат новым указом окончательно запретил хоронить при церквях в приходах и в нек-рых мон-рях. Взамен этого за городскими заставами открыли кладбища, большая часть которых сохраняется по сей день: крупнейшее Ваганьковское у Краснопресненской заставы; Введенское на берегу р. Яузы в Лефортове (в районе Немецкой слободы, изначально для погребения неправосл. христиан); Даниловское за Серпуховской заставой; Миусское за Камер-Коллежским валом; Калитниковское на месте «убогих домов» за Покровским мон-рем; Преображенское (изначально для старообрядцев Федосеевского согласия); Пятницкое за Крестовской заставой; Рогожское (также старообрядческое, полновского согласия). В кон. XVIII — XIX в. были созданы также иноверческие кладбища в дополнение к существовавшим: Армянское (напротив Ваганьковского), Еврейское, Караимское. Поскольку захоронения в городе допускались при соблюдении особых условий (устройство кирпичного склепа и др.), состоятельные горожане сохраняли

традицию погребений по крайней мере в мон-рях. Поэтому возведение Н. городских (Богоявленский, Высокопетровский) и особенно пригородных мон-рей (Андроников, Новоспасский, Данилов, Донской, Новодевичий) получило развитие именно во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. К ним прирезали огороженные участки специально под кладбища; появлялись даже совсем новые монастырские Н.: последним из них стало возникшее в 1838 г. кладбище переведенного Алексеевского мон-ря. К 1917 г. в Мо-



Некрополь Донского мон-ря.  
Фотография. 2016 г.

скве насчитывалось 9 крупных общественных кладбищ и 14 более мелких, локальных (последним стало Братское кладбище в районе с. Всехсвятского, открытое во время первой мировой войны, — большой Н. в специально купленном для этих целей



Императорские захоронения  
в Петропавловском соборе.  
Фотография. 2017 г.

парке предназначался для захоронения умиравших в госпиталях).

Уже по мере расширения территории гос-ва и освоения новых земель Московской Руси (с XVI в.) в горо-

дах, прежде нерусских и не христ., рус. Н. складывались и развивались на месте более ранних, принадлежавших иным этносам и конфессиям. Так, в бывш. столице Казанского ханства монастырские Н. внутри городской цитадели образовывались на более ранних, о чем свидетельствуют вторичное использование плит ислам. погребений, а также археологические раскопки (Ситдииков. 2004; Ситдииков, Шакиров. 2009. С. 390–391).

В С.-Петербурге формирование Н. было связано, как и в Московской Руси, прежде всего с пребыванием в городе государя и его семьи. Наиболее престижными становились Н. при монасты-

рях, находившихся под патронатом императора. Среди них наиболее ранний — Александро-Невская лавра, поставленная

на месте победы блгв. кн. Александра Невского в 1240 г., «святого сродника» имп. дома, а также Воскресенский Новодевичий (Смоленский) мон-рь, обустроенный имп. Елизаветой Петровной. Захоронение на таком монастырском Н. было возможно и для лиц иного пола в случае их особой значимости. На самом раннем мемориальном участке Александро-Невской лавры, на Лазаревском кладбище, была захоронена царевна Наталия Алексеевна, сестра царя Петра I Алексеевича, над местом упокоения к-рой был устроен престол во имя прав. Лазаря при деревянной Благовещенской ц. (1717), давший название всему Н. Захоронения др. членов семьи царя — основателя нового города, как и его самого, были размещены в крепости и в обетном храме, освященном во имя небесных патронов Петра, — Петропавловском соборе. Т. о. сложился новый вид Н., расположенного не в родовых мон-рях, отдельных для мужской и женской части семьи, но в общем фамильном храме. В отличие от московского Архангельского собора (и соседнего собора в московском Вознесенском мон-ре), где все представители муж. половины правящего рода (как и все жены) были захоронены вместе, останки неко-ронованных членов имп. семьи были упокоены в отдельном здании рядом



Главной особенностью Н. в новой столице было сосуществование участков, предназначенных для различных конфессий; мн. Н. составили часть производственных усадеб — госпиталей, верфей, они складывались близ дворянских поместий и деревень. Устройство Н. отдельно от селитбы происходило и в новой столице: по указу имп. Елизаветы Петровны в 1756 г. было устроено Волково (ныне Волковское) кладбище, разделенное на 2 части — для православных и лютеран и со временем ставшее известным благодаря Н. (Литераторские мостки). Впосл. оно было расширено за счет погребений представителей др. конфессий (иудеев (Еврейское кладбище), старообрядцев, единоверцев). Тогда же были учреждены Иоанно-Богословское кладбище для Выборгской стороны и Смоленское для Васильевского о-ва. С последним связано почитание одного из небесных покровителей новой столицы: здесь в кон. XVIII в. была похоронена К. Г. Петрова — блж. Ксения Петербургская. Как и другие городские Н., это кладбище включало территории для погребения жителей, принадлежавших к разным конфессиям: православных — с 1732 г., лютеран — с 1748 г., представителей армянской Церкви — с 1797 г. К 1917 г. в С.-Петербурге помимо монастырских Н. функционировали 13 кладбищ, из них 7 возникли еще в XVIII в. (Богословское, Большеохтинское, Волковское, Казанское, Красненькое, Митрофаниевское, Смоленское). В синодальный период изменения эстетических вкусов сказались на внешнем облике провинциальных Н., приходских и монастырских, а также усадебных, на к-рых стали появляться произведения мемориальной пластики, статуи и архит. комплексы, унодоблявшие рус. кладбища античным; для крупнейших городов империи характерно сосуществование на общем городском участке Н. для разных конфессий (Елдашев. 2008; Ош



После 1917 г. развитие Н. ускорилось и видоизменилось. Кладбища перешли в ведение города, но новая власть относилась ко всему, что связано с погребальным обрядом, крайне настороженно: идеология коммунизма в крайних ее проявлениях отрицала саму мысль о неизбежности



физической смерти, надеялась на победу над ней в ближайшем будущем и не придавала особого значения заботе о телах умерших. Необходимость развития системы новых Н. и сохранения старых не была очевидна для власти, логичным казалось уничтожение вторых и умеренное развитие первых. Повсеместно вводились «новые формы» по-

пикли нетрадиционные для страны формы Н. (сохранение мумии В. И. Лещина в мавзолее и Н. бор-

цов за революцию и руководителей гос-ва у стены Кремля; подобная практика была свойственна и европ. странам Нового времени, достаточно напомнить историю мумификации вождей Французской революции и Наполеона Бонапарта). По всему городу прошла волна уничтожения «мешавших развитию новой планировки столицы» сравнительно новых общественных кладбищ (Лазаревского, Дорогомиловского, Братского Всехсвятского и др.). Массовому уничтожению подверглись, часто вместе с церквями, и остатки древних Н. приходских храмов. Эти кладбища, на к-рых регулярные захоронения не совершались ок. столетия, начали застраивать уже с XVIII в., но часть могил, прилегавших к храму, всегда сохранялась; сейчас остатки таких кладбищ в черте старой Москвы представляют большую редкость. В основном закрыли для захоронений и частично

Фотография. 2015 г.

настырские кладбища (*Козлов В. Ф.* Некрополи моск. мон-рей в 1918 – нач. 1930-х гг.: Хроника защиты и гибели // *Моск. Русь: Проблемы археологии и истории архитектуры.* М., 2008. С. 547–568). Нек-рые из них парадоксальным образом обрели новую жизнь, уже как привилегированные городские кладбища (Новодевичье). Как художественно-ар-



хитектурные мемориальные комплексы стали оформляться Н. Александров-Невской лавры, Волково кладбище в С.-Петербурге, куда были перенесены надгробия с утраченных или уничтоженных Н.

После 1945 г. многие Н. на городских кладбищах по всей стране были расширены и приобрели специфику как военные, воинские Н., где хоронили павших в боях советских воинов, а также раненых, скончавшихся в тылу. Возникали братские могилы советских военнопленных, казненных партизан, мирных жителей, погибших во время блокады Ленинграда, в оккупации. Тема поминовения жертв Великой Отечественной войны сделала возможным использование для подобных Н. традиционных классических образов мемориальной тематики, как античных, так и христианских, а скульптурное оформление подобных Н.-ансамблей способствовало процветанию градостроительных, архитектурных и изобразительных искусств и технологий (Богуславский. 1975). Такие Н. составили самостоятельные, подчас огромные по территории ансамбли, синтезирующие памятники различных искусств, создающие собственную градостроительную среду (кладбища Пискаревское в С.-Петербурге, Военное мемориальное на Мамаевом кургане в Волгограде). Тип воинского Н. продолжает развиваться: с 2013 г. производятся захоронения на Федеральном военном мемориальном кладбище в городском окр. Мытищи.

При расширении Москвы в ее черту вошли кладбища окрестных поселков и деревень, частично также уничтоженные. Среди них были довольно известные, напр. сохранившаяся до наст. времени часть родового Н. груз. царевичей и приходское кладбище у ц. Всех Святых во Всехсвятском; Н. ц. Рождества Христова в Измайлове (сохранивший планировку и облик старого сельского кладбища); кладбище с. Дьяково (повреждено в 1979), кладбище ц. Спаса Нерукотворного на Сетунь и др. Многие из них находятся в черте города, но возникали они как деревенские. В огромном городе переполнены кладбища, открытые в кон. XVIII в., поэтому быстро возникали новые. К 1980 г. в Москве было уже 52 кладбища (включая старые городские, погребения на к-рых уже не производились) общей площадью

800 га, а в 90-х гг. XX в. их число достигло 65. Самые известные среди них: Николо-Архангельское (с 1964, новый крематорий с 1973); Хованское (р-н Теплого Стана за МКАД, с 70-х гг. XX в.); Головинское (с 1951), Кузьминское (с 1956), Котляковское, Востряковское, Троекуровское, Кун-



*Некрополь груз. царевичей и Мемориал*

*Примирения народов у ц. Всех святых во Всехсвятском в Москве. Фотография. 2012 г.*

разрушенных в годы атеизма) кладбищ с целью их виртуального, а подчас и натурального восста-

новления и разработка методов точной персональной идентификации погребенных традиционными историко-археологическими и естественнонаучными методами. Яркие примеры — полное виртуальное восстановление плана кладбища XVIII–XIX вв. (по состоянию на 20-е гг. XX в.), проведенное в 2000-х гг. Л. А. Беляевым и С. А. Смирновым с частичными археологическими исследованиями, на Н. московского Данилова мон-ря, где в XVIII–XIX вв. хоронили кроме братии и священства выдающихся рус. ученых, художников, купцов и военных, с идентификацией могил архиеп. Никифора (Феотокиса) и писателя Н. В. Гоголя; обследование усыпальницы князей Пожарских и Хованских в суждальском Спасо-Евфимиевом мон-ре (Беляев); изучение и восстановление кладбища кон. XIX — XX в. в Троице-Сергиевой лавре (А. В. Энгватова и др.). Продолжаются исследования др. кладбищ (в 2009–2016 изучался Н. Воскресенского Новонеру-салинского мон-ря; раскопки 2016 г. в Высокопетровском мон-ре показали заботу о рус. кладбищах в XVI–XVII вв.; в настоящее время идет работа по виртуальной реконструкции кладбища XVI–XX вв. в Новодевичьем мон-ре и др.). Полученный опыт позволил издать первые методические разработки по изучению, идентификации погребенных и восстановлению Н., в т. ч. в качестве материалов-инструкций для работников Русской Православной Церкви (Тихон (Шевкунов) и др. 2015).

Новый этап комплексного подхода к изучению Н. начался еще на рубеже 80-х и 90-х гг. XX в., после проведения конференции «Московский некрополь»; вскоре появились специальные работы по этой тематике как одной из областей исторического краеведения, истории культуры и быта (С. Ю. Шокарев и др.). Одновременно была организована работа по приведению в порядок старых Н.: обычно на территории кладбища устраивается лапидарий, в котором собираются остатки надгробных камней или надгробия, найденные при раскопках (в Даниловом, Андрониковом, Высокопетровском и др. монастырях и на небольших фрагментах редких приходских Н., как, напр., у ц. прп. Сергия в Крапивниках на Петровке). Изучение предметного мира из погребений на старинных Н. позволяет существенно расширить и скорректировать историю материальной и духовной культуры. Сохранялись и проблемы, связанные с самовольными раскопками в целях обретения мощей. Так, в алтаре древнего собора в честь Нерукотворного образа Спасителя в московском Андрониковом мон-ре была прокопана яма до уровня древней почвы, под к-рой открылся ряд погребений в деревянных колодах.



Историко-археологическому и антропологическому изучению Н. посвящаются специальные конференции (напр. 2-я конференция «Археология и общество» в Троице-Сергиевом мон-ре, 2015).

Лит.: *Богуславский Г. А.* Вечным сынам Отчизны: Памятники Великой Отеч. войны. М., 1975; *Ariès P.* L'homme devant la mort. P., 1977 (англ. пер.: The Hour of our Death. N. Y., 1981); *Dagron G.* Le christianisme dans la ville byzantine // DOP. 1977. Vol. 31. P. 1–25; *Roswell G.* The Liturgy of Christian Burial: An Introductory Survey of the Historical Development of Christian Burial Rites. L., 1977; *Brown P. R. L.* The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981; *Kötting B.* Die Tradition der Grabkirche // Memoria: Der Geschichtliche Zeugniswert des Liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Münch., 1984. S. 69–78; *Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988; *Picard J.-C.* Les souvenirs des évêques: Sépultures, listes épiscopales et cultes des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle. R., 1988; *Young B. K.* Sacred Topography and Early Christian Churches in Late Antique Gaul // First Millenium Papers. Oxf., 1988. P. 219–240; *idem.* The Myth of the Pagan Cemetery // Spaces of the Living and the Dead: An Archaeol. Dialogue / Ed. C. E. Karkov, c. a. Oxf., 1999. P. 61–85; *Paxton Fr.* Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe. L., 1990; Московский некрополь: История, археология, искусство, охрана. М., 1991; *Fehring G. P.* The Archaeology of Medieval Germany. L.; N. Y., 1991; *Chavasse A.* La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. R., 1993. (StAnselm: 112); *Isicon E. A.* Mortuary Practices in Byzantium (c. 950–1453): An Archaeol. Contribution: Diss. Birmingham, 1993. 2 vol.; *idem.* Burial and Urbanism at Late Antiquity and Early Byzantine Corinth (c. AD 400–700) // Towns in Transition: Urban Revolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Aldershot; Brookfield, 1996. P. 99–125; *Geary P. J.* Living with the Dead in the Middle Ages. L., 1994; *Rebillard E.* In Hora Moris: Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles dans l'occident latin. R., 1994. (Biblioth. des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome; 283); *Daniell Ch.* Death and Burial in Medieval England. 1066–1150. L.; N. Y., 1997; *Kieffer-Olsen J.* Christianity and Christian Burial: The Religious Background and the Transition from Paganism to Christianity from the Perspective of a Churchyard Archaeologist // Burial and Society: The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data / Ed. C. K. Jensen, K. H. Nielsen. Oakville (Conn.), 1997. P. 185–189; *Sapin Ch.* Architecture and Funerary Space in the Early Middle Ages // Spaces of the Living and the Dead. Oxf., 1999. P. 39–60; *Шокарев С. Ю.* Моск. некрополь XV — нач. XX вв. как социокультурное явление: Канд. дис. М., 2000; The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe. L., 2000; Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life / Ed. N. Necipoğlu. Leiden etc., 2001; *Spieser J.-M.* Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium. Aldershot, 2001; *Ситдиқов А. Г.* Кафедр. Благовещенский собор Казанского кремля: Результаты археол. исслед. // ИС. 2004. Вып. 2(7). С. 156–165; *Ел-дашев А. М.* Утраченные монастырские некрополи Казани: XVI — нач. XX в. Каз., 2008; он же. Казанский некрополь: Казанцы, упокоившиеся на городских и монастырских некрополях в XVI — нач. XX в. Каз., 2009; *Ситдиқов А. Г., Шакиров З. Г.* Надписное надгробие XVII в. из раскопок Казанского кремля // Archeologia abrahamica: Исслед. в области археологии и худож. традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 385–394; *Баталов А. Л., Беляев Л. А.* Сакральное пространство средневеков. Москвы. М., 2010; *Беляев Л. А.* Опыт изучения ист. некрополей и персональной идентификации методами археологии. М., 2011; он же. Некрополь Данилова мон-ря в XVIII–XIX вв.: Ист.-археол. исслед. (1983–2008). М., 2012; он же. Родовая усыпальница князей Пожарских и Хованских в Спасо-Евфимиевом мон-ре Суздаля: 150 лет изучения. М., 2013; он же. Археолог на кладбище: О чем рассказывают живым его находки в городах мертвых // Моск. наследие. М., 2015. № 3(39). С. 28–35; он же. Новые плиты иноземцев XVII в. в Московии // КСИА. 2015. Вып. 240. С. 223–233 [Библиогр.]; он же. Усыпальница князей Пожарских и Хованских в Суздале и «архитектура памяти» в Моск. гос-ве XVI — XVII вв. // На пороге тысячелетия: Суздаль в истории и культуре России: Сб. ст. / ГВСМЗ; сост.: М. Е. Родина. Владимир, 2015. С. 12–26; Археология ист. некрополей: Методика, открытия, проблемы восстановления: 2-я ежегод. конф. «Археология и общество» / Ред.: А. В. Энговатова. М., 2015; *Тихон (Шевкунов) архим. и др.* Церк. древлехранитель: Метод. пособ. по сохранению памятников церк. архитектуры и искусства. М., 2015; *Беляев Л. А., Елкина И. И.* «Усыпальница Романовых» в Знаменской ц. Новоспасского мон-ря: Работы 2014 г. // КСИА. 2016. Вып. 245. Ч. 2. С. 131–149; *Беляев Л. А., Капитанова М. А.* Некрополь Воскресенского Ново-Иерусалимского мон-ря: Опыты восстановления истории и персонального состава // Средневековье личности в письменных и археол. источниках: Мат.-лы науч. конф. М., 2016. С. 98–104; *Беляев Л. А., Савельев Н. И.* «Возобновленные» надгробия в Высоко-Петровском мон-ре (г. Москва) и восприятие личности в XV–XVII вв. // Там же. С. 188–191.

Л. А. Беляев, Э. П. И.

**НЕКТАРИЙ** [греч. Νεκτάριος] († 27.09.397), свт. (пам. греч. 11 окт.), архиеп. К-польский (с июня 381). Род. в Тарсе Киликийском (ныне Тарсус, Турция). Был членом сената и занимал должность городского претора (praetor urbanus) вплоть до вступления на престол Вост. Римской империи св. *Феодосия I Великого* (379–395), убежденного сторонника правосл. учения, которое было сформулировано на *Вселенском I Соборе* в Никее. В нояб. 380 г. Феодосий прибыл в столицу и потребовал от архиеп. К-польского *Димофила* († 387), принадлежавшего к числу умеренных антиникеев-омнев (см. в ст. *Арианство*), подписать *Никейский Символ веры*. После того как архиепископ отказался это сделать, он был изгнан из города, что вызвало недовольство части населения. Вскоре Димофил стал совер-



Свт. Нектарий, архиеп. К-польский. Роспись кафеликона мон-ря Дионисиата на Афоне. XVI в. Мастер Феофан Критский

шать богослужения для своей паствы в одном из храмов за городскими стенами. По инициативе имп. Феодосия К-польскую кафедру занял свт. *Григорий Богослов*, к-рый фактически руководил правосл. общиной столицы и ранее, во время господства в К-поле антиникеейской партии. Однако оппозиция новому предстоителю была достаточно сильна. Так, Александрийские архиепископы *Петр II* (373–381) и *Тимофей I* (381–385) настаивали на неканоничности избрания свт. Григория, поскольку он уже был возведен на кафедру г. Сасимы (ныне Хасанкёй, Турция) в Каппадокии. В 380 г. египт. епископы, действовавшие по поручению архиеп. Петра II, прибыли в столицу и рукоположили *Максима (I) Киника*, к-рый первоначально пользовался поддержкой со стороны папы Римского св. *Дамаса I* (366–384). Имп. Феодосий и большинство отцов *Вселенского II Собора*, созванного в К-поле в 381 г., отвергли кандидатуру Максима и признали его хиротонию недействительной. Тем не менее свт. Григорий сложил с себя полномочия и удалился из столицы. На К-польскую кафедру по воле им-



ператора избрали Н., к-рый еще не был крещен. Согласно «Церковной истории» *Сократа Схоластика* († после 439), кандидатура Н. была предложена жителями К-поля, уважавшими его за кроткий нрав (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 8. 12–13*). *Феодорит*, еп. Кирский († ок. 460), сообщает, что инициатива избрания «достохвального и мудрого мужа Нектария» исходила от свт. Григория Богослова (*Theodoret. Hist. eccl. V 8. 8–9*).

*Созомен* († ок. 450) приводит более подробную легенду (*Sozom. Hist. eccl. VII 8*), призванную оправдать избрание архиепископа из числа оглашенных. В то время, когда на Соборе начался спор об избрании нового предстоятеля К-польской Церкви, Н. посетил *Диодора*, еп. Тарсийского († до 394), и сообщил ему о своем намерении отправиться на родину. Однако Диодор, пораженный кротостью Н., счел его достойным епископского служения. Затем Н. был представлен епископу Антиохийскому (не назван по имени), последний, несмотря на нек-рые сомнения, внес Н. в список кандидатов. Окончательный выбор был сделан имп. Феодосием I, к-рый после долгих раздумий остановился на кандидатуре Н. Очевидно, что Созомен не уверен полностью в достоверности этой легенды, хотя и подчеркивает, что возведение некрещеного на К-польскую кафедру есть дело Промысла Божия. Вскоре Н. был крещен и последовательно возведен во все степени священства. Епископ Антиохийский упомянут не случайно: по всей видимости, предполагалось, что им был свт. *Мелетий I*, пользовавшийся авторитетом как борец с арианством. В действительности свт. Мелетий скончался в начале работы Собора, а утвержденный в качестве его преемника свт. *Флавиан* отсутствовал в тот момент в К-поле.

Н. принял участие в последующих соборных заседаниях, его подпись значится под канонами II Вселенского Собора. Зап. епископы первоначально поддерживали кандидатуру Максима Киника, на что указывает послание, направленное имп. Феодосию отцами антиарианского Собора в *Аквилее* (381). Последние высказали сомнение в каноничности избрания Н., однако такая постановка вопроса могла породить сомнения и в законности рукоположения свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского

(† 397), под председательством которого проходили соборные заседания: на момент избрания на кафедру свт. Амвросий также не был крещен.

Летом 382 г. имп. Феодосий I созвал в К-поле Собор под председательством Н. На нем присутствовали многие епископы, участвовавшие в работе II Вселенского Собора и еще не покинувшие столицу. К-польский Собор составил особое послание к папе Римскому Дамасу и зап. епископам, призванное дать ответ на их упреки в адрес епископов вост. части Римской империи (текст послания: *Theodoret. Hist. eccl. V 9*). Ссылаясь на дальность пути и сложность пригрозившей, участники Собора 382 г. подчеркнули, что созвать общий Собор в Италии, как то предлагали сделать представители Зап. Церкви, невозможно. В послании доказывалась каноничность поставления Н., а также решений II Вселенского Собора. Несмотря на то что источники не содержат сведений о первоначальной реакции на это послание, из более поздних текстов, среди к-рых послание папы Римского св. *Бонифация I* (418–422), следует, что Зап. Церковь в итоге признала законность избрания Н. (*Bonifacius I, papa. Ep. 15 // PL. 20. Col. 782–783*).

Н. поддерживал дружеские отношения со свт. Григорием Богословом, в корреспонденции которого сохранилось 6 посланий, адресованных Н. (*Greg. Nazianz. Ep. 88 // PG. 37. Col. 161–164; Ep. 91 // Ibid. Col. 165; Ep. 151 // Ibid. Col. 256–257; Ep. 185 // Ibid. Col. 304–305; Ep. 186 // Ibid. Col. 305; Ep. 202 // Ibid. Col. 329–333*), а также с еп. Агелием, возглавлявшим в К-поле общину *новациан*, которые отделились от Кафолической Церкви в сер. III в. Последние придерживались ригористической позиции относительно принятия падших во время гонений, однако в догматических вопросах занимали ту же позицию, что и православ. никейцы. Несмотря на победу Православия, общины, отделившиеся от Церкви, по-прежнему были активны в К-поле. В нек-рых случаях представители этих общин открыто требовали вернуть храмы, отобранные у них. В 383 г. имп. Феодосий I, обеспокоенный сложившейся ситуацией, намеревался провести в К-поле диспут между представителями различных церковных партий. После то-

го как Н. обратился к Агелию с просьбой предоставить ему в помощь человека, к-рый был бы компетентен в богословских вопросах, тот посоветовал Н. члена своей общины — чтеца Сисиния. Однако последний убедил Н. в том, что открытый спор не приведет к примирению, но лишь усилит напряжение. По его мнению, предпочтительнее было поставить перед всеми общинами вопрос об отношении к отцам и учителям Церкви, жившим до Никейского Собора. Н., со своей стороны, изложил этот план Феодосию I, к-рый согласился с ним. В июне 383 г. в К-поле состоялся Собор, на к-рый были приглашены представители всех церковных общин. Во главе православных стоял Н., новациан — чтец Сисиний, умеренных антиникеев — бывш. еп. К-поля Димифил, пневматомахов, или македониан (см. ст. *Духоборчество*), — Елевсий, еп. Кизический, ариан-аномеев представлял *Евномий*, бывш. еп. Кизический. Император приказал каждой партии представить ему собственное исповедание веры. В итоге представители церковных партий вручили Феодосию I составленные ими исповедания, из к-рых были одобрены лишь написанные Н. и Сисинием; прочие отвергнуты, как вносившие разделение в Св. Троицу. Еретическим общинам было предложено принять веру, которой придерживался Н., в противном случае они лишались права устраивать богослужебные собрания, совершать рукоположения и обнародовать тексты вероучительного содержания. Ни одна из этих групп не последовала имп. распоряжению, что привело к изменению их положения. С июня по дек. 383 г. Феодосий издал 3 эдикта, согласно которым омии, аномеи и македониане подвергались гос. репрессиям.

В 388 г., во время кампании Феодосия I против узурпатора Магна Максима, который поднял мятеж в Галлии, в К-поле начали распространяться ложные слухи о поражении императора. В результате жившие в столице ариане подожгли дом Н., однако последний распорядился не разыскивать и не наказывать виновных (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 3*). Н. дважды приглашал в К-поль свт. *Григория*, еп. Нисского: в связи со смертью дочери имп. Феодосия I Пульхерии († 385), а также после кончины 2-й жены императора



св. Плакилы (Элии Флацилы; † 386). В обоих случаях Н., к-рый не был выдающимся оратором, возложил на свт. Григория обязанность произнести надгробную речь.

В 394 г. Н. председательствовал на К-польском Соборе, разбиравшем спор между епископами Бегадием и Агапием, претендовавшими на кафедру Бостры Аравийской (*Mansi*. Т. 3. Col. 851–854; *Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνταγμα*. Т. 3. Σ. 625–628; PG. 138. Col. 449–456); возможно, это первый в ряду Соборов, созывавшихся по мере необходимости из числа временно присутствовавших в К-поле епископов (*σύνδος ἐνδεμόσσα*). Среди участников Собора были, в частности, **Феофил I**, архиеп. Александрийский, **Флавиан**, архиеп. Антиохийский, святители **Григорий Нисский** и **Амфилохий Иконийский** (о Соборах 382, 383 и 394 гг. подробнее см. в статьях *Константинопольская Православная Церковь, Константинопольские Соборы*).

Незадолго до смерти Н. упразднил в К-польской Церкви должность пресвитеров-духовников, учрежденную во время новацианской схизмы. Отпавшие во время гонений могли исповедать свой грех перед одним из этих пресвитеров без необходимости каяться публично. Однако со временем в обязанности пресвитеров-духовников вошли исповедь и подготовка желавших приступить к *Евхаристии*. Один к-польский пресвитер-духовник наложил на некую знатную женщину пост перед Причастием и постоянную молитву в церкви. Однажды во время молитвы эта женщина была изнасилована диаконом, в чем она призналась тому же пресвитеру. В результате о случившемся стало известно жителям столицы. Н. вынужден был лишить сана провинившегося диакона. Вместе с тем по совету свящ. Евдемона, которого Сократ знал лично, епископ отменил обязательную исповедь перед Причастием и позволил «каждому приступать к Таинству по суду собственной его совести» (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 8. 19*; ср.: *Sozom. Hist. eccl. VII 16*). Сократ соотносит эти события со временем пребывания имп. Феодосия на Западе (393–395).

Хотя по сообщениям современников и позднейших историков Н. не был красноречив, он оставил 2 небольших энкомия. Первый из них посвящен памяти вмч. *Феодора Тирона*, в энкомии также говорится



Свт. Нектарий, архиеп. К-польский.

Роспись

ц. Успения Пресв. Богородицы  
мона-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

о необходимости поста и милостыни. Сочинение дошло в греч. оригинале, а также в переводах на арм., груз. и араб. языки. «Похвальное слово первомученику Стефану» сохранилось только в арм. переводе.

В Синаксаре К-польской Церкви память Н., а также ряда его преемников (свт. *Арсакия*, свт. *Аттика* и *Сисиния I*) помещена под 11 окт. По всей видимости, эта дата была приурочена к кончине свт. Аттика, к-рый умер 10 окт. 425 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 25*).

Соч.: CPG, N 4300–4301; BHG, N 1768a; *Sermo de festo S. Theodori* // PG. 39. Col. 1821–1840.

Ист.: RegPatr, N 1–12; *Mansi*. Т. 3. Col. 851–854; *Ράλλης, Ποτλῆς. Σύνταγμα*. Т. 3. Σ. 625–628; PG. 138. Col. 449–456; *Socr. Schol. Hist. eccl. V 8. 12–13*; *Sozom. Hist. eccl. VII 8*; *Theodoret. Hist. eccl. V 8–9, 18, 27, 40*; *Phot. Bibl. 257*; *SynCP. Col. 131, 957*.

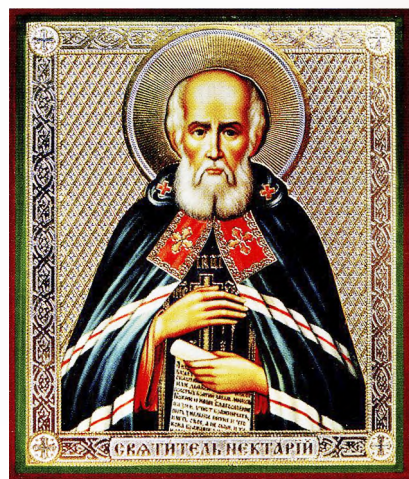
Лит.: PLRE. Vol. 1. P. 621 (Nectarius 2); *Fedalto. Hierarchia*. Vol. 1. P. 3; *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles*. Т. 2. Pt. 1. P. 6–10, 27–28, 49–65.

Д. В. Зайцев

**НЕКТА́РИЙ** (Теляшин Николай Павлович) († 15.01.1667, Москва), свт. (пам. 22 сент. — в Соборе Тверских святых, 10 июня — в Соборе Сибирских святых), архиеп. Сибирский и Тобольский (1636–1639). Н. род. в крестьянской семье (был 6-м сыном) в 1586 или 1587 г. в Осташковской патриаршей слободе. Дед, 2 бабушки Н. и его родители в старости приняли постриг, а 2 дяди и 2 брата посвятили себя духовной карьере. Брат Н. Сергей (в монашестве) в 1624–1642 гг. был игуменом Николаевского Рожковского мон-ря, др.

брат, Лев, был священником Осташковской Воскресенской ц. (1624), протопопом соборной ц. г. Ржева (1638–1640), в посл. также принял постриг. Н. приходился двоюродным дедом автору «Арифметики» Л. Ф. Магницкому.

В 1599 г. Н. пришел в *Нилову Столобенскую в честь Богоявления пустынь*, на оз. Селигер, где в 1601 г. принял постриг, а в 1613 г. был посвящен в иеромонаха. В пустыни Н. получил хорошее образование под рук. игум. Германа. Одним из наставников Н. мог быть известный в посл. книжный справщик *Арсений Глухой* (Будцинский. 1891. С. 28; ср.: *Успенский*. 1887. С. 19). Н. стал переписчиком, образованным книжником своего времени — знал греческий и латинский языки, философию, риторику (*Ромодановская*. 1993. С. 374). В письме 1639 г. кн. И. М. Катыреву-Ростовскому Н. описывал суровые условия первых лет жизни в пустыни, к-рые пришлось на Смутное время: терпел «труды, и раны, и глад, и жажду, и наготу, и босоту», вместо хлеба ели «траву панороть и кислицу, ухлевник и дягиль, и дубовые желуди, и дягловину, и с древес сосновых кору отымали и сушили и, с рыбою смешав, вместе истолокши» (Черты монастырского быта. 1873).



Свт. Нектарий Тобольский.

Икона. Нач. XXI в.

(Воскресенский собор  
в г. Ханты-Мансийске)

Стб. 1773). Обучение также сопровождалось тяжелыми испытаниями, напр. «по дважды на всякой день в два времени бит был... и того сочтено у меня в два года, по два времени на всякой день, боев тысяча четырехста и тридцать». Н., однако, вспоминал эти годы с благодарностью:



«пастырь мой (игум. Герман. — И. У.) плоть мою сокрушал, а душу мою спасал» (Там же. Стб. 1774).

После смерти игум. Германа (22 февр. 1614), по желанию последнего, Н. в 28-летнем возрасте стал управителем Ниловой пуст. Н. дал своему наставнику обещание «до смерти моей жить... в Нилове пустыни и пниде не отходить, а где отпел умру, и мне... лица Божия не видать» (Там же. Стб. 1773). В 1620 г. митр. Новгородский и Великолуцкий *Макарий II* возвел Н. во игумена Ниловой пуст.

Н. немало преуспел в деле обустройства пустыни, ему удалось добиться увеличения царской руги и расширить земельные владения. В 1622 г. была построена 5-главая деревянная ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. На ее убранство 3 иконы подарил митр. Ростовский *Варлаам II*, 17 икон Деисусного чина — архим. Троице-Сергиева мон-ря прип. *Дионисий (Зобниновский)*. На месте сторевшей ц. Богоявления с приделом во имя св. Василия Блаженного в 1635 г. Н. завершил строительство одноименной 3-главой церкви с приделом над гробницей прип. *Нила Столобенского*. Много усилий Н. приложил к поискам мощей прип. Нила, к-рые были открыты после смерти святителя в 1667 г. В пустыни переписывались и распространялись каноны прип. Нилу.

При Н. была также выстроена новая ограда мон-ря с 8-стенной колокольней над воротами, для обустройства которой прип. Дионисий (Зобниновский) передал вклад — часы с боем. В пустыни появились больничные и гостиные кельи, 2 яблоневых сада, расширился хозяйственный комплекс.

Особо Н. заботился об увеличении количества книг в монастырской б-ке, для к-рой он приобретал и переписывал книги. Известно о покупке Н. Апостола, Евангелия и Пятикнижия Моисеева, прип. Дионисий (Зобниновский) пополнил б-ку пустыни Скитским Патериком (*Ромодановская*. 1993. С. 375). В ризнице Ниловой пуст. хранились переписанные Н. сочинения Симеона Нового Богослова, «Паренесис» Ефрема Сирина, Требник, святцы, комплект Четьих-Миней. В период своего архиерейства в Тобольске Н. составил, переписал и собственноручно украсил Синодик Нило-Столобенской пуст. Н. атрибутируется рас-



Свт. Нектарий Тобольский, преподобные Нил и Герман Столобенские. Икона. 2008 г. (Нилова Столобенская пуст.)

ширенная редакция Жития Нила Столобенского на основе житийной лиг-тры XVI–XVII вв.

Н. часто бывал в Новгороде, он был знаком с воеводой, кн. Катывым-Ростовским, впоследствии ставшим зятем царя *Михаила Феодоровича*, через к-рого был известен царской семье. В 1628 г. Н. представили царю. Игумен выразил надежду на скорое дарование Михаилу Феодоровичу наследника, эти слова были сочтены пророческими. После рождения в 1629 г. царевича Алексея Михайловича Н. стал его воспитателем (ИРИ. Ч. 5. С. 207). Покровительствовали Н. и делали вклады в Нилову пуст. влиятельные бояре И. Н. Ро-

манов, Б. М. Лыков, С. В. Колтовский, князя Катывев-Ростовский, А. Н. Трубецкой и Д. М. Пожарский.

7 февр. 1636 г. патриарх *Иоасаф I* возглавил хиротонию Н., к-рый был поставлен архиепископом Сибирским и Тобольским, став 3-м архиереем на этой кафедре. Вероятно, Н. был рекомендован царю и патриарху кн. Катывевым-Ростовским, к-рого Н. в 1639 г. упрекал в адресованном ему письме: «...ты мою душу погубил, ты мене лишил издыот небеснаго царя за мои труды пустынные» (Черты монастырского быта. 1873. Стб. 1775). Помня свое обещание не оставлять Нилову пуст., Н. тяжело переживал отъезд.

В епархию Н. прибыл 1 апр. 1636 г., а 31 мая в Тобольске он возглавил погребение своего предшественника по кафедре архиеп. *Макария (Кучина)*, скончавшегося еще 24 июля 1635 г.

За недолгий срок пребывания в Тобольске (менее 4 лет) Н. успел много потрудиться на благо епархии. Несмотря на запустение, царившее на кафедре, мрачные описания к-рого Н. включал в свои челобитные царю («от хлебной скудости нам, нищим твоим богомольцам, вконец не погибнуть и врозь не разбрестись и твое царское богомолье без службы не стало бы» — *Буцинский*. 1891. С. 31), ему удалось укрепить хозяйственное положение архиерейского дома (количество крестьян увеличилось с 138 до 427 чел., расширились земельные владения кафедры). Ему удавалось отсрочить вступление в силу ограничительных мер царского правительства в отношении Сибирской кафедры (сокращения денежной руги, замены хлебной руги денежной) (Там же. С. 30, 33).

Н. заботился об устройстве церквей в епархии. Напр., он обеспечил необходимой церковной утварью Троицкую ц. в Ленском (Якутском) ост-



Святители Иоанн и Нектарий Тобольские с Абакской иконой Божией Матери. Фрагмент росписи собора в честь иконы Божией Матери «Знамение» Абакского мон-ря. 10-е гг. XXI в.

роге. Архиерейскою сподобствовал развитию иконописания в Сибири. Он



привез с собой иконописца, монаха Ниловой пуст. Антония; для росписи церквей по просьбе Н. в Тобольск были посланы иконописцы из Вел. Устюга и Соли Вычегодской. Сам Н. для Софийского кафедрального собора написал на холсте образ Воскресения Христова, а по оставлении кафедры, ок. 1645 г., — образ Николая Чудотворца для Иоанно-Введенского жен. мон-ря.

При Н. в Сибири была прославлена Абалакская «Знамение» икона Божией Матери. В 1636 г. в Абалацком погосте (в 25 км от Тобольска) вдове Марии неск. раз явилась Богоматерь, 24 июля того же года на пути в Тобольск она увидела облачный столп с иконами Божией Матери «Знамение», прп. Марии Египетской и свт. Николая Чудотворца, после чего явилась к Н. с рассказом о чуде. Архиепископ много беседовал с Марией наедине, а потом в присутствии духовенства и воевод. В 1637 г. он распорядился о строительстве в Абалацком погосте ц. в честь иконы «Знамение» Божией Матери и написании одноименной иконы с предстоящими Николаем Чудотворцем и Марией Египетской. Икона была написана протодиаконом Матфеем, прибывшим в Сибирь еще с 1-м ее архиеп. Киприаном (Старорусенковым (Старорусенинским)). Впосл. образ чтится как чудотворный, было составлено «Сказание о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы».

По мнению Е. К. Ромодановской, при Н. в Тобольском архиерейском доме началось летописание, архиерейский дьяк Савва Есинов занялся составлением Есиновской летописи. Н. установил в епархии офиц. церковное поминовение Ермака Тимофеевича и его дружины.

Как и его предшественник по кафедре, Н. боролся с чрезвычайно распространенным в епархии пьянством, языческими верованиями, монастырскими нестроениями. Так, монахи тобольского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мужского монастыря вели «ненстовое житие» — предавались пьянству, дерзко высказывались о государе и отказывались подчиняться архиепископу (Буцинский. 1891. С. 42). Сильное сопротивление паствы, вероятно, вызывали высокие требования Н. к благочестию. Так, большой противник «хмельного пития», Н. добился царского разрешения на замену 100 ведер водки, к-рые еже-

годно поставляли тобольские воеводы на нужды архиерейского дома, на 50 пудов меда (Там же. С. 29). По преданию, на стенах архиерейского дома были написаны правила монашеского жития, за соблюдением к-рых Н. строго следил (Нектарий, архиеп. Сибирский и Тобольский. 1887. С. 343). Н. благословил старца Герасима (Каченского) на пустынножителство в устье р. Берёзовки.

Непросто складывались отношения Н. с местными воеводами. Напр., в одной из своих челобитных царю Н. сообщал, что в 1638 г. мангазейский воевода своей волей отпустил местного священника, к-рый забрал с собой все «десятинные и церковные данные софийские сборные деньги



Свт. Нектарий Тобольский.

Икона. Нач. XXI в.

(Нилова Столобенская пуст.)

и книги, а в Сибири попами скудно и послать в Мангазею некого» (Буцинский. 1891. С. 43). На Н. было написано в Москву неск. доносов, воеводы в течение ряда лет саботировали дело П. Хмелевского, подлежавшее юрисдикции архиепископа. В Сибири распространилось самозванничество среди духовенства. В 1638 г. большую челобитную в «деле государевом» подал на Н. «ссылный немец Савва Французенин». Он обвинил Н. в том, что архиепископ силой заставил его примириться с тобольским воеводой кн. М. М. Тёмкиным-Ростовским. По результатам рассле-

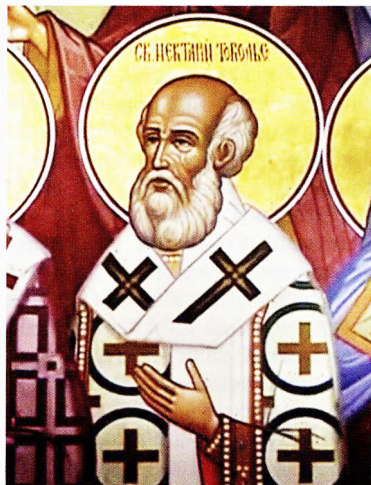
дования Савва был выслан из Тобольска (Миллер. 1937. С. 555–556).

Н. многократно обращался к царю в просьбах об отставке, ссылаясь на тяготы сибирской жизни, а также на свою старость и болезнь: «...вели мне быть в Ниловой пустыни или где ты укажешь, а мне в Сибири от таких заводных доводов быть отнюдь невозможно никакими обычаями» (Буцинский. 1891. С. 40). В этом деле ему помог кн. Катыврев-Ростовский. 17 окт. 1639 г. была подписана царская грамота об отпуске Н. на покой в Нилову пустынь. 4 янв. 1640 г. Н. выехал в Москву. Прибыв в столицу, он обратился к царю и патриарху с просьбой удалиться в Нилову пуст., получил разрешение и 4 марта 1640 г., «сложив с себя святительский сан и смирения ради, облечен в черну мантию», отправился в мон-рь (ПСРЛ. Т. 36. С. 152–153). В марте 1640 г. Н. вернулся в Нилову пуст. и до 1644 г. был советником при игум. Дорофее; царским указом от 24 нояб. 1647 г. снова стал строителем мон-ря, оставаясь на этом посту до своей смерти в 1667 г.

Период 2-го игуменства Н. стал временем подъема Ниловой пуст. В 1647 г. по ходатайству Н. царь Алексей Михайлович вывел пустынь из подсудности ржевскому воеводе в пользу Дворцового приказа, в 1660 г. мон-рю было пожаловано право беспощинной рыбной ловли на оз. Ильмень, а впоследствии назначена большая денежная и хлебная руга. Нилову пуст. также поддерживали патриарх Никон, князья И. И. и Ю. И. Ромодановские, бояре И. Д., И. М., И. А. Милославские, Б. М. Хитрово, А. П. Головин и др. Ризница Ниловой пуст. пополнилась серебряной утварью — вкладами боярина И. М. Милославского и игумении московского Алексеевского мон-ря Марии (Телепевой) (Успенский. 1887. С. 23–24).

Н. установил в пустыни строгий общежительный порядок: «...хмельному питию не быть, и священники и братья в монастыре и вне монастыря хмельного пития не пили б и платье носили б и пили и ели б не обще монастырское казенное, а своим ничего не называли» (ААЭ. Т. 4. № 165. С. 218). В «Заповеди» насельникам Ниловой пуст. Н. писал: «На сем святом месте на остоце Селигера озера по божественному гласу жил преподобный отец наш Нил чудотворец двадцать семь лет, пре-





Свт. Нектарий Тобольский.  
Фрагмент росписи  
«Собор Сибирских святых»  
собора Абаканского мон-ря.  
10-е гг. XXI в.

бывал в посте, и в молитве, и в трудах, а хмельного питья не пивал, и отыде в вечный покой... И аз, многогрешный Нектарий, живу на сем месте многие лета, а от рождения матерня никакого хмельного питья не пивал и по се время, и его не держивал» (Лит. памятники. 2001. С. 283). Вероятно, по уставу Н. предполагалось изгнание из пустыни лиц, не желавших подчиняться этим правилам.

27 авг. 1665 г. в Ниловой пуст. пожар уничтожил большую часть зданий деревянного мон-ря. Н. начал работу по восстановлению ансамбля, им было задумано строительство

вых (Успенский. 1887. С. 30), перед смертью принял схиму в московском Чудовом в честь чуда архангела Михаила в Хонех монастыре. По смерти на него был «падет весь святительский сан» (ПСРЛ. Т. 36. С. 153). Отпевание Н. 18 янв. 1667 г. совершили в Чудовом мон-ре в присутствии царя Алексея Михайловича участники Большого Московского Собора, заседавшего в то время в столице, — патриарх Антиохийский Макарий III, митрополиты Новгородский Питирим (впосл. патриарх Московский), Сербский Феодосий, Газский Паисий Лигарид, архиеп. Тверской Иоасаф, 2 буд. патриарха — архим. Троице-Сергиева монастыря Иоасаф (см. ст. Иоасаф II) и архим. Чудова мон-ря Иоаким (Савёлов), мн. игумены и протопопы. 22 янв. царь провожал тело Н. «за град, за Тверские ворота, за Земляной город» (ДАИ. Т. 5. № 26. С. 101). Согласно последней воле Н., он был похоронен в Ниловой пуст. под папертью Богоявленского собора, обряд погребения совершил архиеп. Тверской Иоасаф. Над гробницей святителя была построена кирпичная палатка, в к-рой находилась икона Божией Матери «Одигитрия».

Сохранилось неск. сочинений Н.: «Увещание Нектария, архиепископа Сибирского и Тобольского, игумена Ниловой пустыни Дорофею и все братии» в составе позднейшего списка Синодика Ниловой пуст. (ИРЛИ. Причудское собр. № 66, 1887 г.); «Заповедь архиепископа Нектария о трезвости и общежитии

Ромодановской, «Увещание...» и «Заповедь...» не получили распространения за пределами Ниловой пуст. Письмо весьма подробно содержит ряд биографических деталей, эмоциональное описание монастырского быта. В письме Н. повествует о своей жизни, используя различные риторические приемы. Это сочинение было известно современникам и читалось как литературное произведение. Текст письма был использован А. Н. Толстым в романе «Петр Первый» для описания монастырского быта (Толстой А. Н. ПСС. М., 1946. Т. 9. С. 380–381). Перу Н., вероятно, принадлежат также 2 Похвальных слова прип. Нилу Столобенскому.

Точных сведений о времени начала почитания Н. нет, вероятно, его местное почитание началось вскоре после смерти святителя. В нач. XIX в. в Ниловой пуст. хранился образ «бogosудного мужа преосвященного схимника» Н. (ИРИ. Ч. 5. С. 207), возможно, он идентичен портрету Н., считавшемуся его прижизненным изображением и находившемуся в нач. XX в. в трапезной палате обители (Димитрий (Самбикин). 1907. С. 48). К нач. XX в., однако, «в Ниловой пустыни забыты были деяния своего благодетеля, незабвенного по своей деятельности святителя Нектария; по нем едва ли отправлялась заупокойная служба в день его кончины». Поэтому по распоряжению архиеп. Тверского и Кашинского Димитрия (Самбикина) в 1897 г. «предписано было кроме 15 янв. отправлять соборное (заупокойное) служение по святителе Нектарии и другим настоятелям обители 28 мая (на второй день праздника св. Нилу, в день обретения его мощей в 1667 г.)» (Там же).

Имя Н. включил в 1904 г. в Собор Тверских святых архиеп. Димитрий (Самбикин), но празднование Собору тогда не утвердилось и было возобновлено в 1979 г. Кроме того, имя Н. включено в Собор Сибирских святых, празднование к-рому было установлено в 1984 г. по благословению патриарха Пимена.

В 2003 г. (по др. данным — в 2002) во время раскопок в подвале Богоявленского собора Ниловой пуст. были обретыены мощи Н., а именно голова святителя. Мощи были помещены по распоряжению игум. Нило-Столобенской пуст. Аркадия (Губанова)



Ковчег с главой  
свт. Нектария (Теляшина),  
архиеп. Сибирского  
и Тобольского,  
в Богоявленском соборе  
Ниловой Столобенской пуст.  
Фотография. 2016 г.

во каменного храма над могилой прип. Нила Столобенского. С этой целью он ездил в Москву в 1666 и 1667 гг. После личной встречи с царем Алексеем Михайловичем Н. получил 200 р. на строительство. В течение 1666 г. в пустынь начали свозить необходимые материалы. Во время 2-й поездки в Москву Н. скончался на дворе А. Т. и М. Т. Лихачё-

1666 года апреля 2 дня»; письмо «Великому господину Ивану Михайловичу» 1639 г. с просьбой о помощи в деле об оставлении Сибирской кафедр (адресатом считается кн. Катырев-Ростовский; Ромодановская указала 3 списка письма).

Основное содержание сочинений Н. — поучение о монастырской жизни в молитве, трезвости, благочестии. Как духовный наставник Н. прост и весьма строг. По мнению



в особый ковчег, установленный в 2004 г. в Никольском приделе Богоявленского собора.

Арх.: РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Оп. 3; Оп. 4. № 15 [Док-ты о назначении тобольскими и сибир. архиепископами П. и Герасима, о жаловании им и др. док-ты, 1638–1655 гг.].

Ист.: Записки к сибирской истории // ДРВ. 1788<sup>2</sup>. Ч. 3. С. 156–157; ДАН. Т. 2. №. 100. С. 265–266; ААЭ. Т. 4. № 165. С. 218; Черты монастырского быта в XVII в.: Письмо архиеп. Сибирского Нектария и шутовская челобитная колязинских монахов // РА. 1873. Т. 2. Вып. 9. Стб. 1770–1782; *Рачинский А. В.* Нилова пуст. в первые полутора столетия ее существования // ЧОИДР. 1875. Кн. 3. Отд. 2. С. 7 [Список дорожных вещей Н. 1667 г.]; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М.: Л., 1937. Т. 2. С. 555–556; Собр. Ниловой пустыни (ф. 200) // Рукописные собр. ГБЛ: Указ. М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 338–341; *Ромодановская Е. К.* Описание имущества сибирского архиеп. Макария (1636 г.) // Источники по истории Сибири дореволюционного периода. Новосибир., 1988. С. 26–28; Лит. памятники Тобольского архиерейского дома XVII в. / Изд. подгот.: Е. К. Ромодановская, О. Д. Журавель. Новосибир., 2001. С. 282–283.

Лит.: *Абрамов Н. А.* Мат-лы для истории христианского просвещения Сибири, со времени покорения ее в 1581 г. до нач. XIX ст. // ЖМНП. 1854. Ч. 81. Отд. 5. С. 26–28; он же. Нектарий, третий архиеп. Сибирский и Тобольский, 1636–1640 // Странник. 1866. № 2. С. 65–87; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 317, 463; *Успенский В. П., свящ.* Преосв. Нектарий, второй настоятель Ниловой Стоlobенской пуст., бывш. архиеп. Сибирский и Тобольский, 1587–1667. Тверь, 1882; он же. Ист. описание Нилово-Стоlobенской пуст. Тверской еп., Останковского у. Тверь, 1887<sup>3</sup>; *Протопопов Д. И.* Жития святых, чтимых правосл. Рос. Церковью, а также чтимых Греч. Церковью, южнослав. и местно чтимых в России. М., 1885. Т. 12. С. 204; Нектарий, архиеп. Сибирский и Тобольский // Тобольские ЕВ. 1887. № 17/18. С. 339–345; *Буцинский П. Н.* Сибирские архиепископы Макарий, Нектарий, Герасим (1625–1650 гг.). Х., 1891. С. 27–47; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 124–125; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Янв. С. 132–133; он же. Тверской патерик: Кр. сведения о тверских местночтимых святых. Каз., 1907. С. 47–49; А. III. Нектарий (Теляшин) // РБС. Т. 11. С. 213–214; *Ромодановская Е. К.* Нектарий // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 374–376; она же. Избр. тр.: Сибирь в лит-ра. XVII в. Новосибир., 2002; *Турилов А. А.* Нектарий // *Кочетков.* Словарь иконописцев. 2009. С. 439; Круги времен: В память Е. К. Ромодановской. М., 2015. Т. 1. С. 187–194.

**И. А. Устинова**

**Иконография.** Портрет-парсуна Н. был создан в Москве сразу после его кончины по заказу царя Алексея Михайловича и отправлен вместе с телом святителя в Нилу Столобенскую пуст. Изображение, написанное масляными красками на доске (ок. 71×53 см), было установлено на гробнице Н. в кириничной палатке под напертьем Богоявленского собора мон-ря. Святой имел вид согбенного старца со смуглым исхудалым лицом, облаченного в архиерей-



*Нектарий (Теляшин), архиеп. Сибирский и Тобольский. Фотогравюра. Нач. 80-х гг. XIX в. Мастерская «Шерер, Набогольц и К°»*

скую мантию. Судя по подписи на обороте портрета, образ являлся точным списком первоначального портрета: «Истинное изображение и мера образа, по именному повелению благочестивейшего государя, Царя и великого князя Алексея Михайловича, из Москвы в Пустынь Чудотворца Нила с телом сего достоуважаемого мужа, Преосвященного Схимонаха Нектария, Архиепископа Тобольского и Сибирского, отлученное, который в той Пустыни принял на себя монашеский образ, двенадцатилетней сущи от рождения, где и строитель был» (*Успенский.* 1882. С. 95–96). Порт-



*Нектарий (Теляшин), архиеп. Сибирский и Тобольский. Фотография. 90-е гг. XIX в. с портрета кон. XVIII – нач. XIX в. (ТГИАМЗ)*

рет Н. находился также в трапезной палате Ниловой пуст. (*Димитрий (Самбикин).* 1908. С. 49).

По-видимому, к какому-то из этих образов восходит фотогравюра нач.

80-х гг. XIX в. московской мастерской «Шерер, Набогольц и К°» (воспроизведена в кн.: *Успенский.* 1882; экземпляр из музея «Наследие преподобного Нила» Ниловой пуст., дар архим. Арсения брату А. И. Никольскому — *Барсегян (Куксинская).* 2017. С. 168, 625) с поясным изображением Н. виолоборота вправо, в редком типе облачения — в схиме с куколем на плечах и архиерейской мантии с небольшими скрижальями и источниками, руки сложены на груди, в левой — свиток (жест лежащего в гробу?). Лицо Н. с индивидуальными чертами: высокий лоб с залысиной, округлая седая борода, большие темные глаза, морщины возле переносицы, прямой нос, небольшие уста под длинными густыми усами. На фоне характерная для подобных портретов надпись: «АРХИЕПИСКО(П) НЕКЪТАРИЙ сибирскій і тобольскій остави(в) архиерейскою поживе в ниловой пѣстыни». Судя по этому воспроизведению, по иконографии и стилю исполнения, протограф соответствовал произведениям времени Н. (таким, как царские Титулярники 70-х гг. XVII в.).

Другой несохранившийся портрет Н. был создан неизвестным художником в Тобольске, очевидно, для галереи портретов Тобольских архиереев в архиерейском доме или в одном из монастырей. Он известен по фотографиям 90-х гг. XIX в. (2 фотоснимка изготовлены в ателье М. М. Усаковской в Тобольске, 1 — фотографом И. С. Шустером, ТГИАМЗ), некие предназначались для альбома «Тобольские архиереи», изданного по инициативе митр. исп. Агафангела (Преображенского) епархиальным братством (1897). На поясном портрете, написанном скорее всего в кон. XVIII — нач. XIX в. (возможно, копия с более раннего произведения), Н. был изображен виолоборота вправо, в рясе, архиерейской мантии и черном клобуке с воскрилиями, с наперстным крестом, в правой руке иерарха — крест, в левой — жезл с наверху в виде посоха, без сулока. Черты внешности в целом сходны с посмертным портретом, за исключением более длинных волос и окладистой бороды лишь с небольшой проседью.

При описании чудес святого встречаются упоминания о его внешности так, как он привиделся во сне благочестивой пожилой девице из Осташкова в 1865 г. «в гробнице в митре» (*Успенский.* 1882. С. 88–90). Образ Н. представлен в клеймах житийных икон и хромотографий прп. Нила Стоlobенского (содержат 52–54 клейма): «Исцеление от расслабленных ног», «Исцеление женщины от святых мошей», «Чудо исцеления от падучей болезни». Об этом свидетельствуют чудеса у св. мошей прп. Нила, которые подробно описал в его Житии 1829 г. трудник монастыря



Алексей Федорович Шенниковский (РГБ. Ф. 200. № 87). В рассказе об этих чудесах указаны даты и сказано: «Игумен Нектарий пел молитвы», «Игумен Нектарий с братией пел молебн». Т. о. Н. представлен на иконе посл. четв. XVIII в. (1791?, ВГИАХМЗ, происходит из ц. св. Иоанна Предтечи в Дюдиковой пуст.; см.: Рыбаков А. А. Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. [С. 190–191]. Кат. 116–117; Глебова А. А., Маймачева С. Б., Петрова Т. Г. Древнерусское искусство в собр. Вологодского музея-заповедника. Путев. по экспозиции / ВГИАХМЗ. М., 2008<sup>2</sup>. С. 141, 145–146. Ил. 115, 116); на сохранившейся гравировальной доске и напечатанной с нее гравюре резцом (1777), исполненной по заказу архим. Феодосия (Буйкова) (ТОКГ); на иконе 40–50-х гг. XIX в., созданной остафковским иконошником для часовни поселян Ниловой пуст. Синога (ныне находится в ц. Казанской иконы Божией Матери в с. В. Котицы Остафковского р-на Тверской обл.); на иконе 1902 г. письма иконописца из Торжка Н. И. Новосёлова из ц. Божией Матери «Всех скорбящих Радость» при имп. стекольном заводе в С.-Петербурге (вклад остафковского мещанина В. И. Хрусталева, ГЭ; см.: Косцова А. С., Побединская А. Г. Русские иконы XVI — нач. XX в. с изображением монахов и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 50–52, 128. Кат. 45; Русские житийные иконы XVI — нач. XX в.: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1999. С. 102–107. Кат. 23); на иконе нач. XXI в. иконописца из Твери В. Михайлова (музей «Наследие преподобного Нила» Ниловой пуст.). Подобные композиции встречаются на хромотографиях «Прип. Нил Столбенский, в житии» 1880 г. мастерской Троице-Сергиевой лавры (издано «типанием» настоятеля Ниловой пуст. архим. Арсения — РГБ, музей «Наследие преподобного Нила» Ниловой пуст., частное собрание) и 1903 г. московской мастерской И. А. Морозова (из собр. А. И. Буркина, музей «Наследие преподобного Нила» Ниловой пуст., см.: Барсегян (Кукушинская). 2017. С. 526, 529, 538–540). В клеймах Н. изображен у мощей прип. Нила, иногда в профиль, стоящим отдельно или с братией на молебне, а также с большими, свидетелями чудес, и др. молящимися. На нем традиц. монашеские облачения — мантия, подрясник, епитрахиль, в руках — раскрытая книга. Голова Н., как правило, не покрыта (на вологодской иконе он в клобуке), длинные с проседью или седые волосы лежат на плечах, борода средней величины.

Описание внешнего облика Н. в иконописных подлинниках не обнаружено. Наиболее раннее изображение святытеля в иконописи встречается на иконе «Собор Тверских святых» (нахо-

дился в Троицкой ц. в Кашине; см. Журнал 83-го заседания ТУАК 19–20 июня 1901 г. в г. Кашине. Тверь, 1901. С. 23–27; Димитрий (Самбикин). 1908. С. 2–4, 49). Композиция с фигурами 46 Верхневолжских святых была создана в 90-х гг. XIX в. — 1902 г. по заказу Тверской УАК под рук. архиеп. Димитрия (Самбикина), типанием кашинского кунца и красоведа И. Я. Кункина, образ исполнен ино-



Исцеление  
у мощей прип. Нила Столбенского.  
Клеймо иконы

«Прип. Нил Столбенский, с житием».  
Посл. четв. XVIII в.  
(ВГИАХМЗ)

жениями Сретенского монаха в Кашине. Н. — в 4-м ряду крайний слева, рядом со свт. патриархом Иовом, в архиерейской мантии, голова покрыта клобуком, руки возле груди, борода седая, продолговатая.

Совр. иконография Н. была разработана после его канонизации на основе книжной репродукции с ранним портретом, но в традициях древнерус. иконописи. Он представлен обычно в рясе, схиме и фиолетовой архиерейской мантии (часто с красными скрижалями), с непокрытой головой с залысинами, борода седая средней величины, на конце слегка раздвоенная. На иконе нач. XXI в.



Свт. Нектарий Тобольский  
благословляет вдову Марию  
перед Абалакской иконой  
Божией Матери «Знамение».  
Фрагмент росписи  
Воскресенского собора  
в Ханты-Мансийске.  
2013–2016 гг.

лизированы. Немного иначе — с густыми, разделенными на прямой пробор волосами и удлиненной бородой,

Н. изображен стоящим на омываемом водами о-ве Столбное (Столбный) на оз. Селигер, возле его ног — постройки Ниловой пуст. Правая рука святого возле груди, в левой — развернутый свиток с выдержками из его «Заповеди о трезвости...» («А кто будет священник или дьякон или ш(т) простых братий, забыв милость Бжю и наше благословение презрев, оучить бражничать»). Сокращенным поясным вариантом этого извода является небольшой прямоугольный образ Н., созданный в 10-х гг. XXI в. (установлен на крышке ковчега с его св. мощами в Богоявленском соборе Ниловой пуст.): правая рука Н. прижата к груди, в левой — развернутый свиток; аналогичный по типу образ находится в кафедральном Воскресенском соборе Ханты-Мансийска. В трапезной Ниловой пуст. имеется поясная икона Н. (10-е гг. XXI в.). Оплечный образ Н. помещен в настенной росписи нач. XXI в. ц. Преображения Господня у Оковецкого источника (скит Ниловой пуст., Селижаровский р-н Тверской обл.). Кроме того, появились иконы, на к-рых Н. представлен вместе с преподобными Нилом и Германом Столбенскими: святые стоят на облаках, внизу — монастырский ансамбль на о-ве Столбное. Образы отличаются необычайной реалистичностью письма.

Н. изображен в современных композициях «Собор Тверских чудотворцев», в частности в группе святых Ниловой пуст. — на иконе из тверской ц. блж. Ксении Петербургской (2007, иконописец М. Г. Кондрашова; см.: Тверской мирянин. 2008. № 1. С. 8). В иконографии «Собор Сибирских чудотворцев» Н. показан, напр., в стенописи нач. 10-х гг. XXI в. собора в честь иконы Божией Матери «Знамение» Абалакского муж. монаха (с. Абалак под Тобольском). В том же храме есть настенная композиция с фигурами свт. Иоанна Тобольского и Н. с Абалакской иконой Божией Матери «Знамение» на покровенных руках, на фоне Тобольского кремля. В сибирской иконописной традиции Н. изображают в архиерейском богослужебном облачении — в подряснике, крещатом саккосе и омофоре, голова не покрыта, черты лица индивиду-



в фелони и омофоре, с Евангелием в руке — Н. представлен в росписи, на которой он благословляет вдовицу Марию перед Абалакской иконой Божией Матери. Образ Н. (в саккосе, с Евангелием в руке, напротив иконы свт. Иоанна Тобольского) включен в денсусный чин иконостаса и. вмч. Георгия Победоносца в Сургуте (2012–2013, мастерская А. В. Фехнера «Глитика», иконописец Т. Санникова).

Лит.: *Успенский В. И., свящ.* Преосв. Нектарий, 2-й настоятель Ниловой Столобенской пуст., бывш. архиеп. Сибирский и Тобольский, 1587–1667. Тверь, 1882; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Тверской патерик: Кр. сведения о тверских местночтимых святых. Каз., 1908. С. 2–4, 6, 47–49; *Барсегян (Кукушинская) Т. В.* Житие свт. Нектария, настоятеля Нило-Столобенской пуст., бывш. архиеп. Сибирский и Тобольский // *Святые покровители Ниловой пуст.* М., 2008. С. 86–125; *она же.* Нилова пустынь: Монах и мир / Изд. Нило-Столобенской пуст. М., 2017<sup>3</sup>. С. 168–176, 529, 538–540, 625; *Кочетков.* Словарь иконописцев. 2009<sup>2</sup>. С. 439, 834.

Т. В. Кукушинская

**НЕКТАРИЙ** (XVI в.?), прп. (пам. 3 апр. и в 1-е воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых), Бежецкий, основатель (?) Введенского монаш. мон-ря в г. Городецко (с 1766 Бежецк).

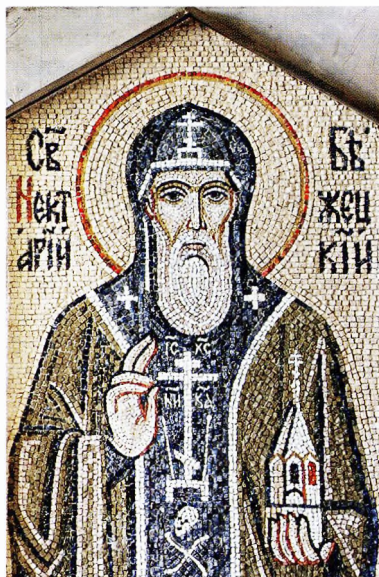
О деятельности Н. не сохранилось никаких известий в письменных источниках. Его имя не упоминается в описании Бежецка в «Генеральном соображении по Тверской губернии 1783–1784 гг.», в «Сказании о Введенском монастыре», взятом из писцовых книг 1629 г. и экономических книг обители 1611 г., а также в «Хронологионе», составленном жителем Бежецка П. К. Воиновым во 2-й пол. XVIII в. (к наст. времени рукопись утрачена, частично опубл.: *Попов.* 1882. С. 1–74).

Впервые сведения о Н. опубликовал А. Ратшин: «Между древними настоятелями сей (Введенской. — Г. Г.) обители известен иеромонах Нектарий как инок благочестивый; он схоронен здесь» (*Ратшин.* Монастыри. С. 519). Скорее всего одинаковое посвящение бежецкого и тверского монаш. мон-рей дало возможность Ратшину отождествить бежецкого подвижника с упоминавшимся в «Книге глаголемой...» прп. Нектарием Тверским. В списке «Книги глаголемой...» в гл. «Града Твери святые» под 3 апр. говорится: «Преподобный Нектарий начальник Введенского монастыря Пресвятыя Богородицы преставился в лето 7000 месяца апреля въ 3 день» (РГБ. Ф. 173/1. № 220. Л. 46). На све-



Прп. Нектарий Бежецкий.  
Фрагмент иконы  
«Собор Бежецких святых».  
Нач. XXI в.  
Иконописец А. Леонов  
(Спасский кафедральный собор,  
Бежецк)

дениях Ратшина основывались архиеп. Филарет (Гумилевский) и др. исследователи. Время преставления Н. было определено ими соответ-



Прп. Нектарий Бежецкий.  
Мозаика и. прп. Нектария  
в Бежецке. 2005–2006 гг.  
Мозаичная мастерская  
«Преображение»

венно исходя из данных «Книги глаголемой...». В Месяцеслове Сергия (Спаского) указаны: 1492–1494 гг., в справочнике Н. П. Барсукова — 1493 г., в трудах архиеп. Димитрия

(Самбикина), справочнике В. В. Зверинского и комментариях М. В. Толстого — 1494 г.

По мнению бежецкого краеведа свящ. И. Н. Постникова, Н. пришел в бежецкие леса в кон. 50-х — нач. 60-х гг. XV в., возможно, из Троице-Сергиевой лавры, поскольку именно во 2-й пол. XV в. происходило формирование обширных земельных владений Троицкой обители в Бежецком Верхе. Посвящение 2-й церкви обители прп. Сергию Радонежскому свидетельствует о распростра-



Прп. Нектарий Бежецкий.  
Шитая икона. Нач. XXI в.  
(Воскресенский кафедральный собор,  
Тверь)

нения его почитания в этих землях. Точное время возникновения Введенского монаш. мон-ря неизвестно. Согласно преданию, пустынь основала царица Мария Феодоровна Нагая, мать царевича *Димитрия Иоанновича*. В пустыни хранился подаренный парицей древний образ мч. Уара в меру роста новорожденного царевича Димитрия. Древнейшим источником сведений об истории монаш. является жалованная грамота царя *Феодора Иоанновича* 1588 г. на вотчину на р. Мологе — дер. Узунова. В 1680–1682 гг. ярославскими мастерами на средства боярина С. И. Заборовского (родственника 1-й жены царя *Феодора Алексеевича* А. С. Грушецкой) и его двоюродного брата думного дворянина С. М. Заборовского была построена каменная и. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы.



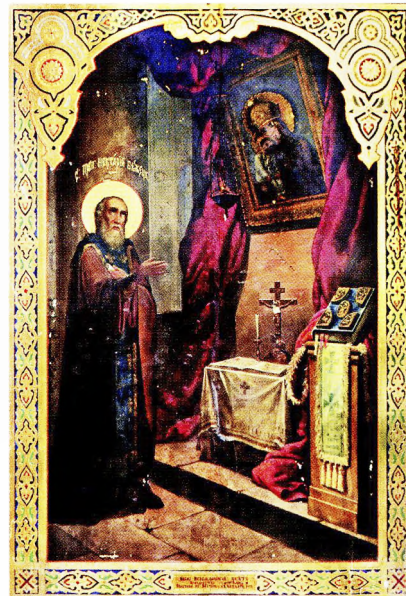
В 1722–1727 и в 1730–1744 гг. монастырь был приписан к Антонию Краснохолмскому мн-рю, в 1764 г. упразднен. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. во Введенской ц. совершались панихиды в день преставления Н.: считалось, что мощи святого находятся в храме под спудом. В 1915 г. жители Бежецка В. Н. Мальковский и С. В. Штюрмер опубликовали несколько рассказов о чудесных явлениях Н. жителям Бежецка, что свидетельствует о почитании Н. в Бежецком крае. Как говорится в публикации, по молитвам святому исцелилась от «падучей болезни» крестьянка Дарья Михайлова, от первой болезни — дочь крестьянина И. Е. Соловьёва Лидия. Из сообщения прот. Александра Свитцова известно о чуде 1993 г., произошедшем в кладбищенской ц. в честь Нерукотворного образа Спасителя. Икона Н. упала на вора, забравшегося в храм, и оглушила злоумышленника. При падении она раскололась, после реставрации образ был вставлен в обретенную серебряную ризу.

Н. канонизирован в составе Собора Тверских святых, память к-рому установлена в 1979 г. Он прославляется в службе Тверским святым, составленной митр. Алексием (Коноплёвым) (опубл.: Минея (МП). Июнь. Т. 2. С. 545). Имя Н. в числе др. преподобных упоминается на литии во время службы всем святым, в земле Российской просиявшим. Прип. Нектарию посвящены тропарь, молитва и акафист. Память святого совершается 3 апр. — в день тезоименитства прип. Нектария Киево-Печерского. Арх.: Сказание о Введенском монастыре иже в Бежецком Верху на посаде к реке Остречине, взято почасті от ободныя, рекше шшцовыя, того монастыря 7137 (1629) году вышисі, и икономических тоя же обители 7119 (1611) нгумена Иосифа книг, и грамматы 7185 (1677) годов и от прочих, яже суть в церкви летописани, и от достоверных памятухов // ГАТВО. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 1175. Л. 44–54 об.; Генеральное соображение по Тверской губ., извлеченное из подробного топогр. и камерального по городам и уездам описания 1783–1784 г.: Топогр. и ист. описание г. Бежецка // Там же. Д. 1121. Л. 51–59 (опубл.: То же / Авт. предисл.: В. И. Покровский. Тверь, 1873. С. 61–65); *Преображенский В. А.* Введенская приходская церковь в Бежецке: Ркп. // Там же. Ф. 103. Оп. 1. Д. 832. Л. 15–20. Ист.: Описание о российских святых. С. 188, № 360; Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 370; Июнь. Ч. 2. С. 570. Лит.: ИРИ. 1811. Ч. 3. С. 463; *Белюстин И., свящ.* Церкви и мн-ри в г. Бежецке в XVII в. // Тверские ГВ. 1851. № 8. С. 28–29; *Ратшин.* Монастыри. С. 519; *Филарет (Гумилевский).* РСв. С. 434; *Строев.* Списки иерархов. С. 478, № 41; *Покровский В. И.* Ист.-стат. описание

Тверской губ. Тверь, 1879. Т. 1. С. 116. Примеч. 27; *Попов Н. А.* Ист. заметки о Бежецком Верху XVII–XVIII вв. // ЧОИДР. 1882. Кн. 3. Отд. 3. С. 1–74; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 386; *Анатолий (Смирнов), игум.* Ист. описание Краснохолмского Николаевского Антониева мн-ря Весеюгского у. Тверской епархии. Тверь, 1883. С. 92–93; *Владиславлев В. Ф.* Село Савватьево. Тверь, 1883. С. 49–50; *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. М., 1888. С. 123, № 544–545; *Леонид (Кавелин), архим.* Св. Русь. 1891. С. 120; *Зверинский.* Вып. 2. № 701; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Тверь, 1898. Вып. 8. С. 13; *он же.* Мат-лы для истории упраздненных мн-рей Тверской епархии. Тверь, 1903. С. 20–21, № 23; *он же.* Тверской патерик. Каз., 1907. Тверь, 1991<sup>р</sup>. С. 57–60; Епархиальная хроника // Тверские ЕВ. 1899. № 2. С. 39–43; *Виноградов И. А.* Археол. экскурсия в с. Кожино, г. Капши, Краснохолмский Антониев мн-рь, г. Бежецк, село Островки Вышневолоцкого у. // Журнал 83 заседания ТУАК 19–20 июня 1901 г. в г. Капши. Тверь, 1901. Прил. С. 19–23; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 96; *Постников И., свящ.* Прип. Нектарий Бежецкий. Тверь, 1910 (То же // Лит. и краевед. наследие о Иоанна Постникова. Тверь, 2012. С. 99–115); *[Мальковский В., Штюрмер С.]* Прип. Нектарий Бежецкий, основатель Введен. муж. мн-ря в г. Бежецке в XV в.. Пг., 1915. Тверь, 2016<sup>р</sup>; Рус. святые, подвижники благочестия и агнографы: Словник-указ. / Сост.: И. В. Владышевская, В. Л. Сорокина. М., 1992. С. 98; Акафист прип. Нектарию Бежецкому / Предисл.: прот. А. Свитцов. Тверь, 1994. (Исконные святые Тверской земли); *Костыгов С. Ю.* Проблема ист. реальности прип. Нектария Бежецкого // Бежецкий край. Бежецк, 1995 [Электр. ресурс]; *Дворников А. С.* Город Бежецк и Бежецкий край: Очерки по истории и археологии. Тверь, 1996. С. 74–89; Тверская обл. М., 2006. Ч. 2. С. 144–146, 325–327. (СПАМИР); *Салимова М. А., Салимов А. М.* Введенская ц. в Бежецке // Новоторжский сб. Торжок, 2009. Вып. 2. С. 197–205; *Романова А. А.* Святые двойники и «небывшие святые»: Проблемы интерпретации источников // ДРВМ. 2016. № 3(65). С. 91–92.

**Иконография** Н. складывалась, очевидно, во 2-й пол. XIX — нач. XX в. и представлена единичными произведениями. В разных храмах и домах Бежецка имелись иконы с изображением святого, в т. ч. написанные на основе святцев Ф. Г. Солищева. В 1895 г. местным худож. А. Яковлевым для ц. Введенской Пресв. Богородицы во храм в Бежецке была создана икона Н., молящегося перед образом Божией Матери «Неувядаемый Цвет» (празднование 3 апр., в день памяти Н.). По сведениям архиеп. Димитрия (Самбикина), этим же художником в 1902 г. была исполнена др. икона на тот же сюжет (хранилась в доме Яковлева, поднесена архиеп. Димитрию (Самбикину) и помещена в ц. Апостолов Тверского архиерейского дома). Художник увидел во сне, как преподобный, перед к-рым лежала раскрытая книга, молился на коленях перед образом Божией Матери на панерти Введенской ц., и воспроизвел этот сюжет на иконе. Иконописец обращался с прошением к епархиальному началь-

ству писать иконы пренеподобного, после чего в 1904 г. были собраны сведения об изображениях Н. (*Димитрий (Самбикин).* 1908. С. 59–60). Существовали и др. иконы с коленопреклоненным молящимся Н. перед Богородичным образом (дар архиеп. Димитрию в Клобуковском мн-ре Кашина). В бежецкой ц. вмц. Параскевы Пятницы находился



Прип. Нектарий Бежецкий.  
Икона. 1895 г.  
Иконописец А. Яковлев  
(Спасский кафедральный собор,  
Бежецк)

ростовой прямолинейный образ Н. в схиме, с сомкнутыми на груди руками, тоже письма Яковлева (*Мальковский, Штюрмер.* 1915. С. 14. Рис. 4). Еще одна «большая, прекрасно исполненная» икона Н. была пожертвована в капшинский Воскресенский собор крестьянином Соловьёвым по обету, после исцеления его больной дочери. Яковлев создал еще один тип изображения Н., идущего в подряснике, с посохом в руке к воротам в ограде Введенской ц. (Там же. С. 16–17. Рис. 8, 9).

В настоящее время в кафедральном соборе Бежецка, бывш. кладбищенской ц. в честь Нерукотворного Образа Спасителя, находятся несколько икон Н. На ростовом образе святого, молящегося вполборота вправо перед иконой Божией Матери «Неувядаемый Цвет» в интерьере храма, пренеподобный показан в традиц. монашеском облачении (мантия, схима, куколь на плечах), в левой руке — свиток; у него редкие, немного вьющиеся волосы с сединой, борода окладистая, средней величины. В 1895 г., почти одновременно с иконой, для нее была изготовлена серебряная риза, точно повторяющая иконографические особенности оригинала. Можно предположить, что именно этот образ был исполнен Яковлевым для Введенской ц. (размеры



ее близки к указанным в изд.: *Димитрий (Самбикин)*. 1908. С. 59 (18×14 вершков)). На др. единоличной иконе нач. XX в. (ц. во имя Н. на новом кладбище в Бежецке, см.: Прп. Нектарий Бежецкий. 2016 (обложка)) Н. представлен фронтально, в рост, в сводчатом помещении с настенной росписью, слева — аналой с раскрытой книгой. На Н. схи́ма и мантия, голова покрыта куколем, борода седая до середины груди, раздвоенная на копце, правая рука лежит на груди, в левой — четки. Этот же иконографический вариант (святой в схимническом куколе) представлен на ростовом образе преподобных Антония Краснохолмского и Н. (посл. четв. XIX в.) из кафедрального собора Бежецка. На иконе «Собор Тверских (Верхневолжских) святых» (не ранее кон. 90-х гг. XIX в.) из иконостаса того же храма Н. изображен в 1-м ряду справа; образ сходен с изображением Н. на парной иконе: на голове куколь, правая рука на груди, левой он придерживает мантию, смотрит вниз, борода недлинная, седая. Кроме того, в храме есть композиции «Собор Бежецких святых» нач. XXI в. удельского иконописца А. Леонова (Н. изображен в куколе, с моделью шатровой колокольни в руках, в 1-м ряду святых справа) и «Собор Бежецких новомучеников» нач. XXI в. иконописцев А. Леонова и Ю. Резчикова (Сергий Посад), где Н. представлен в паре с прп. Антонием Краснохолмским, стоящим на облаках.

В бывш. ц. ап. Иоанна Богослова (ныне Центр народной музыки им. В. В. Андреева) сохранились настенные росписи



Прп. Нектарий Бежецкий.  
Фрагмент росписи  
ц. ап. Иоанна Богослова в Бежецке.  
После 1908 г.

с образами бежецких святых (после 1908), в т. ч. изображение Н. (вполоборота вправо, без куколя, лоб с залысинами, длинные волосы до плеч, борода широкая, окладистая, в левой руке — свиток). На зап. стене бежецкого храма, освященного 15 авг. 2004 г. во имя Н., над входом, выпускниками МГАХИ им. В. И. Сурикова под рук. проф. П. Ф. Никонова создана совр. мозаичная икона



Прп. Нектарий Бежецкий.  
Фрагмент иконы  
«Собор Бежецких новомучеников».  
Нач. XXI в.  
Иконописцы А. Леонов, Ю. Резчиков  
(Спасский кафедральный собор,  
Бежецк)

святого. В дар митр. Тверскому и Капшинскому Виктору (Олейнику) М. А. Шведова выполнила образ Н. в технике золотного письма: святой показан прямолично, в рост, в куколе, руки сложены крестообразно на груди.

На иконе «Собор Тверских святых», созданной в 90-х гг. XIX в. — 1902 г. по заказу Тверской УАК инокинями кашинского Сретенского мон-ря на средства купца И. Я. Кукина (находилась в Троицкой ц. Кашина; см.: Журнал 83-го заседания Тверской УАК 19–20 июня 1901 г. в г. Капине / Под ред. И. А. Виноградова. Тверь, 6 г. С. 23–27; *Димитрий (Самбикин)*. 1908. С. 3–4, 6), Н. изображен в 5-м ряду слева, с моделью храма в руках, вместе с преподобными Макарием Калазинским, Паисием Угличским и Антонием Краснохолмским. На др. иконе, «Собор Тверских святых» 80-х — нач. 90-х гг. XX в. (Тверской патерик. Тверь, 1991), Н. представлен стоящим в 4-м ряду вместе с теми же преподобными. После 1989 г. по благословению архиеп. Тверского и Капинского Виктора (Олейника) была написана новая икона «Собор Тверских святых», в центре к-рой изображен свт. патриарх Тихон (иконописец А. Б. Запруднов, ц. Св. Троицы («Белая Троица» в Твери). Облик Н. (в куколе, руки скрыты под мантией; надпись «Прп. Нектарий» без уточнений) и место его расположения в композиции на этой иконе близки к изображениям на предыдущих иконах. В 2007 г. М. Г. Кондрашовой для

тверского храма во имя блж. Ксении Петербургской была создана икона «Собор святых, в земле Тверской просиявших»: Н. изображен на пей в группе бежецких подвижников.

На иконе «Собор русских святых» нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) присутствует преподобный с именем Нектарий (без пояснения, какой именно из неск. святых). Существовали хромолитографии с изображением Н. и мч. Уара, к-рому был посвящен придел Введенской ц., на фоне мон-ря (*Мальковский, Штормер*. 1915. С. 13. Рис. 3), а также святцы с фигурой Н. вместе с др. святыми, чья память празднуется 3 апр. Лит.: *Димитрий (Самбикин)*, архиеп. Тверской патерик: Краткие сведения о тверских местночтимых святых. Каз., 1908. С. 3–4, 6, 58–61; (То же, перепл.: Тверь, 1991<sup>р</sup>); *Постников И.*, свящ. Прп. Нектарий Бежецкий. Тверь, 1910; *[Мальковский В., Штормер С.]* Прп. Нектарий Бежецкий, основатель Введен. муж. мон-ря в г. Бежецке в XV в. Пг., 1915. Тверь, 2016<sup>р</sup>. С. 9–17. Рис. 1–9.

Г. С. Гадалова

**НЕКТАРИЙ** [греч. Νεκτάριος] (1406 (?) — 1500), прп. Битольский (Афонский, Карейский) (пам. греч. 5 дек., пам. в РПЦ в Соборе Афонских преподобных). Источником сведений о жизни подвижника служит Житие (ВНГ, N 1325), изданное в сборнике, составленном прп. Никодимом Святогорцем, — «Νέον Ἐκλόγιον» (Σ. 347–350); Ф. Алькен приводит еще одно Житие, сохранившееся в афонской рукописи XVII в. (ВНГ, 1325d), однако предполагает, что это один и тот же текст.

Согласно источникам, Н., вероятно болгарин по национальности, род. в месте, называемом Манастир (ныне г. Битола, Республика Македония), в крещении назван Николаем. Когда он был младенцем, Пресв. Богородица чудесным образом избавила от плена и гибели его семью. Турки надвигались на эту область, не щадя христиан, грабя и убивая их. Они были уже на подступах к Битоле (это название (Μπίτολα) уже упом. в тексте Жития, видимо составленного неск. позже кончины преподобного). В это время мать Николая спала на гумне, уставшая от тяжелой крестьянской работы; ей явилась Божия Матерь и велела немедленно с мужем и со всеми детьми уходить в др. местность. Проснувшись, женщина тотчас исполнила наказ Пресв. Богородицы. Семья скрывалась в соседней местности до тех пор, пока турки не оставили разоренную Битолу.

Отец буд. подвижника был уже в довольно преклонном возрасте.



С согласия жены он взял Николая и др. сына и удалился в находящийся поблизости мон-рь бессребреников Космы и Дамиана, где принял постриг с именем Пахомий. По его усердию в добродетели он стал свидетелем чуда: однажды, в день памяти св. бессребреников (в данном случае — 1 июля), когда местные крестьяне приносили в мон-рь фрукты и др. угощения, выяснилось, что одна из монастырских бочек с вином опустела и прежде чем заполнить ее вновь, нужно ее вымыть изнутри. На это послушание отправился Пахомий с сыновьями. Но когда они попытались сдвинуть бочку, то увидели, что она полна до краев превосходным вином.

По прошествии времени Николай, воспитанный в мон-ре, почувствовал призвание к иноческой жизни. Но в обители бессребреников его смущало большое количество мирян. Тогда он удалился на Св. Гору Афон, где встретил старца Дионисия Ягара, некогда знатного к-польского вельможу, основателя келлии св. Архангелов (Ягари, тоб Ἰάγαρα) в Великой Лавре, к-рый подвизался под рук. старца Филофея. Когда Дионисий представил своему старцу юношу, тот сразу назвал по имени его отца и, предвидя в Николае буд. подвижника, принял его под свое окормление. Через нек-рое время он постриг юношу в монашество с именем Нектарий.

Но вначале у Н. не получилось мирно предаться аскетическим упражнениям и безмолвному размышлению о Боге, чего он искал, покидая обитель, в к-рой вырос. Второй ученик Дионисия и Филофея стал так сильно завидовать благочестию Н., что выал в некое подобие безумия, требуя от старцев прогнать его, а иначе грозил убить либо Н., либо себя. Никакие увещания духовных отцов не действовали на обезумевшего брата, и они решили отправить Н., как более стойкого в духовной брани, в *Карюю*, к проту Св. Горы Даниилу. Через нек-рое время скончался благочестивый Филофей, и Дионисий, не в силах в одиночку выносить безнравственное поведение 2-го ученика, благословил его искать др. старца, а Н. вызвал к себе. Тот неразумный брат еще долго переходил от духовника к духовнику, пока совсем не оставил Св. Гору, а также иноческий образ и умер как недостойный мирянин.

Н. и Дионисий долго подвизались в согласии друг с другом и любви ко Господу в келлии св. Архангелов. Когда наставник Н. скончался, он усилил свой пост и мыслями устремился в загробный мир. В конце жизни его изнуренное воздержанием тело одолевало многочисленные тяжелые болезни, но, укрепленный молитвами и постом, дух святого непрестанно пребывал в общении с Богом.

Поскольку нельзя сказать, что год его рождения, встречающийся в некоторых источниках, является точно определенным, то и его возраст на момент кончины тоже нельзя принять как единственно правильный, но очевидно, что это был глубокий старец. На 4-й год после его погребения по афонскому обычаю монахи вскрыли его могилу, и оттуда разлилось благоухание. Иноки с почестями достали его мощи и поместили в специальный ковчег. Частицы мощей преподобного ныне хранятся в афонском скиту Новая Фиваида (Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 222).

В РПЦ память святого совершается в Соборе Афонских преподобных отцов (2-я Неделя по Пятидесятнице). Н. особо почитается в родном г. Битола, где в соборе вмч. Димитрия также находятся части его мощей.

Ист.: Афонский Патерик. Ч. 2. С. 401–405. Лит.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 345; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: пером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 469.

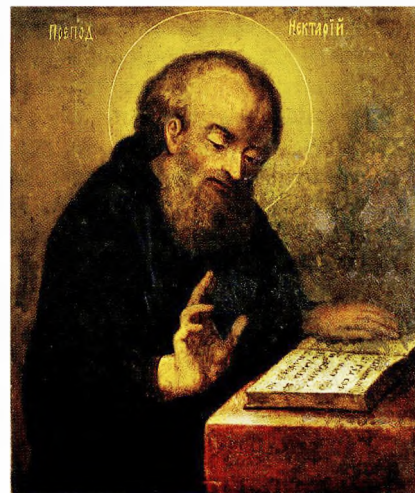
О. Н. А.

**НЕКТА́РИЙ**, прп. (пам. в 1-ю субботу после 4 окт. — в Соборе Казанских святых), Казанский — см. *Иона и Нектарий* (Застольские Иван Елизарович и Нестор Иванович), преподобные, Казанские.

**НЕКТА́РИЙ** (XIII–XVII вв.?), прп. (пам. 29 нояб., 28 сент. — в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших), Киево-Печерский, Послушливый. 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., — *Киево-Печер-*

*ском патерике*, «Повести временных лет» (см. *Летописание*) и Житии прп. Феодосия Печерского. Указание на XII–XIII вв. как на время жизни Н. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 370; Дива печер лаврських. 1997. С. 59) следует признать несоборным.

Н. упоминается как преподобный старец с характеристикой «Послушливый» в «Тератургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638) в пе-



Прп. Нектарий Киево-Печерский.  
Икона. После 1842 г.  
Мастерская Киево-Печерской лавры  
(Ближние пещеры  
Киево-Печерской лавры)

речне святых, чьи мощи находятся в Ближних пещерах (см.: *Евгений (Болховитинов)*. 1847. С. 290). При этом Н. не указан в составленном по благословению Киевского митр. св. *Петра (Могила)* ок. 1643 г. «Капо-не преподобным отцам Печерским»,



Рака с мощами  
прп. Нектария Киево-Печерского  
в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры.  
Фотография. 2012 г.

автором к-рого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг*.

В 1684–1690 гг., при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; впол. митрополит Киевский), было



установлено празднование преподобным отцам Ближних пещер в 1-ю субботу по отданию 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 указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. Н.) в общецерковные московские месяцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Отдельный день памяти Н. был установлен не позднее 1836 г.

Н. прославляется вместе с прип. *Сергием* Послушливым, как «единонравным» Н., в 6-м тропаре 6-й песни «Службы Собору преподобных отцов Печерских, их же нетленные мощи в Ближней пещере почивают» (Минея (МП). Сент. М., 2003. Ч. 1. С. 826).

Ист.: Службы прип. отцам Печерским, ихже мощи в Ближней и Дальней пещере нетленно почивают. К., 1763.

Лит.: СИСПРЦ. С. 200; [Евгений (Болховитинов), митр.]. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847<sup>3</sup>. С. 110, 292; Полный христ. месяцеслов. К., 1875. С. 294; Барсуков. Источники апографии. Стб. 387; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 14; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Ноябрь. С. 181–182; Дива пещер лаврских. К., 1997 (по указ.); Филарет (Гумилевский). РСв. 2008. С. 677–678; Карпов А. Ю. Рус. Церковь X–XIII вв.: Биограф. слов. М., 2016. С. 307.

М. В. П.

**Иконография.** Описание облика М. представлено в Строгановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в. в составе 130 образов Собора Киево-Печерских святых (все без указания дня памяти): «Надсед, брада кругла, аки Николлина (свт. Николая Чудотворца. — Э. Ш.), проста, на главе клобук, руки у сердца, персты вверх, ризы преподобнически, испод бакан, правая нога впрямь стоит» (кон. XVIII в., БАН. Строг. № 66. Л. 316 — «правая страна», 36-й).

Над мощами преподобного в локуле Ближних (Антониевых) пещер в Киево-Печерской лавре находится написанная маслом на металлической пластине икона с единоличным образом Н. Она была создана в иконописной мастерской Киево-Печерской лавры (цером. *Иршарлом* с учениками) в период масштабных работ над образами святых, почивающих в Ближних и Дальних пещерах, после 1842 г. (прониси — коп. XX в.). Н. пред-



Прп. Нектарий Киевско-Печерский.  
Фрагмент иконы  
«Собор Киево-Печерских святых».  
1-я треть XIX в.  
(КБМЗ)

ставлен стоящим перед аналоем в глубоком развороте вправо (срез фигуры дан ниже пояса). На аналое, покрытом коричнево-охристой атласной с золотым орнаментом тканью, лежит раскрытая книга. Ладонь левой руки святого лежит на странице, правая находится перед грудью в жесте, свойственном для певч. практики отсележивания ритма, но здесь, вкупе с умиленным и в то же время внимательным взором, этот жест отражает внутреннее, духовное согласие с текстом читаемого преподобным псалма (просматривается отрывок из текста Пс 120. 1–3: «...откуда придет помощь моя. Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю. Не даст Он поколебаться



Прп. Нектарий Киевско-Печерский.  
Фрагмент литографии  
«Собор Киево-Печерских святых».  
1893 г. (ГИМ)

ноге...»). Святой облачен в темные мантию и подряслик с тонким узором на манжете. Рыжеватые, слегка выющиеся волосы оставляют открытым крупный лоб, недлинная борода мягко обрамляет лицо с тонкими чертами. По сторонам нимба в виде тонкой линии со свечением внутри очерченного ею круга надпись: «Препод. Нектрий». Эта икона легла в основу совр. печатных изображений Н.

В составе композиции «Собор Киево-Печерских святых» расширенного извода, формирование к-рой связано с процессом установления почитания Печерских чудотворцев в 80-х гг. XVII в., образу Н. отведено устойчивое в большинстве случаев место в группе преподобных «правой страны», почивающих в Ближних (Антониевых) пещерах. Он представлен 1-м из 5 святых в 11-м снизу ряду; в эту «пятерницу» помимо Н. входят преподобные Онуфрий Молчальник, Исаия Постник, Спиридон Чудотворец и Прохор Лободник. Данная схема являлась действующей для большинства гравюр, литографий, икон с композицией «Собор Киево-Печерских святых» вплоть до кон. XIX в. Д. А. Ровинский приводит имена святых в порядке их следования на гравюре почтаевского мастера 2-й пол. XVIII в. Писифа Гочемского (*Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 621. № 1505*) и отмечает аналогичные этой работе гравюры др. мастеров, самые ранние из которых датирует кон. XVII в. (грубой работы, на нижнем поле следы счищенных надписей) и 1-й пол. XVIII в. (без монограммы гравера) (Там же. С. 623. № 1506, 1507). В числе подобных примеров середины века — работы московского гравера Мартина Нехорошевского (Там же. № 1509) и киевская гравюра Василия Белецкого (1751; 1756 — РГБ; Там же. № 1508), на которой при имени Н. в нимбе дана характеристика монашеского свойства святого, отличавшегося послушливостью: «*п. Нектарий Послушлив*» (ср. воспроизведение надписи у Ровинского по гравюре Гочемского: «*П. Нектарий послушн.*»; Там же. С. 621. № 1506 (10); см. также упоминания о подобных гравюрах: работы Иоанна Кончаковского (1771/74; Там же. № 1510), ее копии Герасима Проценко (1821; Там же. С. 623. № 1511) и др. (Там же. № 1512–1518; Кн. 4. С. 761. № 1505 а; С. 761–763. № 1517)). Устойчивыми элементами иконографии святого в данной композиции являются: оглавное или оплечное изображение, продиктованное его расположением в верхнем ряду; клобук на голове; возраст, близкий к преклонному.

В иконописных произведениях, к-рые следуют ранней традиции иконографии «Собор Киево-Печерских чудотворцев», сохраняются те же черты, присущие гравированным работам, напр. на иконах: посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ); 1-й трети XIX в. (КБМЗ); сер. XIX в. из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского жен. монастыря в Александрове) — везде Н. назван Послушником. Без указания в нимбе достоинства как монах-послушник он изображен, напр., на иконе 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ), 2-й пол. XIX в. (собрание Ф. Р. Комарова). По разным причинам (гл. обр. поздних ошибочных поновлений) образ свя-



того оказывается смещен или даже вытеснен из композиции. Примером последнего является икона 1-й пол. XIX в. (ЦМИАР), где отсутствие определения при имени, к-рое могло бы способствовать идентификации святого, привело к тому, что 1-й преподобный в «пятерике» 11-го ряда поименован Нестором, а святой с именем Нектарий отсутствует.

Существуют варианты сознательной, но ничем не обоснованной переработки композиции «Собор Киево-Печерских святых». Напр., на московской иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) в результате произвольного перемещения святых правой и левой групп, традиционно разделяемых по принципу местонахождения мошей в пещерах Ближних и Дальних, святой с именем «Некторий» (без определения при имени) оказался во 2-м сверху ряду святых левой группы (рядом с ним прп. Онуфрий, замыкающий ряд).

На эмалевых иконах «Собор Киево-Печерских святых» образ святого определяется по месту расположения при строгом сохранении схемы изображения (напр., на эмалевой иконе 3-й четв. XIX в., Нововалаамский мон-рь, Финляндия).

Изображение Н. в монументальной живописи включено в группу святых XIII в. в росписи галерей, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (художники пероднаконы Пансий и Анатолий, кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010). Преподобный показан в профиль, у него белоснежная длинная клиновидная борода, кисти рук сомкнуты перед собой в замок.

Лит.: Иркутские иконы. Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Маркелов. Святые Др. Русн. Т. 2. С. 175. № 352; Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117.

Э. В. Шевченко

**НЕКТАРИЙ** († 1492 (1494?), прп. (пам. в 1-е воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых), Тверской. Достоверных сведений о Н. не сохранилось. По преданию, он был братом преподобных *Саввы* († 1467) и *Варсонофия* († ок. 1459), настоятелей Тверского Саввина мон-ря, основанного в 1397 г.

Память Н. указана в тверском списке Иконописного подлинника под 3 апр.: «Преподобного отца нашего Нектария игумена монастыря Покрова Богородицы Тверскаго новаго чудотворца»; на левом поле листа дописано: «15 верст от града» (ГАТВО.

Ф. 1409. Оп. 1. Д. 150. Л. 177 об., 70–80-е гг. XVII в.). В списке святых г. Твери из «Книги глаголемой...» под 3 апр. записано: «Преподобный Нектарий началникъ Введенскаго



Прп. Нектарий Тверской.  
Фрагмент иконы  
«Образ святых  
благодерных Российских князей».  
1-я пол. XIX в. (ГМИР)

монастыря Пресвятыя Богородицы преставился в лето 7000 месяца апреля въ 3 день» (РГБ. Ф. 173/1. № 220. Л. 46). В списке «Книги глаголемой...» из Тверского музея запись чуть короче: «Святой Нектарий началникъ Введенскаго монастыря преставился в лето то же [7000] апреля 3 дня» (ТГОМ. ТвМ. КП–10617. Л. 12, 60-е гг. XVIII в.).

Свидетельством существования мон-ря на рубеже XIV и XV вв. являются происходящие из Нектариевой пуст. царские врата с изображением на створках святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста — один из древнейших сохранившихся памятников тверской живописи (с 1933 — в ГТГ).

В Синодике Оршина Вознесенского мон-ря 1689 г. перечислены «начальники» Нектариева мон-ря: Нектарий, Роман, схиигум. Иоасаф, мон. Сильвестр (ГАТВО. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 1776. Л. 145). По мнению П. С. Иванова, «возможно, что Н. был как-то связан с Тверским Савватьевским монастырем, где в списке первых игуменов находится преподобный Нектарий, но достоверно этот факт не подтвержден» (Иванов. 2008).

Согласно данным писцовых книг 7048 (1540) г. «письма Ивана Заболоцкого да Михаила Усова Татище-

ва», а также 7136 (1628) и 7137 (1629) гг. «письма Федора Игнатьева да подьячего Тимофея Степанова», «Дозорной книги Тверского уезда, 1551–1554 гг.», Нектариевому мон-рю принадлежали деревни и пашины в волостях Шестка и Чаглов.

Нектариева пуст. упоминается в Духовной грамоте 1596/97 г. старца Тихона (Чашникова): «...въ Воршинъ монастырь, къ Вознесенью, писалъ старецъ Тихонъ Чашниковъ дати по мне и моихъ родителейъ четыре рубли; да во Твери жъ в Савватьевъ монастырь дати по мне и моихъ родителейъ четыре жъ рубли; да въ Отрочъ монастырь, къ Пречистой Богородице, дати по мне и моихъ родителейъ четыре рубли; да во Тверь же в Савинъ монастырь, къ Ивану Богослову, дати три рубли; да въ Вотмичи, къ стратотерпцу Борису и Глебу, дати по мне и моихъ родителейъ три рубля; да въ Нектарьевъ монастырь дати по мне рубль; да на Тутанъ въ монастырь дати по мне рубль».

Первоначально церковь в Нектариевом мон-ре была посвящена Введению во храм Пресв. Богородицы, о чем свидетельствуют писцовые книги XVI–XVII вв. В 1671 г. тщанием иером. Феодосия, вероятно настоятеля обители, была построена новая Введенская ц., что подтверждается надписью на деревянном кресте, найденном под св. престолом: «Освятися олтарь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа... честнаго славнаго Ея Введения и водружен бысть крест в 7179 (1671) месяца ноября 17 дня на память иже во святых отца нашего Григория при благоверном Государе нашем царе и великом князе Алексее Михайловиче... и при благоверном цесаревиче и великом князе Феодоре Алексеевиче и при государе цесаревиче и великом князе Иоанне Алексеевиче, при архиепископе Иоасафе Тверском и Кашинском тщанием черного священника Феодосия». (Обмеры церкви постройки 1671 г. сохр. на рисунке в материалах экспедиции Д. А. Золотарева (1924–1926) по Тверской губ. в ИИМК РАН (ЛОИА). В 2004 на основе этих чертежей по проекту В. В. Курочкина в Твери на Волыньском кладбище была построена ц. во имя прп. Серафима Саровского.) Вероятно, тому же иером. Феодосию принадлежала печатная Цветная Триодь (1680) из б-ки Нектариевой



пуст., на листах которой сделана запись: «Пресвятая Богородица преподобного отца Нектария» и «священноинока Феодосия». Запись на последнем листе книги подтверждает, что в кон. XVIII в. пустынь сохранила древнее посвящение: «Тверскаго уезда... стану Нектарьевской пустыни церкви Въведения Пресвятыя Богородицы церковная, переплетена сего марта дня 1773 года при священнике Анисиме Силасве, старанием тоя пустыни Прихода деревни Шенелева крестьяниномъ Григорьевым, а за переплет дано шестьдесят коп[е]ек, выкуплена тоя пустыни пономаремъ Антипом Евдокимовым церковными денгами».

В 1693 г. Нектариева пуст. была приписана к Тверскому архиерейскому дому, о чем монахи просили царей Феодора и Петра Алексеевичей еще в челобитной 1679 г.: «Да нам же, великим государям, били челом Нектарьевой пустыни черный поп Мельхиседек, да старец Моисей, да церковный дьячек Власко Петров, да пономарь Ганко Иванов с товарищи. Нектарьева пустынь самая скудная, крестьян и бобылей нет, питаются они своими трудами, а что к той пустыни вотчин, и то помещики и вотчинники к своим землям завладели, а вступится за них побить челом нам, великим государям, о всяких их нуждах некому».

По указу Синода от 22 апр. 1833 г. «за ветхостью и малоприходностью» Нектариева пуст. была приписана к Тутанскому монастырю. В 40-х гг. XIX в. Введенскую ц. разобрали и построили вновь на возвышенном месте. В 1838 г. прихожане церкви высказали свое пожелание о сохранении архитектуры древнего храма: «Как старой церкви предстоит теперь общая участь всему подлежащему разрушению, мы покорнейше просим Священника до сломки ее составить план и фасад с этой древней церкви на память потомству, что очень легко может сделать Инженер Государственных Имуществ, заведывающий этой постройкой». После переноса храма на месте бывш. пустыни находился погост Нектарьево, где стояла часовня с деревянной гробницей над погребением Н.

В 1-й пол. XIX в. тверской иконописец Макарий Самсонов Пешехонов (см. ст. *Пешехоновы*) написал «по просьбе старосты церковного» большой образ Н. «вместо ветхого потемневшего» (*Преображенский*. 1859.

С. 122; см. также: Тверской патерик. Каз., 1908. С. 9, 60–61), к-рый находился в ц. Введения; он располагался близ иконостаса, «на правой стороне, во втором поясе с надписью: *«Преподобный Нектарий Тверский»*». По свидетельству современников, в храм приходило множество прихожан, особенно с «малютками», чтобы служить молебны около иконы.

В 40-х гг. XIX в. празднование памяти некоторых тверских местночтимых святых было запрещено. В постановлении Тверской духовной консистории от 26 дек. 1846 г. было указано храмовый образ Н. забрать, гробницу его разобрать и молебнов ему не служить. При Тверском архиеп. Григории (Постникове; 1831–1848) икону Н. и список с грамоты царя Феодора Алексеевича от 12 апр. 1676 г. передали в тверской кафедральный Преображенский собор. Вероятно, в связи с этим решением на иконах с изображением Собора Тверских святых Н. нет. Известно, что его изображения находились в близлежащих селах, напр. в с. Тутань. В с. Нектарьево в пасхальные дни священники продолжали ходить по домам прихожан с малым образом Н., перед к-рым служили молебны прип. Нектариию Киево-Печерскому. Не исключено, что именно Н. (надпись в нимбе: «П Нектаріи тверс»; погрудный образ в куколке, борода с проседью средней величины) изображен в правой группе преподобных в верхнем ряду на иконе «Собор русских святых» 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР). Кроме того, преподобный с именем Нектарий (скорее всего тверской или бежецкий подвижник; средовек в черном клобуке с воскрилиями) показан в составе Собора российских чудотворцев на иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ).

С 2001 г. по инициативе настоятеля тверского храма во имя блж. Ксении Петербургской свящ. Сергия Дмитриева в течение 5 дней, следующих за 1-м воскресеньем после 12 июня, по берегам р. Тьмы проходит крестный ход. На местах бывш. мон-рей его участниками поставлены поклонные кресты. В бывшей Нектариевой пуст. поклонный крест установили в 2008 г.

Память Н. совершалась 3 апр., в день тезоименитства Нектария Киево-Печерского. В иконописных

подлинниках XIX в. на этот день встречаются следующие указания на его внешность: «Сед аки Власий» (РНБ. Погост. № 1931. Л. 135. 20-е гг. XIX в.); «Подобием аки Савватий Соловецкий надсед» (РНБ. СПбДА. А П. 54. Л. 24, сер. XIX в.; см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 175). В Месяцеслове архиеп. Димитрия (Самбикина) и др. агнографических справочниках память Н. записана под 7 апр.

Святой канонизирован в составе Собора Тверских святых, празднование к-рому было установлено в 1979 г. Имя Н. упоминается на литии службы Всем святым, в земле Русской просиявшим. В 2009 г. при расширении храма в честь иконы Божией Матери «Знамение» в дер. Савватьево Калининского р-на были обретены мощи иноков Савватиевой пуст. 5 марта 2016 г. по благословению митр. Тверского и Кашинского Виктора (Олейника) в крипту под алтарем Знаменской ц. были перенесены мощи 3 святых, предположительно Савватия, Евфросина и Н., а остальные — положены в костнице.

Совр. изображение Н. известно, напр., на иконе в Знаменской ц. с. Савватьево, исполненной в древнерус. стилистике. Святой изображен в рост вместе с преподобными Евфросином и Савватием Тверскими, он облачен в традиц. монашеские одежды (магния, схима, куколь на плечах), густые волосы разделены на прямой пробор, борода средней величины с проседью, правая рука раскрыта ладонью, в левой — модель храма, в надписи именуется Савватиевским чудотворцем.

Арх.: Синодик Вознесенского Оршина мон-ря (Тверской у.). // ГАТвО. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 1776. Л. 145. авг. 1689 г.— XIX в.; Иконописный подлинник // Там же. Д. 150. Л. 177 об.; Книга глаголемая Описание о российских святых // ТГОМ. ТвМ. КП-10617. 60-е гг. XVIII в. Л. 12; *Владиславлев В. Ф.* Село Савватьево. Ркп. // ГАТвО. Ф. 103. Оп. 1. Д. 829. Л. 2, 8; *он же*. Село Нектарьево. Ркп. // Там же. Д. 1215. Л. 7–13 об.

Ист.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 50; Писцовые книги XVI в. / Под ред. Н. В. Калачова. СПб., 1877. Отд. 2. С. 253, 258; *Барсуков*. Источники агнографии. С. VI, стб. 387; Писцовые мат-лы Тверского у. XVI в. СПб., 2005. С. 267–268, 273; Духовная старца Тихона Чашникова. 1596–1697 гг. // Тверские акты / Изд. ТУАК; ред.: С. Шумаков. 1896. Вып. 1. С. 133–136.

Лит.: *Преображенский В. А.* Остатки мон-рей в Твери и ее окрестностях. 2: Нектарьево // Тверские ГВ. 1859. № 37. Ч. неофил. С. 122–123; *Феофилакт (Виноградский)*, иером. Описание Николаевского Малницкого монастыря.



Тверь, 1859. С. 12; *Покровский В. И.* Ист.-стат. описание Тверской губ. Тверь, 1879. Т. 1. С. 116. Примеч. 22; *Строев*. Списки иерархов. С. 473, № 25; *Владиславлев В. Ф.* Село Савватьево. Тверь, 1883. С. 49–50; *Жизневский А. К.* Описание Тверского музея. М., 1888. С. 45, 47, № 60; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 120; *Зверинский*. Вып. 3. № 1758; *Митропольский А. А.* Очерк истории Савватьевского мон-ря, ныне с. Савватьева Тверского у., с предв. жизнеописанием основателя мон-ря Савватия, подвижника Тверского и Оршинского. Тверь, 1897. С. 10–11; *он же*. Ист. сказание о подвижнической жизни прп. Савватия Тверского и Оршинского и об основанном им мон-ре, пазывавшемся его именем, где ныне с. Савватьево Тверского у. Тверь, 1899. С. 9–10, 48–52; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Тверь, 1898. Вып. 8. С. 13, 38–39; *он же*. Мат-лы для истории Тверской епархии: Упраздненные мон-ри. Тверь, 1898. С. 43–44, № 51; *он же*. Тверской патерик. Каз., 1907. Тверь, 1991<sup>9</sup>. С. 59–60; *Соколов И.* свящ. Краткие ист. сведения о с. Нектарьеве Тверского у. // Тверские Ев. 1900. № 24. Ч. неофиц. С. 625–634; [О посещении с. Нектарьева владыкой Димитрием (Самбикиным)] // Там же. 1900. № 22. Ч. офиц. С. 630–632; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 567; *Антонова, Мнев*. Каталог. Т. 1. № 199. С. 233–235. Ил. 138, 139; *Евсеева Л. М., Кочетков И. А., Сергеев В. Н.* Живопись древней Твери: [Альбом]. М., 1974. Табл. 10–11; *Попов Г. В., Рындина А. В.* Живопись и прикладное искусство Твери. XIV–XVI в. М., 1979. С. 70–77, 265–268 (Кат. № 4), 378, 379; Рус. святые, подвижники благочестия и агиографы: Словник-указ. / Сост.: И. В. Владышевская, В. Л. Сорокина. М., 1992. С. 98; Милея (МП). Май. Ч. 3. С. 370; *Егоров А., свящ., Иванов П. С.* Тверской мон-рь Савватьева пуст.: Святыни, тексты, исслед., XIV–XXI вв. Тверь, 2006. С. 42, 187; *Иванов П.* Святыни р. Тьмы. Тверь, 2008. С. 16–18.

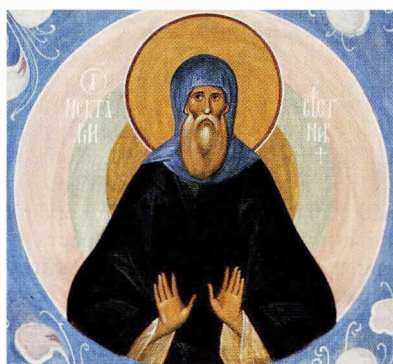
Г. С. Гадалова

**НЕКТАРИЙ** († после 8.09.1380?), прп. (пам. 6 июля — в Соборе Радонежских святых), Троицкий, Вестник. В источниках кон. XIV — нач. XVII в., связанных с историей Троице-Сергиева мон-ря (см. *Троице-Сергиева лавра*) и *Куликовской битвы*, не упоминается. Впервые имя Н. появилось в поздней и неточной по хронологии событий редакции «Сказания о Мамасовом побоище», к-рая сохранилась в составе т. н. Летописца кн. И. Ф. Хворостинина кон. 40-х гг. XVII в. (ГИМ. Увар. № 116 (1386)). Этот источник отмечает, что 9 сент. 1380 г., накануне переправы рус. войска через р. Дон (случившейся на самом деле в ночь на 8 сент.), Н. передал блгв. вел. кн. Московскому и Владимирскому *Димитрию Иоанновичу* Донскому грамоту от прп. *Сергия* Радонежского. В ней, согласно версии этой редакции «Сказания...», было «написано великому князю Дмитрию Ивановичу и ко всем руским князем и ко всему православному воинству... мир и благословение».



Посланец прп. Сергия Радонежского приходит к блгв. кн. Димитрию Иоанновичу. Миниатюра из Лицевого Жития прп. Сергия Радонежского. Ок. 1592 г. (РГБ. Ф. 304 III. № 21. Л. 245)

За добрую весть вел. князь «целова старца Нектария любезно». В ответ на это троицкий монах «поднес» ему «посланный дар от преподобного игумена Сергия: хлебец от трапезы ево святых Пречистых Богоматери», к-рый Димитрий Иоаннович «приим и съяде». После этого он «бша челом... старцу Нектарию, и простер рупе свои на небо», обратившись за помощью в битве к Пресв. Богородице, Ее сыну и прп. Сергию. Через два дня (11 сент.) св. блгв. вел. кн. Димитрий Иоаннович якобы отпустил Н., к-рый вскоре вернулся в Троице-Сергиев мон-рь. Здесь Н. обратился к прп. Сергию и заявил ему, что вел. князь и все рус. войско



Прп. Нектарий Радонежский. Роспись братской трапезной Троице-Сергиевой лавры. Нач. XXI в.

просят «покаяние о своих гресех... просят от тебя», а также «прощения и милости». Прп. Сергий уточнил у Н., началась ли Куликовская битва. Получив утвердительный ответ,

«повеле преподобный игумен Сергий молебны пети» (Памятники. 1998. С. 283–284). Эти два эпизода, связанные с деятельностью Н., появляются весьма поздно. В ранних редакциях «Сказания...» он не упоминается. Поэтому исследователи приходят к выводу, что история с приходом Н. в стан рус. войска накануне Куликовской битвы является лит. вымыслом. При этом не отрицается сам факт послания прп. Сергием своего благословения, о чем говорилось уже в Пространной редакции летописной повести о битве на Дону (Там же. С. 312). Архим. *Леонид (Кавелин)* считал, что Н. был похоронен в некрополе Троице-Сергиева мон-ря.

Утверждение, что Н. был учеником прп. Сергия Радонежского, появилось не ранее кон. XVII — нач. XVIII в. В Месяцеслове троицкого келаря *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в. (РГБ. Ф. 173/I. № 201) и в списках «Книги, глаголемой Описание о российских святых» XVIII–XIX вв. Н. не упоминался. Образ с нимбом запечатлен в росписи братской трапезной Троице-Сергиевой лавры (2012, автор проекта А. Н. Солдатов, иконописец Н. А. Скларова). В составе композиции «Собор Радонежских святых» его изображение не выявлено. По данным на кон. XIX в., на к-рые ссылается архим. *Леонид (Кавелин)*, Н. не был канонизирован. Местная канонизация Н. подтверждена включением его имени в Собор Радонежских святых, празднование к-рому было установлено 10 июля 1981 г. по благословению патриарха Московского и всея Руси *Пимена*.

Ист.: Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 283–284.

Лит.: *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 142–143; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая обитель. Жизнеописание прп. Сергия. Путеводитель по Лавре. Серг. П., 2012 (по указ.); Троицкий патерик. Серг. П., 2015. С. 46–48.

А. В. Кузьмин

**НЕКТАРИЙ** (Тихонов Николай Васильевич; 1853, г. Елец Орловской губ. — 12.05.1928, с. Холмищи Брянской губ. (ныне Калужской обл.)), прп. (пам. 29 апр. и в Соборе преподобных Оптинских старцев), иеросхимонах. Из семьи рабочего. Рано осиротел. С 11 лет работал в лавке купца, к 17 годам дослужился до младшего приказчика. В 1873 г. старца Феоктиста благословила его



пойти в Оптину в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы пустынь. Николай Тихонов посетил скитоначальника старца прп. Илариона (Пономарева) и прп. Амвросия (Гренкова) и 27 апр. 1873 г. остался в скиту послушником. Здесь он исполнял послушания садовника, пономаря и ризничего. Был духовным сыном скитоначальника прп.



Прп. Нектарий Оптинский.  
Фотография. 10-е гг. XX в.

сия (Гренкова) и 27 апр. 1873 г. остался в скиту послушником. Здесь он исполнял послушания садовника, пономаря и ризничего. Был духовным сыном скитоначальника прп.



Рака с мощами  
прп. Нектария Оптинского  
во Введенском соборе Оптиной пуст.  
Фотография. 2014 г.

Анатолия (Копьева (Зерцалова)). Много читал и занимался самообразованием.

14 марта 1887 г. принял постриг с именем Нектарий. 19 янв. 1894 г.

был рукоположен во диакона, 21 окт. 1898 г. — во иерея. 20 лет жил в полузатворе, не разговаривая ни с кем из монахов, кроме духовника. Имел благословение старцев на юродство. В 1912 г. оптинская братия избрала Н. старцем и братским духовником. Он принимал посетителей и оказывал им духовную помощь. Был известен своей прозорливостью.

В апр. 1920 г. Н. принял схиму. После закрытия монастыря он 1 апр. 1923 г. был арестован и заключен в монастырский хлебный корпус, превращенный в тюрьму. Через пещ. дней его перевели в тюрьму в Козельске, затем из-за болезни глаз — в больницу. Был освобожден 17 апр. того же года. Н. было запрещено оставаться в Калужской губ., и он поселился в с. Холмищи в доме крестьянина А. Е. Денежкина. Здесь Н. продолжил принимать духовных чад. В 1927 г. здоровье его резко ухудшилось, и 12 мая 1928 г. он скончался. Согласно воле старца, его погребли на местном кладбище в пещ. верстах от с. Холмищи. 16 июля 1989 г. состоялось обретение мощей Н. Рака с мощами была помещена в зап. части Амвросиевского придела Введенского собора Оптиной пуст.

Прославлен как местночтимый преподобный отец в Соборе Оптинских старцев 26 июля 1997 г. Прославлен к общецерковному почитанию юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 2000 г.

Лит.: Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. Джорд., 1970. С. 452–579; Жизнь иеросхим. Нектария (Тихонова). М., 1996; Преподобные старцы оптинские: Жития и наставления // Оптина пустынь. [Козельск]. 2002. С. 407–439; Наставник и чудотворец: Жизнь Оптинского старца прп. Нектария (Тихонова) / Авт.-сост.: монах Лазарь (Афанасьев). М., 2013.

**Иконография.** Авторы многочисленных воспоминаний о Н. выделяют следующие черты его облика: «...невысокого роста, согбенный, с округлым лицом и небольшой клинообразной бородкой. Лицо его как бы не имело возраста — то древнее, суровое, то молодое до живости и выразительности мысли, то детское по чистоте и покою...» «На пороге кельи стоял старец с белыми красивыми прядями волос, бородкой редкой с желтизной, с большими серыми глазами» (Житие иеросхим. Нектария. 1996. С. 63, 189); «...в темном подряснике, подпоясанный широким ремнем, в мягкой камиллавке... Стан тонкий, худой. Голова его была немного наклонена книзу. Глаза — полузакрыты» (Вениамин (Федченков), митр. Святой старец о. Нектарий // Оптина пустынь в воспоминаниях очевидцев. 2016. С. 533–534).



Прп. Нектарий Оптинский.  
Рисунок тушью. 1-я пол. 20-х гг. XX в.  
Худож. Л. А. Бруни

Известно пещ. фотографий и прижизненных рисованных портретов Н., запечатлевших его одного или в кругу монастырских пасельников и духовных чад (архив Оптиной пуст., частные собрания). На фотографиях преподобный, как правило, представлен в мантии и клобуке. Так, на снимке 1903 г. братии Иоанно-Предтеченского скита Н. стоит 2-м слева, между мон. Осией (Виноградовым) и рясофорным мон. Стефаном (впосл. иеромон. Зосима) (Амелин)) (Жизнеописание почивших скитян. Козельск. 2016. Вкл.). На фотографии 1922 г. (?) Н. показан крупным планом по пояс впол оборота влево (Сарабьянов А. Д. Жизнеописание художника Льва Бруни. М., 2009. С. 87). Черты лица преподобного правильные: крушистый прямой нос, уголки больших глаз опущены книзу, у него негустая короткая борода, средней длины пряди волос.

Графические рисунки худож. Л. А. Бруни, духовного сына старца, созданные, вероятнее всего, в 1-й пол. 20-х гг. XX в., проникнуты чувством благоговения к изображаемому старцу. Н. показан сидящим за столом, со спины, в  $\frac{3}{4}$ -ном повороте вправо, на голове скуфья, в руках — книга (местонахождение неизвестно, см.: Там же); на др. изображении — в профиль, в молении перед иконой, правая рука поднята ко лбу для крестного знаменения. Еще на одном рисунке, исполненном неизв. автором на основе натуральных впечатлений, старец представлен с непокрытой головой, благословляющим матушку Евгению (Рымаренко) (?), на 2-м плане — свящ. Адриан Рымаренко (впосл. архиеп. Андрей (Рымаренко)) (Оптиная пустынь. 2016. С. 24–25). Внешний облик старца соответствует сохранившимся описаниям. Предположительно Н. изображен также на живописном портрете лежащего на подушке монаха в скуфье, созданном в окружении иером.



Даниила (Болотова) в кон. XIX — нач. XX в. (частное собрание).

Известны совр. живописные портреты преподобного — единоличный (90-е гг. XX в., худож. И. А. Каверзнев, см.: Оптина пуст. в воспоминаниях очевидцев. 2016. С. 326) и в числе других оптинских святых (худож. И. В. Гайдук, см.: Оптинские старцы: [Буклет]. [Б. м.] 2011. С. 14). На одной из рисованных книж-



Прп. Нектарий Оптинский.  
Икона. 1996 г.  
Иконописец Т. А. Мушкетова  
(ризица Оптиной пуст.)

ных иллюстраций изображено перенесение мощей Н. в Оптину пуст. 16 июля 1989 г. («Ищите во всем великого смысла»: Восп. о прп. Нектарии Оптинском / Сост.: Г. Соколова. М., 2015. С. 125).

Иконописные образы Н., созданные в Оптиной пуст. к дню его канонизации и позднее, восходят к фотографиям и рисункам. Святой обычно показан в рост, прямолично; на групповых изображениях чаще вполюборта вправо, в монашеском облачении (рясе, мантии), со схимой, голова покрыта скуфьей, на груди — наперсный крест, правая рука в благословляющем жесте, в левой — развернутый (или свернутый) свиток с цитатами из поучений Н. Варианты текстов следующие: «Ищите во всем великого смысла», «Жизнь человека на земле есть послушание Богу», «Сила молитвы не в многословии, а в искренности молитвенного вздоха».

Единоличные иконы были созданы в 1996 г. к прославлению Н. в лике местночтимых святых в Соборе преподобных отцов и старцев Оптинских. Первая небольшая ростовая икона была написана Т. А. Мушкетовой (ныне Смирнова) (1996, ризица Оптиной пуст.; см.: Оп-



Преподобные Нектарий, Анатолий  
и Исаакий Оптинские.  
Фреска  
Казанской ц. Оптиной пуст.  
2004 г.  
Мастер мон. Мария (Левестам)

тина пустынь. 2016. С. 24). Преподобный изображен фронтально с наперсным крестом, облачен в светлую рясу, красно-ко-



Преподобные  
Нектарий и Анатолий Оптинские.  
Роспись св. врат Оптиной пуст.  
2002–2005 гг.  
Мастер Ю. Н. Захаров

ричневую мантию, епитрахиль, скуфью; обеими руками держит свиток, позем украшен декоративными цветами. Образ святого узнаваем: немного детское и трогательно-наивное выражение лица, спускающиеся на плечи пряди седых волос средней длины, редкая клинообразная борода. Белильные мазки в уголках глаз создают эффект «постоянно плачущих глаз», о чем свидетельствуют воспоми-

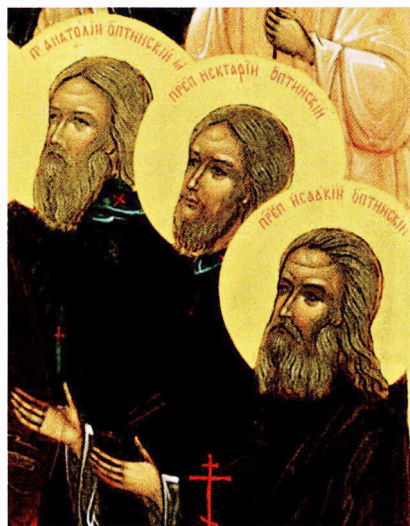
нания очевидцев, упоминающих, что «у него всегда был платок, который он, свернув уголком, прикладывал к глазам» (Оптина пуст. в воспоминаниях очевидцев. 2016. С. 320–321). В 1996–1997 гг. выполнен большой ростовой образ того же извода на раку преподобного во Введенском соборе (иконописец Мушкетова), в 2017 г. создано небольшое поясное изображение (иконописец А. А. Рыжов, ризица Оптиной пуст.). В групповых композициях на иконах и в монументальной живописи Н. изображается так же, как и на единоличных портретах, обычно в группе с преподобными Исаакием (Антимоновым), Анатолием (Потаповым), преподобномучениками Исаакием (Бобраковым), Никоном (Беляевым).

Образ Н. включен в росписи храмов Оптиной пуст. В ц. Казанской иконы Божией Матери на юж. стене между окон помещено его изображение в рост вместе с прмч. Исаакием (Бобраковым) и прп. Анатолием (Потаповым) (2004, мон. Мария (Левестам)). В ц. Владимирской иконы Божией Матери он написан с непокрытой головой, рядом с другими оптинскими святыми, предстоящими Спасителю (2006, игум. Иларион (Ермолаев)). В соборе Введения во храм Пресв. Богородицы, в приделе во имя прп. Амвросия Оптинского, на своде в вост. части, преподобный в древнем монашеском одеянии замыкает правую группу оптинских старцев, молящихся образу Божией Матери (2015, мон. Мария (Левестам), А. Н. Яшина). На зап. стене придела помещена композиция «Собор преподобных старцев, новомучеников и исповедников Оптинских», исполненная теми же мастерами (2015); Н., со схимой на плечах, стоит в 3-м ряду в левой группе. В ц. арх. Михаила в Иоанно-Предтеченском скиту на столбе помещено ростовое прямоличное изображение святого (2010, А. А. Патраков). В том же традиц. изводе Н. представлен вместе с др. оптинскими старцами на юж. стене св. ворот Иоанно-Предтеченского скита (2001, Ю. Н. Захаров) и на зап. стене внутри св. ворот Оптиной пуст. (2002–2005, техника альсекко, Захаров).

В композиции «Собор преподобных Оптинских старцев» Н. изображается в 3-м ряду левой группы, рядом с прп. Исаакием (Антимоновым). Первый образ был создан иконописцами РПЦЗ в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. и подарен Оптиной пуст. К прославлению оптинских старцев в 1996 г. иконография разработана Т. А. Мушкетовой (икона из Владимирской ц. Оптиной пуст.), в 1997 г. — игум. Ипатием вместе с Д. М. Ермолаевым (ныне игум. Иларион) (Введенский собор мон-ря). Несколько подобных образов исполнено в иконописных мастерских Оптиной пуст. И. В. Кобраповой, Н. В. Радаевой и др. (напр., образ



в Преображенской ц. мон-ря. 2006). Иконы «Собор Оптикинских преподобных» писали также в иконописной школе при МДА (2006, Н. В. Масюкова, частное собрание, см.: Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА / Авт.-сост.: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010. С. 65). На иконе, созданной для ц. в честь Собора св. Иоанна Предтечи Оптиной пуст. (ок. 2006, Мухометова), преподобные, в т. ч. Н., изображены в овальных клобуках с воскрыльями на фоне Иоанно-Предтеченского скита. Образ Н. (с непокрытой головой) включен



Преподобные Анатолий, Нектарий и Исаакий Оптикинские.  
Фрагмент иконы  
«Собор святых,  
прославленных в 2000 лето от Р. Х.»  
2000 г.

Иконописец Н. В. Масюкова  
(храм Христа Спасителя, Москва)

в композицию иконы «Собор святых, прославленных в 2000 лето от Р. Х.» (2000, Масюкова, храм Христа Спасителя), которая была создана к общецерковной канонизации оптикинских старцев на Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ. Вместе с др. оптикинскими преподобными Н. изображается на совр. иконах «Собор всех святых, в земле Русской просиявших», написанных с дополнениями фигур новопрославленных святых (в т. ч. оптикинских старцев) по образцам мон. Иулиании (Соколовой).

Лит.: Житие иеросхим. Нектария / Изд. Введенской Оптиной пуст. [Козельск], 1996. С. 63, 189; Оптина пустынь: [Буклет] / Изд. Введенского мон-ря Оптиной пуст. [Козельск], 2016. С. 24–25; Оптина пуст. в воспоминаниях очевидцев / Изд. Введенского мон-ря Оптиной пуст. Козельск, 2016. С. 326, 533–534.

Т. В. Анатониева

**НЕКТАРИЙ** [греч. Нектáριος] (ок. 1795 — 11.07.1820), прмч. Вриульский (пам. греч. 11 июля). Не-



Прмч. Нектарий Вриульский.  
Роспись ц. вмч. Георгия в Пее-Иония,  
Афины, Греция. Нач. XXI в.

которое время подвизался на Св. Горе Афон в скиту св. Анны (см. ст. *Анны святой большой скит на Афоне*). Род. в маленьком г. Вриулы (Вурлы) (Βριούλλα, Βουρλά, ныне Урла, близ Измира, Турция) в семье Скафидас; отца его звали Анастасий, а мать — Кирапа. В крещении мальчик получил имя Николай. После смерти отца 17-летний юноша, отличавшийся красотой, вынужден был наняться погонщиком верблюдов к богатому турку, чтобы прокормить себя и престарелую мать. Вскоре в этой местности разразилась эпидемия чумы. Все, кто имели возможность, бежали в степь из городов, где зараза особенно свирепствовала из-за скученности населения. Там спасающиеся вели полукочевой образ жизни. Хозяин Николая также покинул город вместе с домочадцами и слугами, в числе к-рых были еще 6 греч. юношей. Через некоторое время турок объявил греч. работникам, что все оставшиеся в городе христиане умерли от чумы, а им следует принять мусульманство, чтобы обеспечить себе благополучную жизнь. Напуганные и подавленные известием о кончине родственников юноши согласились и отреклись от Христа.

После окончания эпидемии выжившие вернулись в города и селения. Николай вскоре узнал, что его мать жива, и поспешил в родной дом. Увидев сына в тур. одежде, женщина, несмотря на его объяснения, что он принял ислам от от-

чаяния, прогнала его прочь со словами: «Я родила христианина, а не турка».

Пев и скорбь матери вызвали в юноше глубочайшее раскаяние. Он не вернулся к хозяину, а отправился в Смирну (ныне Измир), где жил его дядя. Выслушав историю племянника, он передел его в европ. одежду и посоветовал ему ехать в Россию и там принести покаяние. Николай отправился в К-поль, затем прибыл в Валахию, но, видимо, по какому-то внутреннему побуждению вернулся в Смирну, вновь предстал перед дядей. Тот разгневался на то, что племянник не внял его совету, и отказался участвовать в судьбе молодого человека. В Смирне Николай встретил афонского духовника, к-рый исповедал его и благословил отправиться на Св. Гору.

На Афоне Николай встретил отцов, к-рые приняли его искреннее покаяние и после глубокой исповеди вернули в лоно правосл. Церкви. Нек-рое время он жил среди подвижников, чувствуя, что все возрастающая любовь ко Христу укачивает его к мученическому пути; он желал кровью смыть вероотступничество. Но ни один из духовников не давал юноше благословения на этот подвиг, смущаясь тем, что молодой человек может вновь не устоять перед уговорами турок или испугаться мучений и снова отречется от христианства.

Николай отправился путешествовать по Св. Горе, пока не пришел к скиту св. Анны, где жил его соотечественник Стефан, к-рый принял странника и постриг его в монашество с именем Нектарий. С этого времени инок вел аскетический образ жизни, строго следуя монашескому уставу. Сначала братия скита невзлюбила нового насельника, но Стефан успокоил их, открыв им свое предчувствие, что с ними живет буд. мученик.

Однако и совет афонских старцев не благословлял Н. на подвиг. Лишь убедившись в пезыблемой твердости его убеждений, монахи все же позволили ему выполнить свое намерение. Стефан отправился с Н. для утешения. Инокни пришли на родину Н., во Вриулы. Там он надел тур. одежду, в к-рой ходил до праздника Курбан-байрам, притворяясь мусульманином. Во время праздника предстал перед судьей, рассказал свою историю и объявил об отречении от му-



сульманства, бросив на землю феску и др. знаки его приверженности к исламу. Судья припился уговаривать его одуматься, неск. раз прогонял, но все же заключил в тюрьму и передал на суд местного правителя. Тот тоже долго уговаривал его одуматься, затем истязал в темнице. Стефан через местных христиан сумел передать Н. в тюрьму Св. Таины, приобщившись к которым он еще больше укрепился в вере и стойко переносил страшные пытки. Видя твердость Н., правитель приказал обезглавить его на городской площади.

После казни тело было брошено в сухой колодец и завалено камнями. Но христианам удалось достать мощи Н. Честные останки были разделены между Стефаном (к-рому через неск. лет удалось доставить их в скит св. Анны, что было непросто, т. к. османские власти не позволяли их вывозить), матерью мученика, видевшей отступничество сына, но сподобившейся стать свидетельницей и его славы, и христианами, помогавшими по мере сил Н., пока он был в тюрьме.

По местному преданию, помощь от частицы мощей Н., хранившаяся у матери († 1836), избавляла эту местность от эпидемий и др. стихийных бедствий, а также приносила исцеление верующим. Вриулы даже стали местом паломничества, куда обращались за помощью при эпидемиях, нашествиях саранчи и т. п.

В наст. время честная глава Н. находится в скиту св. Аппы. Со временем его соотечественники, подвизавшиеся на Афоне и хранившие память о нем, позаботились о составлении Жития Н., богослужебных последований ему и о создании его иконописных изображений, где он представлен в виде прекрасного юноша с крестом в руках. Частицы мощей святого хранятся также в ц. Успения Пресв. Богородицы в Афинах (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 223*). Известно и о нахождении частицы мощей прмч. Н. в Вашингтоне в Свято-Иоанно-Предтеченском соборе.

Мученический подвиг Н. — явление особой традиции, сформировавшейся во время османского ига в Греции, связанной с историей т. п. потуречивания греч. населения. Как правило, молодой человек, рожден-

ный христианином, либо с младенчества принимал мусульманство, и, т. о., семье становилось легче жить в бытовом отношении, либо делал это в юности под влиянием неких обстоятельств, как Н., а иногда и сознательно. В зрелом возрасте наступало раскаяние, и духовные поиски приводили отступника к идее искупления. Тур. власти, но сохранившимися свидетельствам, далеко не всегда проявляли кровожадность и часто прилагали немалые усилия, чтобы отговорить молодого человека отказываться от мусульманства, за что по закону полагалась смертная казнь. Но христиане были непреклонны. Ист.: Афонский Патерик. Ч. 2. С. 88–97; *Κυβερνήτης-Συνάγης Ν. Ο Ἅγιος οσιομάρτυς Νεκτάριος ο εκ Βρυούλλων. Κρήτη, 2008*. Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἁγιολόγιον. Σ. 346*; Спассарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 6. С. 152–155.

О. Н. А.

**НЕКТАРИЙ** [Пелопидис (в научной лит-ре иногда Полиподис), Критянин; греч. Νεκτάριος Πελοπίδης (Πολυπόδης) ὁ Κρής] (1601/02, близ Хандакса, Крит — 5.07.1676, Иерусалим), патриарх Иерусалимский (7 апр. 1661 — 19 янв. 1669), выдающийся церковный деятель, писатель.

**Жизнь.** В миру носил имя Николай. Род. в маленькой критской деревне близ г. Хандакс (Кандия; ныне Ираклио). Крит, пребывавший до сер. XVII в. под венецианским владычеством, был одним из основных культурных и интеллектуальных центров поствизант. мира. Выходцы с острова играли видную роль в церковной жизни, особенно соседней *Александрийской Православной Церкви* и *Екатерины великомученицы монастыря на Синае*. Первоначальное образование Н. получил у иером. Мелетия (Макриса), учителя в синайском метохе в Хандаксе. В возрасте ок. 20 лет вступил в число братии Синайского мон-ря и со временем выдвинулся там на ключевые роли. В сер. 40-х гг. XVII в. Н. находился в Афинах и на Пелопоннесе, где собирал милостыню на нужды обители. В тот период он сблизился с Феофилом Коридаллевсом († 1646; см. *Феодосий Коридаллевс*, митрополит Павликта и Арты), видным греч. богословом того времени и сторонником церковной политики патриарха *Кирилла I Лукариса*.

Синайский мон-рь, почитаемый во всем христианском мире и распола-

гавший большим количеством имений в Вост. Средиземноморье, стремился к тому, чтобы считаться самодостаточным духовным центром, равнозначным соседним Патриархатам. Консолидации синайской братии способствовало преобладание критян в руководстве обители и среди насельников. Политика синаитов периодически приводила к столкновениям с главами соседних Поместных Церквей. Так, синайские монахи вели богослужение на своем каирском подворье, привлекая прихожан и лишая т. о. доходов Александрийских патриархов, тщетно пытавшихся запретить эту практику. На этой почве Синайский архиеп. Иоасаф (1617–1660) вступил в острый конфликт с Александрийскими первосвященниками *Никифором Кларонца-ном* (1639–1645) и *Иоанникием* (1645–1657). По настоянию главы Александрийской Церкви вост. патриархи неск. раз низлагали Иоасафа и отлучали от Церкви его приверженцев (дек. 1646, янв. 1648), в число к-рых входил и Н., выступавший как доверенное лицо Синайского епископа в контактах с иерархами.

В сент. 1649 г. архиеп. Иоасаф отправил Н. к К-польскому патриарху *Парфению II*, к-рого тот сумел склонить на свою сторону. Одновременно синаиты добились поддержки влиятельного молдав. господаря *Василе Луну* (1634–1653), бывшего главным благотворителем и неформальным лидером правосл. сообщества Османской империи. В авг. 1650 г. посланник Иоасафа мон. Климент Критянин отбыл с очередными письмами к молдав. князю. В К-поле Н. присоединился к Клименту, вместе они приехали в Яссы и исходатайствовали у господаря *Василе Луну* новые послания угрожающего содержания к К-польскому и Александрийскому патриархам (авг. 1651). Под давлением Н. К-польский патриарх *Иоанникий II* осенью 1651 г. издал разрешение проводить богослужения на синайском подворье в Капре. Предположительно после этого Н. съездил в Синоп для сбора милостыни, а оттуда вернулся в мон-рь св. Екатерины. В соч. «Краткое изложение священной и светской истории», составленном в 50-х гг. XVII в. и в значительной степени посвященном Синайскому мон-рю, Н. отстаивал древние права обители, в т. ч. на основании опубликованной им новеллы имп. Юстиниана I, которая





вскоре была признана подложной, но продолжала использоваться сианитами в борьбе за привилегированный статус их мон-ря.

Весной 1653 г. господарь Василе Луну был свергнут в результате заговора бояр. В июне того же года в противоборстве Александрийского патриарха и сианитов наступил перелом. Патриарх Иоанникий сумел привлечь на свою сторону мусульм. власти, к-рые обратили подворье сианитов в мечеть (патриарх отрицал свою причастность к этому действию). 6 нояб. 1653 г. патриарх Иоанникий, находясь в Пелусии (Эль-Фараме), в очередной раз отлучил Н. от Церкви, как было объявлено, за его планы отнять престол у патриарха, используя свои связи в фанариотских кругах. В 1654–1655 гг. произошло примирение архиеп. Иоасафа и патриарха Иоанникия при содействии К-польского патриарха *Паисия I*. Впосл. Н. некоторое время состоял советником Александрийского патриарха *Паисия*.

После смерти в мае 1660 г. архиеп. Иоасафа синайская братия избрала на его место Н., но тот не сразу отправился в Иерусалим для рукоположения. Еще до его вступления в должность Иерусалимский патриарх *Паисий* скончался (2 дек. 1660) по дороге из К-поля в Палестину (Н. в это время находился в Египте — известна его проповедь, произнесенная 6 дек. 1660 в храме свт. Николая в Каире). Находившиеся в столице святогробцы вместе с К-польским Синодом, воеводами Дунайских княжеств и фанариотской знатю в янв. 1661 г. избрали Н. на Иерусалимский престол. Несомненно, здесь сыграли роль его широкие связи в церковных кругах и слава ученого. Тем не менее данное избрание было беспрецедентно — Н., хотя формально и принадлежал к иерусалимскому клиру, поскольку Синай числился в юрисдикции патриарха Св. града, был чужим для *Святогробского братства*, где традиционно доминировали выходцы с Пелопоннеса (даже если принять мнение Г. Подскальского о том, что фамилия Пелопидис указывает на происхождение семьи Н. с Пелопоннеса, очевидно, что для Н. и окружающих критское происхождение было важнее пелопоннесских корней, поскольку в летописях его, как правило, называют Критянином).

Делегация к-польского духовенства во главе с митр. Гавриилом Фи-

липопольским, инициатором избрания Н., направилась в Палестину, чтобы известить святогробцев о принятом решении. Н. столкнулся с посланцами в Рамле по дороге в Иерусалим. 7 апр. 1661 г. (в лит-ре встречаются также даты 1 и 9 апр.) Н. был поставлен на Патриаршество. На освободившийся престол Синайского архиепископа братия избрала мон. Ананию из Каппадокии, к-рый сразу же начал конфликтовать с Н., добиваясь автокефального статуса мон-ря. Около года Н. провел в Палестине, пытаясь упорядочить церковные дела. По его позднему признанию, он принял Иерусалимскую кафедру с долгом в 14 тыс. талеров, образовавшимся в результате тяжб с армянами и католиками за обладание св. местами в предшествующие десятилетия.

В 1662 г. Н. через Фракию и Балканы отправился в К-поль. Там он в числе прочего способствовал развитию высшей богословской школы, основанной на средствах Манолакиса Касторианоса, и одобрил греч. перевод «Исповедания православной веры» Киевского митр. *Петра (Могила)*, выполненный *Мелетием Сиригом* и ставший на Востоке общепринятым изложением правосл. вероучения. Вступительное слово Н., датированное 20 нояб. 1662 г., было предпослано выпущенному тогда же в Амстердаме 1-му изданию греч. текста «Исповедания...» (*Ὁρθόδοξος ὁμολογία Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολικῆς Ἀμεστελῶδαο*, 1662).

В 1663 г. Н. переехал в Яссы, столицу Молдавского княжества, где Иерусалимская Церковь обладала многочисленными подворьями и земельными владениями. Последующие годы Н. провел в Молдавии, управляя святогробскими метохами и периодически выезжая в Валахию (1664), Адрианополь (Эдирне) и К-поль. Его помощником в адм. делах, в частности в офиц. переписке, был молодой пелопоннессец Досифей Нотара (впосл. Иерусалимский патриарх *Досифей II Нотара*), приближенный прежнего патриарха Пансия. Н. рукоположил Досифея в иеродиаконы, а в окт. 1666 г. возвел в сан митрополита Кесарии Палестинской, указывая т. о. на него как на своего буд. преемника.

В Патриаршество Н. Иерусалимская Церковь в значительной степени ослабила внешнеполитичес-

кую активность, уменьшились связи с Россией, какими было отмечено правление его предшественника Пансия. Историки объясняли это характером Н., склонного к кабинетной деятельности, но это едва ли соответствовало истине. Позиция Иерусалимского первосвященителя во многом определялась опалой Московского патриарха *Никона*, которая была воспринята греч. клиром крайне болезненно. В нач. 1663 г. *Мелетий Грек*, посланник русского царя *Алексея Михайловича*, привез в К-поль грамоты К-польскому патриарху и Н. с просьбой прибыть в Москву и разрешить конфликт царя и патриарха Никона (ГИМ. № 409 (Син. греч. № 469). Л. 83 об. сл.). Оба вост. первосвященителя отказались ехать в Россию или отправлять своих экзархов, ссылаясь на опасение репрессий со стороны османских властей, и в качестве компромисса составили общие определения в виде вопросов-ответов о соотношении царской и патриаршей власти, где имя Никона даже не фигурировало (СГГД. 1828. Т. 4. С. 84–117. № 27 (май 1663) [греч. текст и рус. пер.: на с. 116 — воспроизведение листа с подписями патриархов Дионисия К-польского, Паисия Александрийского, Макария Антиохийского и Н.]). В кон. 1663 — нач. 1664 г. Н., вероятно, встречался с Мелетием Греком в Яссах; известна его приписка на одном из экземпляров вопросов-ответов от февр. 1664 г., в которой он подчеркивает, что патриарх, как и любой другой архиепископ, подлежит соборному суду, а при троекратном отказе явиться на Собор осуждается заочно (РГАДА. Ф. 135. Отд. 3. Рубр. 1. № 7).

В марте 1664 г. Н. из Ясс отправил Алексею Михайловичу особое послание (получено в нач. 1665), где убеждал его примириться с Никоном и не допускать пагубной практики низложения патриархов царской волей, что в свое время привело к упадку греч. Церкви (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 616 (20 марта 1664); изд. греч. текста с рус. пер.: СГГД. Т. 4. С. 134–141. № 37; см. также: Греческо-русские связи сер. XVI — нач. XVIII вв.: Греч. док-ты моск. хранения: Кат. выст. / Сост.: Б. Л. Фонкич. М., 1991. № 66; текст написан рукой архидиак. Досифея, буд. преемника Н.), а в апр. — грамоту с просьбой об оказании материальной помощи братии афонских монастырей





(РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 617 (апр. 1664); изд. греч. текста и рус. пер.: Кузнецов, Зубов. 2015).

Позиция Н. в отношении патриарха Никона не соответствовала интересам царского правительства. Посланник патриарха был оставлен в Москве на неск. лет и содержался фактически под арестом. Российские власти еще неоднократно приглашали Н. приехать в Москву для консультаций по церковным вопросам, связанным с делом Никона. Одно из таких предложений было передано патриарху в Молдавии в янв. 1665 г. греком Стефаном Юрьевым. Н. после нек-рых колебаний отказался от поездки. Впосл. в Москву приехал его племянник митр. Косма Амасийский, к-рый присутствовал на *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* и подписал решения об осуждении Никона.

В ходе подготовки и проведения Московского Собора получили огласку материалы, компрометирующие царского фаворита Газского митр. *Паисия Лигарида*, главного организатора процесса над Никонем. Против Лигарида выдвигались обвинения в том, что он в прошлом принял католичество, самовольно покинул свою паству и за это был лишен сана Иерусалимским патриархом Паисием, а также посылает родственникам на Хиос милостыню, полученную на нужды газских христиан. В 1667 г. к Н. был направлен царский посланник Афанасий Нестеров, к-рому поручили навести справки о Лигариде. Посланник также передал приглашение патриарху участвовать «в государевых делах», обещая за это щедрую милостыню. Примечательно, что Н. ни разу не обратился к царю с просьбой о денежной помощи, очевидно, понимая, что это приведет к утрате им самостоятельности.

Н. подтвердил, что Лигарид бросил свою епархию, был отлучен Паисием, приехал в Россию с поддельными рекомендательными грамотами, а по заемным документам, данным Лигаридом, вынужден платить он. Послание патриарха было получено в Москве в июне 1668 г. (издание рус. перевода: *Ченцова В. Г.* Неизвестный писец греч. грамот 40-х — 60-х гг. XVII в. (архим. Леонтий?) и загадочная судьба рукописи Акафиста (ГИМ. Син. гр. 429 / Влад. 303) // *Palaeoslavica*. 2008. Т. 16. N 2. P. 52–56). Летом 1669 г. Алексей Михайлович

и Московский патриарх *Иоасаф II* направили грамоты К-польскому и Иерусалимскому патриархам с просьбой утвердить решения Московского Собора, а также простить Паисия Лигарида. Эти грамоты были получены уже преемником Н. Досифеем.

Ок. 1668 г. Н. вернулся в К-поль. К этому времени обострились отношения с Иерусалимским престолом Синайского архиеп. Анании, ездившего на Московский Собор 1666–1667 гг. Анания присвоил себе прерогативы автокефального архиерея, прекратил поминовение на литургии Иерусалимского патриарха, отменил соборное управление мон-рем. Против этих нововведений выступил Н., направив ряд соответствующих грамот Анании (в Валахию, май 1668) и синайтам (июль 1668). Об этом же патриарх вел переписку с греч. богословом Иоанном *Кариофиллом*, стремившимся защитить Ананию.

В кон. весны или нач. лета 1668 г. Н. отправился в Палестину. Доходы с молдоваляшских имений, средства, поступавшие от сборщиков милостыни и паломников, позволили ему стабилизировать финансовое положение Церкви, уменьшить долги и провести ряд неотложных строительных работ. Были отремонтированы кельи патриархии, зап. стена лавры св. Саввы, Архангельский мон-рь, построены помещения для паломников в Рамле, украшены интерьеры церквей, началась подготовка к перестройке базилики Рождества Христова в Вифлееме. В конце года Н. вернулся в столицу для обсуждения с иерархами К-польской Церкви конфликта, связанного с Синайским архиепископом. 19 янв. 1669 г. патриарх отрекся от престола, ссылаясь на старость и болезни. На Иерусалимскую кафедру был возведен Досифей Нотара (1669–1707). Возможно, истинной причиной оставления Н. престола были его разногласия с пелопоннесскими кланами, доминировавшими в Святогробском братстве.

После отречения Н. не отошел от дел и занял пост патриаршего наместника (эпитрона) в Палестине (Досифей, как и прежние патриархи, большую часть времени проводил в К-поле и Дунайских княжествах). Резиденцией Н. стал монастырь арх. Михаила в Иерусалиме. В 1-й пол. 1670 г. Иерусалим посетил Фессалоникийский митр. Дионисий (бывш. К-польский патриарх

*Дионисий III Вардалис*), вместе с которым Н. совершил чин мирования в Великую пятницу. В 1671 г., когда Синайский архиеп. Анания под давлением вост. патриархов оставил кафедру, синаиты направили грамоты с просьбой о хиротонии его преемника Иоанникия одновременно Досифею и Н. В период наместничества Н. Досифей организовал радикальную внутреннюю перестройку Вифлеемского храма, а также провел в Вифлееме поместный церковный Собор (март 1672), утвердивший систематическое изложение правосл. вероучения и окончательно осудивший протестант. воззрения.

В 1674 г. обострились разногласия между святогробцами и францисканскими монахами из-за претензий на обладание св. местами. Накануне прибытия в Иерусалим франц. посла произошло кровавое столкновение католических и правосл. греч. монахов у св. Кувуклии в храме Гроба Господня. Один из святогробцев умер от полученных ран. Конфликт 2 исповеданий был вынесен на суд османских властей. Досифей, находившийся в то время на Балканах, приехал в Адрианополь, чтобы отстаивать позиции православных перед султанским двором. Франц. посол направил Н. письмо с угрозами, и экс-патриарх, опасаясь последствий, бежал в Синайский мон-рь. Впосл. Н. вернулся в Иерусалим, а в янв. 1676 г. из К-поля прибыл патриарх Досифей с грамотами на безраздельное владение Св. Гробом Православной Церковью. Н. скончался в июле того же года в возрасте 74 лет.

**К. А. Панченко**

**Сочинения.** Н. владел греч., араб., тур. и лат. языками и оставил после себя обширное лит. наследие на греч. языке. Наиболее известным его произведением является антилат. трактат «Возражения против главенства папы» (1671), написанный при содействии *Илариона Кигаласа* в опровержение слабо аргументированной апологии папства францисканского аббата Петра в Иерусалиме (отождествляется с Пьетро Маттео де Лара, 1637–1671). Помимо вопроса о примате папы в сочинении в более широком контексте рассматривается проблема разделения Восточной и Западной Церквей и говорится о попытках их воссоединения (*Лионский II Собор* и *Ферраро-Флорентийский Собор*); Н. защищает



взгляды свт. Григория Паламы, критикует Фому Аквинского и т. д. «Возражения...» стали 1-й книгой, к-рую патриарх Досифей Нотара опубликовал в основанной им типографии в Яссах (1682), включив в издание биографический очерк о Н. и ряд др. текстов, в частности трактат Н. о рекреации. Благодаря изданному в Лондоне лат. переводу сочинения Н., к-рый осуществил кальвинист. пастор Пьер Алликс (1702), оно получило широкий резонанс на Западе и вызвало ответное опровержение со стороны франц. ученого доминиканца М. Лекьена (издано под псевд. Stephanus de Altimura в 1718). Араб. перевод «Возражений...» (1739) принадлежит Софронию аль-Килизи (впосл. патриарх Иерусалимский и К-польский); слав. перевод, выполненный Феодором Поликарповым и, по всей видимости, отредактированный мон. Евфимием († 1705), известен в составе полемиического сб. «Щит веры» (ГИМ. Син. № 346. Л. 875–1133), а перевод вступительных статей и указателя этого издания — в ркп. ГИМ. Син. № 528 (см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 2. Т. 3. С. 495–496, 524–525). Др. антилат. труд Н., направленный гл. обр. против католич. миссионеров в Палестине (1674; издан фрагментарно: *Πρὸς τὰς προσκομισθείσας θέσεις*. 1682. Σ. 241–255; *Σπυριδάκης*. 1906. Т. 3), был полностью опубликован сначала в латинском (*De artibus*. 1729), а затем в араб. переводе Софрония аль-Килизи (1733) в 1746 г. в Яссах по инициативе Антиохийского патриарха Сильвестра.

В контексте антипротестант. полемики Н. обосновывал учение о 7 церковных таинствах, в частности о *Ευχαριστίᾳ*. Этой теме посвящены его послание к патриарху Паисию Александрийскому (1671; франц. пер.: *Perpétuité*. 1841. Р. 1179–1184) и опровержение взглядов реформатского пастора из Шарантона Ж. Клода (1672; изд. с лат. пер.: *Renaudot*. 1709. Р. 171–183). Исторический труд Н. «Краткое изложение священной и светской истории» (*Н Ἐπιτομή τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας*; 50-е гг. XVII в.) впервые был опубликован в 1677 г. в Венеции и впосл. неоднократно переиздавался. Он состоит из 5 разделов: 1-й посвящен жизнеописанию прор. Моисея, 2-й и 3-й — Синаю и мон-рию в мц. Екатерины, 4-й — доосманскому Египту, 5-й — Египту под

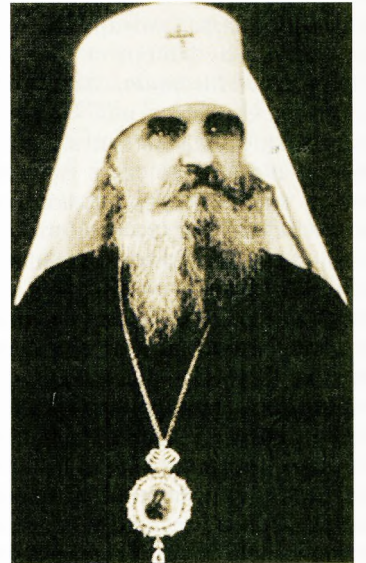
властью султана Селима I (с 1517) (обзор сочинения и источников см.: *Μανούσας*. 1947). Н. также принадлежит авторство не менее 45 гимний, в т. ч. в честь хосского врача и богослова Георгия Корессия († после 1659/60; произнесена предположительно в авг. 1665; изд.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. 1889) и по случаю посещения Иерусалима митр. Дионисием Вардалисом па Богоявление (1670; изд.: *Idem*. Ἀνάλεκτα. Т. 4. Σ. 1–14).

С. А. Моисеева

Соч.: *Πρὸς τὰς προσκομισθείσας θέσεις παρὰ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις φρατῶρων διὰ Πέτρου τοῦ αὐτῶν μαΐστορος περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντιρρήσεις*. Ἰάσιο, 1682; *De artibus quibus missionarii latini, praecipue in Terra Sancta degentes, ad subvertendum Gracorum fidem utuntur, et de quamplurimis Ecclesiae Romanae erroribus et corruptelis libri tres*. L., 1729; *Н Ἐπιτομή τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας* // *Εκδ. Μ. Ἰ. Μανούσας*. Ἀθήνα, 1980; *Νεκταρίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων αὐτόγραφοι πέντε ἐπιστολαί* // *Εκδ. Μ. Ἰ. Γεδεών*. Κωνσταντινούπολις, 1913; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.*, ed. *Εὐκώμιον εἰς Γεώργιον τὸν Κορρέσιον* // *ΔΙΕΕ*. 1889. Т. 3. Σ. 521–528; *Idem*. Ἀνάλεκτα. Т. 3. Σ. 61–67; Т. 4. Σ. 1–14; *Renaudot E.*, ed. *Gennadii patriarchae Constantinopolitani Homiliae de sacramento Eucharistiae. Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi, et aliorum de eodem argumento opuscula*. P., 1709. Р. 163–186; *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie* / *Éd. J.-P. Migne*. P., 1841. Т. 2. Р. 1179–1184; *Σπυριδάκης Γ.*, ed. *Νεκταρίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἀνάκτορα* // *Νέα Σιών*. Ἱεροσόλυμα, 1905. Т. 2. Σ. 900–911; 1906. Т. 3. Σ. 266–280, 636–646; *Кузенков П. В., Zubov Д. В.* Грамота Иерусалимского Патриарха Нектария к царю Алексею Михайловичу с просьбой о помощи монастырям Афона (апрель 1664 г.) // *Афонское наследие*: Науч. альманах. К.; Черного, 2015. Вып. 1/2. С. 66–77. Ист.: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*. Ἀνάλεκτα. 1894. Т. 2. Σ. 273–284; *Гиббонет П.* Историческое исслед. дела патр. Никона. СПб., 1884. Ч. 2. С. 84–110, 146–177; *Досифей*. История ешискошши горы Синай // Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы. СПб., 1909. Т. 2. С. 34–86. (ИПС; Вып. 58. Ч. 2); *Собственноручные записки Иоанникия, патр. Александрийского, о синайских делах в Египте* // Там же. С. 210–263; *Неофит Кипрский*. Рассказ о находящихся в Иерусалиме христ. вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. СПб., 1901. Т. 1. С. 20–21. (ИПС; Т. 19. Вып. 1(55)); *Максим Симский*. История Иерусалимских патриархов со времен 6 вселенского собора до 1810 г. // Там же. 1904. Т. 2. С. 66–76. (ИПС; Т. 19. Вып. 2(56)); *Прокопий Назианзин Арабозлу*. Поппираемый Иерусалим // Там же. С. 139, 144. Лит.: *Αθανασιάδης Κ.* Τὰ περὶ τὸν Νεκτᾶριον πατριάρχην Ἱεροσολύμων // *Σωτήρ*. Ἀθήνα, 1890. Т. 13. Σ. 73–78, 143–152, 202–211; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Πετροῦπολις, 1891–1915. Т. 1–5 (по указ.); *Le-grand*. Bibl. hell. XVII<sup>e</sup> s. Т. 2–4; XVIII<sup>e</sup> s. Т. 1–2 (по указ.); *Кантевер Н. Ф.* Спомения Иерусалимских патриархов с рус. правительством. СПб., 1895. Т. 1. С. 187–221. (ИПС; Т. 15.

Вып. 1(43)); *Grumel V.* Nectaire // *DTC*. 1903. Vol. 11. Col. 56–58; *Померанцев И.* Избрание перусалимских патриархов в XVII и XVIII ст. // СИИПО. 1907. Т. 18. Вып. 2. С. 209–232; *он же*. Иерусалимский патр. Досифей II (1669–1707) // Там же. 1908. Т. 19. Вып. 1. С. 1–32; *Μανούσας Μ. Ἰ.* Ἡ «Ἐπιτομή τῆς ἱεροκοσμικῆς ἱστορίας» τοῦ Νεκταρίου Ἱεροσολύμων καὶ αἱ πηγαὶ αὐτῆς // *Κρητικὰ Χρονικά*. Ἡράκλειο, 1947. Т. 1. Σ. 291–332; *Idem*. Αἱ ὁμολογίαι τοῦ Νεκταρίου Ἱεροσολύμων // *Ibid*. 1953. Т. 7. Σ. 163–195; *Τζιράκης Ν. Ε.* Νεκτάριος, Πατριάρχης Ἱεροσολύμων // *ΘНЕ*. 1966. Т. 9. Σ. 396–397; *Nasrallah*. Histoire. Vol. 4. Т. 1. Р. 148–152; *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 244–248; *Макарий*. История РЦ. Кн. 7 (по указ.).

**НЕКТАРИЙ** (Григорьев Николай Константинович; 26.05.1902, с. Хохлово Казанского у. и губ. — 9.03.1969, Москва), митр. Кишинёвский и Молдавский. Из семьи акцизного чиновника. В 1918 г. окончил 1-ю казанскую муж. гимназию. В том же году был эвакуирован с семьей в Сибирь. В июне 1920 г. вернулся в Ка-



Нектарий (Григорьев),  
митр. Кишинёвский и Молдавский.  
Фотография. 1963 г.

зань и поступил на историко-филологический фак-т Казанского ун-та, где проучился до закрытия фак-та в 1921 г. Также обучался в Казанском богословском ин-те, организованном в 1921 г. профессорами закрытой КазДА. Служил внештатным псаломщиком в Благовещенском кафедральном соборе Казани. Летом 1922 г. был назначен иподиаконом при викарии Казанской епархии Мамадынском еп. Андронике (Богословском). Одновременно в 1920–1923 гг. служил в должности делопроизводителя и переписчика при радиобатальоне в Казани.



17 окт. 1923 г. в *казанском во имя святого Иоанна Предтечи мужском монастыре* принял постриг с именем Нектарий, 21 окт. рукоположен во диакона. 8 марта 1924 г.— во иерея. В 1925 и 1928 гг. находился под следствием в Казани. В февр. 1929 г. назначен настоятелем церкви Екатерининской пуст. на станции Расторгуево Павелецкой железной дороги (ныне в черте г. Видное Московской обл.). 22 сент. (по др. данным 10 авг.) 1929 г. возведен в сан архимандрита. В янв. 1930 г. стал настоятелем Казанско-Введенской церкви в Москве.

Н. был арестован 28 дек. 1930 г. по обвинению в антисоветской агитации вместе с большой группой московского духовенства; 8 февр. 1931 г. Особым совещанием при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам ссылки в Северный край. Отбывал ссылку в Архангельске и в с. Оксине Пустозёрского р-на Ненецкого национального окр. После возвращения в марте 1934 г. из ссылки служил настоятелем Успенского собора г. Каширы Московской обл. С 1 янв. 1935 г. стал также благочинным приходов Каширского р-на. В июле того же года переведен в штат ц. Сошествия Св. Духа на апостолов на Даниловом кладбище в Москве. С нояб. 1935 г. служил в московской ц. во имя Адриана и Наталии. В мае 1936 г. назначен священником Рязоположенской ц., 1 июля 1937 г. стал ее настоятелем. 30 мая 1941 г. Н. занял должность помощника наместника *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской лавры*. После начала Великой Отечественной войны и оккупации Украины немецкими войсками был смещен с должности. 4 июля 1942 г. назначен настоятелем киевского Введенского жен. мон-ря, 1 окт. того же года — церкви с. Володькова Девица Черниговской обл., 28 окт.— Вознесенского храма в Нежине, 1 янв. 1944 г.— Вознесенско-Городковской ц. в г. Павловский Посад Московской обл. С 10 окт. 1944 по 26 апр. 1946 г. находился под следствием в связи со служением на оккупированной территории. В 1946 г. служил казначеем и благочинным *Троице-Сергиевой лавры*. 4 окт. того же года назначен наместником *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря*.

29 июня 1947 г. Н. наречен епископом Петрозаводским и Олонецким. Хиротонию в ц. Всех Святых

во Всехсвятском (р-н Сокол) в Москве совершили патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*, Дмитровский архиеп. *Виталий (Введенский)*, Ивановский и Кинешемский еп. *Паисий (Образцов)*. 3 июня 1948 г. Н. назначен епископом Тираспольским, временно управляющим Кишинёвской епархией. 9 июня 1949 г. он стал епископом Кишинёвским и Молдавским.

25 февр. 1956 г. Н. возведен в сан архиепископа, 3 авг. 1963 г.— во митрополита. В Кишинёвской епархии для решения проблемы малочисленности штата священнослужителей Н. организовал пастырские курсы и экзаменационные комиссии. Также он занимался восстановлением и ремонтом храмов и мон-рей, на личные средства шил облачения. В 50–60-х гг. XX в. Н. участвовал в деятельности Советского комитета защиты мира.

Н. был награжден правом ношения креста на клобуке (1958), орденом равноап. кн. Владимира 1-й степени (1963).

Погребен на Калитниковском кладбище в Москве.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 76; ЦА ФСБ РФ. Д. Н-6656.

Лит.: Хропика // ЖМП. 1947. № 7. С. 22–23; *Ставов П., прот.* Митр. Нектарий (Григорьев), Кишинёвский и Молдавский: Некр. // Там же. 1969. № 5. С. 22–24; *Мануйл.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 26–28; *Пытин.* История РПЦ. Т. 9. С. 395, 751; *Энешева Н.* К 100-летию со дня рождения митр. Кишинёвского и Молдавского Нектария (Григорьева) // ЖМП. 2002. № 11. С. 21–28.

**НЕКТАРИЙ** (Коробов Константин Константинович; 2.01.1942, Запорожская обл.— 19.11.1994, Саратов), еп. Саратовский и Вольский. Из семьи рабочих. В 1944 г. его семья переехала в Бежецк. С 13 лет прислуживал в алтаре. Окончил среднюю школу и в 1962 г. поступил в МДС. Продолжил обучение в МДА, к-рую окончил в 1970 г. В 1969 г. был рукоположен во диакона, в 1970 г.— во иерея. Был назначен священником Спасского храма Бежецка Калининской обл. В 1975 г. стал настоятелем Троицкого кафедрального собора в Калинин (ныне Тверь). В 1978 г. переведен на должность настоятеля Михаило-Архангельского собора в Сочи. Назначен благочинным Сочинского окр.

15 марта 1994 г. Н. принял монашеский постриг с именем в честь прп. Нектария Бежецкого. 26 марта 1994 г. в Богоявленском кафедраль-

ном соборе Москвы состоялась его хиротония во епископа Саратовского и Вольского. Как Саратовский епископ Н. совершил освящение храма во имя вмч. Димитрия Солунского в Саратовском военно-химическом уч-ще и храма во имя св. Иоанна Крестителя в медсанчасти шарикоподшипникового завода, заложил



Прот. Константин Коробов.

Фотография. Ок. 1993 г.

неск. храмов в Саратове и в области. Также он договорился с местными властями о передаче Церкви здания консистории для размещения там епархиального управления.

19 нояб. 1994 г. Н. погиб в автокатастрофе. Отпевание 22 нояб. в Троицком кафедральном соборе Саратова возглавил Краснодарский и Новороссийский архиеп. *Исидор (Курченко)*; вполс. митрополит).

Лит.: Еп. Саратовский и Вольский Нектарий: [Некр.] // ЖМП. 1995. № 5. С. 58.

**НЕКТАРИЙ** [серб. Нектарије] (Круль Никола; 30.11.1879, Поцрне, Босния и Герцеговина — 7.09.1966, Сараево), митр. Дабро-Босанский Сербской Православной Церкви (СПЦ). Окончил начальную школу в родном селе и гимназию в г. Мостар, в 1907 г.— Релевскую семинарию и назначен секретарем церковного суда в Мостаре (до 1912). Изучал в Вене и Загребе право, в 1911 г. стал доктором права. В 1912 г. целибатом был рукоположен во диакона, на Пасху 1913 г.— во иерея и назначен катехизатором в Мостаре, Бихаче и Тузле. Преподавал в семинарии



в Сараево, затем был ректором семинарий в Сремски-Карловци, Призрене и Битоле.

29 нояб. 1925 г. избран епископом Захумско-Рапской епархии. 27 марта 1926 г. принял монашество с именем Нектарий в мон-ре Наума Охридского. На следующий день был возведен в сан архимандрита. Хиротония состоялась 16 мая 1926 г. в кафедральном соборе Белграда, вступил в управление кафедрой 12 июля. 29 окт. 1928 г. избран епископом Зворникско-Тузланским. Проявил себя как отличный организатор. Епархиальный суд его епархии считался одним из лучших в Сербской Патриархии в межвоенный период. Поддержал богомольческое народное движение. По его инициативе в мон-ре Тавна проходили соборы богомольцев, что способствовало развитию церковной жизни в епархии.

После оккупации Югославии Германией в апр. 1941 г. как член Свящ. Синода СПЦ был доставлен немцами в Белград. Участвовал в адм. управлении СПЦ в период оккупации вместе с др. членами Синода. Был председателем специальной комиссии, к-рая занималась сбором данных о страданиях Сербской Православной Церкви и серб. народа на территориях вне нем. оккупационной зоны. Был одним из авторов Меморандума СПЦ о страданиях серб. народа и геноциде на оккупированных территориях, в первую очередь на территории т. н. Независимого гос-ва Хорватия. Во время войны исполнял обязанности ректора ДС в г. Ниш и был администратором всех епархий СПЦ на территории т. н. Независимого гос-ва Хорватия.

После второй мировой войны вернулся в Зворникско-Тузланскую епархию, в 1945–1951 гг. был администратором Дабро-Босанской и Захумско-Герцеговинской епархий. С 1951 г. митрополит Дабро-Босанский. Несмотря на преклонные годы, активно занимался строительством и восстановлением храмов и мон-рей. В августе 1953 г. в мон-ре Озрен был избит коммунистами и после этого вынужден уехать в Белград, вернулся в епархию в декабре этого же года. В 1958 г. вместе с митр. Загребским *Дамаскином (Грданичким)* принимал участие в интронизации новоизбранного патриарха *Германа (Джорича)* в мон-ре Печская Патриархия. Похоронен у Старой ц. на Башчарпини в Сараево.

Лит.: Блаженоупокојни митр. дабро-босански Нектарије // ГлСПЦ. 1966. Год. 47. С. 270; Српска Црква у Другом светском рату: Из Архива Св. Архиепископског Синода Српске Православне Цркве // Србија и коментари, 1990/1991. Београд, 1991; *Пузовић П.* Српска православна епархија Дабро-Босанска: Шематизам. Србиње, 2004.

*Иером. Игнатий (Шестков)*

**НЕКТАРИЙ** (Надеждин Николай Самуилович; 30.11.1819, г. Моршанск Тамбовской губ. — 7.09.1874, Харьков, ныне Украина), архиеп. Харьковский и Ахтырский. Род.



*Нектарий (Надеждин), архиеп. Харьковский и Ахтырский. Гравюра. Кон. XIX в.*

в семье диак. Самуила Ивановича Надеждина. В кон. 1860 г. пребывавший на покое еп. *Иеремия (Соловьёв)* постриг диак. Самуила в монашество с именем Феоктист. Впосл. архим. Феоктист был настоятелем нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня монастыря. Н. Надеждин обучался в Тамбовской ДС, в 1839–1843 гг. — в КДА; окончил академию магистром, 26-м по разрядному списку. 22 окт. 1842 г. ректором архим. *Димитрием (Муретовым)* пострижен в монашество с именем Нектарий в честь прп. Нектария Киево-Печерского, 25 дек. рукоположен во диакона, 14 авг. 1843 г. — во иерея. 31 окт. 1843 г. определен смотрителем и учителем высшего отделения Приворотских уездного и приходского духовных училищ в Подольской епархии. 31 авг. 1844 г. с сохранением прежней должности назначен строителем Покровского мон-ря г. Бар Подольской губ. 21 сент. 1845 г. возведен в степень магистра, получил магистерский крест. В 1846 г. обозревал Крутянское ДУ, 20 сент. 1846 г. воз-

веден в сан игумена. 14 янв. 1847 г. по случаю перемещения Приворотского уездного ДУ в г. Бар Подольской губ. переведен на должности ректора и учителя высшего отделения этого уч-ща. 30 окт. того же года назначен на те же должности в Киево-Софийское ДУ. С 13 февр. 1848 г. эконоом Киево-Софийского митрополличьего дома. 22 апр. 1849 г. назначен инспектором и профессором богословия КДС с возведением 19 нояб. 1850 г. в сан архимандрита. С 5 сент. 1850 по 11 апр. 1853 г. состоял членом временного строительного комитета, учрежденного для ремонта зданий КДС. С 6 февр. по 20 марта 1851 г. исполнял должность ректора семинарии, преподавал богословие на высшем отделении, 5 мая утвержден в должности ректора и профессора богословских наук. 31 мая 1851 г. определен настоятелем Киево-Николаевского Пустынного мон-ря, 31 авг. — членом киевского Комитета для цензуры духовных книг, членом академической конференции и внешнего окружного академического правления. В 1851 г. назначен членом Киевской духовной консистории и членом временного Комитета для составления церковно-исторического и статистического описания Киевской епархии. С 8 по 15 июля 1854 г. инспектировал Черниговскую ДС.

В нач. 1856 г. Н. был вызван на чреду священнослужения в С.-Петербург, 19 нояб. того же года определен ректором и профессором богословских наук Новгородской ДС, настоятелем второклассного *Антониева Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря* и членом Новгородской духовной консистории. 24 дек. 1856 г. назначен благочинным 6 мон-рей Новгородской епархии и цензором проповедей. 17 марта (по др. сведениям, 2 апр.) 1857 г. переведен ректором и профессором богословских наук в С.-Петербургскую ДС с предоставлением ему степени настоятеля второклассного мон-ря. 30 апр. 1857 г. назначен членом академической Конференции и высшего правления СПбДА, 15 мая — членом 2-й экспедиции духовной консистории, 20 мая — членом Комитета для составления статистического описания С.-Петербургской епархии, 28 мая — членом С.-Петербургского духовного цензурного комитета, 17 июля — членом Комитета для рассмотрения переводов богослужебных книг на татар.



язык, 26 окт. — помощником главного наблюдателя за преподаванием Закона Божия, логики и психологии в С.-Петербургском Имп. ун-те, Главном педагогическом ин-те и Уч-ще правоведения. 1 янв. 1858 г. назначен редактором еженедельного ж. «Духовная беседа», основанного при С.-Петербургской ДС по инициативе митр. С.-Петербургского *Григория (Постникова)*. В журнале активно сотрудничал брат Н. — Федор Самуилович Надеждин, выпускник КДА (1851–1855; 4-й магистр), в 1859–1866 гг. профессор СПбДА кафедры введения в богословие и гомиетики. 9 мая 1858 г. Н. назначен членом временного строительного Комитета по сооружению 2 флигелей семинарии. 19 янв. 1859 г. за труды по просмотру корректурных листов ИЗ на слав. языке Н. получил благословение Синода. 17 февр. в ознаменование 50-летия СПбДА он удостоен монаршего благоволения.

17 мая 1859 г. определен ректором СПбДА, сменил на этом посту свт. *Феофана Затворника (Говорова)* и *Макария (Булгакова)*. Проф. А. Л. *Катанский* (тогда студент СПбДА) вспоминал, что ректор был «человек мягкого, приветливого, доверчивого характера, более или менее сочувствовавший тогдашним либеральным веяниям, в лучших, конечно, их сторонах, значительно ослабил суровость прежнего, макарьевского († митр. Макария (Булгакова)) режима» (*Катанский*. 1914. С. 102). По замечанию др. современника, ректорство Н. составило «в некотором смысле эпоху» в жизни академии, он завел «порядки, резко отличавшиеся от прежней монашеской ферулы и значительно облегчившие студенческий быт». При 1-м посещении академии, обратившись к наставникам, Н. заявил, что «без их просвещенного содействия по всем частям управления академиею он не приписывает себе никакого значения. Это были слова, коих профессора академии не слышали прежде ни от одного ректора, состоя у его предместников в полном и бесконтрольном подчинении и, как говорится, не смея пред ними пикнуть. Оттого популярность покойного была громадна и между профессорами и между студентами, что и выразилось в том небывалом в академии факте, что студенты, при прощании с преосвященным по случаю отъезда его в Нижний Новгород,

поднесли ему на память из своих скудных средств драгоценную панагию» (Некр. // ЦОВ. 1874. № 105. С. 4). Профессорской кафедры Н. не занимал. Одновременно состоял главным блюстителем по преподаванию Закона Божия во всех светских учебных заведениях столицы и окрестностей.

5 сент. 1859 г. в Троицком соборе *Алекса́ндро-Невской лавры* Н. был наречен и 13 сент. хиротонисан во епископа Выборгского, 2-го викария С.-Петербургской епархии, с оставлением в должности ректора. При наречении, обращаясь к митр. Григорию (Постникову), Н. сказал: «Два года служу я Церкви Божией под твоим архиерейским руководством; в это краткое время твое отеческое внимание ко мне до того возросло в сердце моем сыновнюю преданность к Тебе, что она не истребится во мне нигде и никогда» (Речь, произнесенная в Свят. Синоде. 1859. С. 317). 23 июня 1860 г. Н. постриг в монашество студента 3-го курса СПбДА И. Д. Касаткина (буд. равноап. *Николай*, архиеп. Японский).

29 сент. 1860 г. Н. назначен епископом Нижегородским и Арзамасским, 26 окт. со вступлением в управление епархией принял на себя обязанности почетного члена Нижегородского попечительства о детских приютах. Начало управления епархией было ознаменовано т. н. дивеевским делом, возникшим в связи с незаконно проведенными Н. в мае 1861 г. выборами настоятельница после преобразования в февр. 1861 г. Дивеевской жен. общины в *Серафимов Дивеевский во имя Святой Троицы монастырь* (*Серафим (Чичагов)*. 1903. С. 627–722). Н. обвиняли в том, что вопреки Синодальному указу от 15 окт. 1860 г. он провел выбор новой игуменнии и «произвел его своим личным настоятельным действием, не уважил мнения большинства сестер и неправильно употребил жребий» (*Филарет Московский*. Собр. мнений. 1887. Т. 5. Ч. 1. С. 188). Архиерей поддержал бывш. управляющего общиной иером. Иоасафа (Толстошеева), ранее отстраненного Синодом, и тем возобновил его «вредное влияние» на общину, к-рое привело к разделению сестер на 2 лагеря, и, наконец, Н. был обвинен в том, что «тремякратно» не выполнил предписания Синода по прекращению возникших в обители беспорядков. Сам епископ приписывал «свое

дело воле Божией» (*Он же*. 1887. Ч. 1. С. 22), объяснял свои действия полученными им «прискорбными, отравительными» сведениями «об экономическом и нравственном состоянии общины» и ее настоятельницами Елизаветы Ушаковой (с 1862 игум. Мария), о чем проводил собственное «секретное дознание» (Письмо [6 мая 1861 г.] // *Львов*. 1900. С. 566–567). По секретному указу Синода от 29 июня 1861 г. настоятель *Данилова во имя преподобного Даниила Столпника московского монастыря* архим. Иаков (Кротков) и надворный советник Н. Барков провели специальное расследование, к-рым руководил митр. Филарет (Дроздов), представивший по окончании следствия в дек. 1861 г. свое мнение в Синод (*Филарет Московский*. 1887. Т. 5. Ч. 1. С. 187–199; *Колесник А. Е.* Участие свт. Филарета (Дроздова) в прекращении смуты в Дивеевской обители в 1850–1860-е гг. // *Филаретовский альм.* М., 2004. Вып. 1. С. 95–124). В нояб. 1861 г. Дивеевский мон-рь был изъят из ведения Н. и передан в ведение еп. Тамбовского свт. Феофана (Говорова). Н. был оставлен в епархии, по вопросу о его переводе на др. кафедру вставал не раз. В марте 1863 г. митр. Филарет предлагал перевести Н. на Владимирскую кафедру, «чтобы прекратить Нижегородские монастырские затруднения», полагая, что он «был бы полезен Владимиру столько же, как и Нижнему Новгороду» (*Филарет Московский*. 1888. Ч. 2. С. 165). Позднее, характеризуя Н. и его поведение в дивеевском деле, митр. Филарет писал обер-прокурору А. П. Ахматову, что Н. «ставил жребий выше решений Св. Синода, и действовал вопреки указам его. Он не только управляет, но и законодательствует, что может быть полезно, но требует осмотнительности» (Там же. С. 241–242).

В 1863 г. по распоряжению Н. была принята новая инструкция о проповедях вместо составленной и введенной в 1813 г. еп. Нижегородским *Моисеем (Близнецовым-Платоновым)*. С целью обязать духовенство регулярно проповедовать за каждую несказанную проповедь Н. назначил штраф не более 50 к. серебром (Инструкция для проповедывания Слова Божия, рассмотренная Его преосвященством от 12 дек. 1863 г. // Нижегородские ЕВ. 1864. Ч. офиц. № 1. С. 4–12).



Первые годы пребывания Н. на Нижегородской кафедре были связаны с проведением в жизнь синодальных указов по преобразованию разных сторон епархиального управления, по улучшению состояния духовно-учебных заведений и материального положения духовенства: в 1864 г. учрежден епархиальный пенсионный комитет, положено начало особому капиталу на содержание в общественной больнице лиц духовного звания (со священников собирали по 10 к., с диаконов — по 5 к., с причта — по 2 (?) к.), предложены меры по упорядочению епархиального делопроизводства (Распоряжения епархиального начальства // Нижегородские ЕВ. 1864. № 18. Ч. офиц. С. 2–17; Предложение его преосвященства Нижегородской духовной консистории [о составлении отчетов] // Там же. 1865. № 5. Ч. офиц. С. 20–26). Весной 1864 г. особым распоряжением Н. обязал благочинных наблюдать за нравственностью и поведением подведомственного причта, предотвращать ссоры и тяжбы священно- и церковнослужителей между собой и прихожанами «своим разбирательством и увещанием», в случае же «безуспешности этих действий» предоставлять донесения епархиальному начальству, «подробно указав все меры, какие были употреблены к прекращению жалобы, и причины, по которым эти меры остались безуспешными» (Распоряжение о словесном разбирательстве дел благочинными в Нижегородской епархии // ПО. 1864. Июль. Заметки. С. 152–153).

Согласно новым правилам, утвержденным определением Синода 21 дек. 1864 г., для улучшения положения духовно-учебных заведений за счет местных средств свечную сумму разрешалось оставлять в епархии. Первым этим правом воспользовался еп. Смоленский и Дорогобужский *Антоний (Амфитеатров)*. По его примеру в марте 1865 г. Н. предложил предоставить свечной доход в полное и непосредственное распоряжение епархиального начальства и увеличить взнос церквей на содержание духовно-учебных заведений, делая его с учетом не только выручки от продажи свечей, но и от всех церковных доходов, и повелел напечатать в «Нижегородских епархиальных ведомостях» отчет о том, что и как было сделано для духовно-учебных заведений в Смоленской

епархии (Предложения его преосвященства, преосв. Нектария, еп. Нижегородского и Арзамасского // Нижегородские ЕВ. 1865. Ч. офиц. № 6. С. 10–16). 11 янв. 1867 г. наставники Нижегородской ДС подписали Н. икону прп. Иоанна Дамаскина «в благодарность за деятельное содействие к улучшению быта наставников из местных средств епархии». Этот образ Н. передал в семинарскую ц. прп. Иоанна Дамаскина «как дорогой памятник... добрых отношений между ним и наставниками» (Адрес начальников и наставников семинарии // Там же. 1869. Ч. неофиц. № 8. С. 270. Примеч.).

Н. издал распоряжения о создании приходских попечительств при церквях, о принятии мер к сохранению церковного имущества из-за участвовавших в епархии краж (Там же. 1865. Ч. офиц. № 7. С. 8–15; № 8. С. 1–2).

С 1 янв. 1864 г. началось издание «Нижегородских епархиальных ведомостей» с целью «содействовать сельским пастырям в их великом и трудном звании народных учителей» (Сельским священникам // Там же. 1864. Ч. неофиц. № 1. С. 28). В 1-м и во 2-м номерах опубликованы речи Н., произнесенные по случаю городских выборов в янв. 1864 г. перед нижегородскими дворянами (10 янв.) и купцами (14 янв.). В речи к дворянам архиерей призывал в «великое время... реформ», которое переживала Россия, с величайшей осторожностью рассматривать «всякое мнение, всякую просьбу и всякий вызов», всесторонне удаляя от себя «всякое пристрастие, всякую поспешность, всякое увлечение родством, приязнью, дружбою или враждою, своекорыстием, самолюбием». Упомянув о недавнем «польском мятеже», Н. напомнил дворянству о его долге «сознать и усвоить начала своей народности» и хранить их, указав на то, «как много наш образованный класс уклонился от русской народности, как мало в нем своего чуждого, даже враждебного народности своей». 14 янв., после литургии в кафедральном Успенском соборе, Н. обратился с призывом не торговать в воскресные дни и церковные праздники к нижегородским купцам, к-рые 28 янв. постановили «относительно не открывать торговых заведений во время праздников двенадцатых и воскресных

дней, до окончания Божественной Литургии и ранее 12-ти часов» (Нижегородские ЕВ. 1864. Ч. неофиц. № 2. С. 17–19). В дальнейшем слова Н. не появлялись в печати; по отзывам современников, его беседы отличались пазидательностью.

Митр. Филарет (Дроздов), продолжавший наблюдать за деятельностью Н., писал обер-прокурору Синода Ахматову: «В недавнее время преосвященный Нектарий оказал решительность очень решительную. В речи пред городскими выборами он убеждал прекратить в праздники торги, и имел успех. Едва ли с таким успехом пред дворянскими выборами он говорил много о польском мятеже в резких выражениях, представил Нижегородское дворянство передовым в патриотизме, и «покорнейше просил», чтобы оно таким же было в восстановлении православного образа жизни, чтобы в комнатах были иконы и пр.— Ревность прекрасная: по сему можно было бы осмотнительно управлять. Из сего можно вывести такое заключение, чтобы открыто дать награду, а тайно дать советы» (*Филарет (Дроздов)*. 1888. Ч. 2. С. 242. 9 апр. 1864). 7 сент. 1864 г. за пастырскую заботу об увеличении свечного дохода Н. была объявлена признательность Синода. В 1865 г. по предложению митр. Филарета он вызван в столицу для присутствия в Синоде. «Преосвященного Нектария разумею пастырем благонамеренным и ревностным и иногда братски спущусь с ним письмами. Только ему, как и некоторым другим, не получившим довольно руководства, недостает такта и недоверия к себе, которое, посредством осторожности, дало бы такт» (Там же. С. 277 — письмо обер-прокурору Ахматову от 16 марта 1865).

По приезде в С.-Петербург Н. принимал участие в работе комитета, обсуждавшего по Высочайшему повелению проект о новом способе рассмотрения жалоб на Синод, в состав которого входили высшие лица светской и церковной власти: митр. Новгородский и С.-Петербургский *Исидор (Никольский)*, митр. Киевский и Галицкий *Арсений (Москвин)*, протопр. В. Б. *Бажанов*, прот. И. В. Рождественский, товарищ обер-прокурора кн. С. Н. Урусов, обер-прокурор гр. Д. А. *Толстой*, гр. В. Н. Панин, барон М. А. Корф, кн. В. А. Долгорукий, министр внутренних дел П. А. Валу-



ев, министр юстиции Д. Н. Замятин. 19 марта 1866 г. Высочайше учрежден Комитет по преобразованию духовно-учебных заведений под председательством митр. Арсения (Москвина) с назначением ему в помощь П. Это был 2-й комитет. Устав, выработанный 1-м комитетом, к-рым в 1860–1862 гг. руководил архим. Димитрий (Муретов), был признан непригодным (Титлинов. 1909. С. 316). 13 апр. 1866 г. началась работа 2-го комитета. 18 мая митр. Киевский Арсений уехал в епархию, передав председательство своему помощнику. 30 мая Н. докладывал Синоду о выработанных комитетом общих положениях, принятых за основу преобразований (Там же. С. 324–325). Н. был председателем особой комиссии, созданной Комитетом для исчисления расходов на содержание духовно-учебных заведений. Составление уставов семинарий и уч-щ было закончено к дек. 1866 г., в марте 1867 г. уставы и объяснительные записки (исправленные по замечаниям Киевского и Московского митрополитов) были представлены в Синод, 14 мая того же года Высочайше утверждены. 14 мая 1867 г. П. возведен в сан архиепископа. В авг. того же года он принимал участие в праздновавших 50-летия архиерейского служения свт. Филарета (Дроздова). Перед этим, 15 июля 1867 г., назначен председателем Высочайше утвержденного Комитета для обсуждения вопроса о преобразовании духовных академий. Работа комитета закончилась в июле 1868 г., проект устава был передан преосвященным, которые нашли в нем «много подражания университетам и признаки опасного либерализма» (Там же. С. 396). 30 мая 1869 г. устав (в 3-й редакции) был Высочайше утвержден.

11 мая 1866 г., во время присутствования Н. в Синоде, было учреждено Балахнинское викариатство Нижегородской епархии, с местопребыванием викария в первом классе нижегородском Печерском мон-ре, к-рый ранее находился под управлением самого Н. Взамен преосвященному была предоставлена в управление заштатная *Оранская в честь Владимирской иконы Божией Матери пустынь*, к-рая «по уважению к папостоятельству в нем епархиального архиерея» возведена в степень мон-ря 1-го класса, по «без назначения из казны присвоенных ему классу штатных

окладов» (Нижегородские ЕВ. 1866. № 13. Ч. неофиц. С. 127). Первым Балахнинским епископом (17 июля 1866 — 29 авг. 1867) стал *Макарий (Миролюбов)*, с 14 янв. 1868 г. — Поликарп (Гонорский). 22 окт. 1866 г. было открыто епархиальное жен. уч-ще (Там же. № 22. Ч. неофиц. С. 831–855), устройство к-рого ставилось Н. в особую заслугу. В сент. 1867 г. с целью увеличения средств Нижегородского епархиального попечительства о бедных духовного звания с разрешения Синода при попечительстве открылся завод по изготовлению церковных свечей.

23 янв. 1868 г. по инициативе Н. было Высочайше утверждено определение Синода об упразднении *Макариева Желтоводского во имя Святой Троицы монастыря* ввиду невозможности дальнейшего существования обители на том месте, где прибой Волги, обмывавший берег, грозил разрушить монастырские здания. Находя, что к перенесению обители на др. место «не представляется ни средств, ни надобности, согласно заключению Нижегородского епархиального начальства», 29 нояб./15 дек. 1867 г. Синод постановил упразднить мон-рь, а здания, угодья и капиталы передать Нижегородскому епархиальному попечительству «для усиления его средств к призрению бедных духовного звания, оставив на занимаемом монастырем месте в память существования там обители только церковь во имя преподобного Макария». Распределение братии по др. обителям Нижегородской епархии, раздачу по нижегородским храмам предметов ризницы, утвари и колоколов мон-ря Синод предоставил «усмотрению» П. (Там же. 1868. № 6. Ч. офиц. С. 53–54). Отпущавшиеся на мон-рь штатные суммы (1410 р. 50 к. в год) епископ просил передавать Печерскому мон-рю «в видах усиления средств этой обители к приличному содержанию преосвященных викарием Нижегородской епархии» (Там же. С. 54). В газетах сообщали, что упразднение обители «вызвало сильное неудовольствие в епархии, тем более, что и богатые недвижимые имущества этого монастыря были перечислены к архиерейскому дому» (Преосв. архиеп. Нектарий Надеждин: (Некр.) // Рус. ведомости. 1874. № 200. С. 3. Стб. 5).

21 янв. 1869 г. (до окончания работы Комитета по преобразованию

духовных академий) П. возглавил Харьковскую епархию, став преемником архиеп. Макария (Булгакова). Из С.-Петербурга он сразу направился в Харьков, прощание с нижегородской паствой, к-рой П. отпрывил письмо, было заочным; в ответ последовали адреса от разных сословий Н. Новгорода (Архипастырю дань любви и уважения от паствы // Нижегородские ЕВ. 1869. № 8. Ч. неофиц. С. 267–295; Харьковские ЕВ. 1869. № 11. С. 122–135). В память «почетительного» управления архиереем Нижегородской епархией преподаватели семинарии на пожертвованные ими средства учредили 2 стипендии им. П.: при семинарии и жен. епархиальном уч-ще, а духовенство Н. Новгорода передало архипастырю икопу основателя города св. вел. кн. Георгия. В числе главных заслуг Н. отмечалось увеличение в епархии числа духовно-учебных заведений и улучшение их состояния.

21 июня П. прибыл в Харьков, 22 июня возглавил служение литургии в кафедральном Успенском соборе и встретился с депутатами от духовенства епархии (Харьковские ЕВ. 1874. № 13. С. 235–239). 11 июля он представил в духовную консисторию предложения о разделении дел по епархиальному управлению между ним и викарием епископом (Там же. 1869. № 14. С. 273–278). Викарием Н. был еп. *Герман (Осецкий)*, с 30 июля 1872 г. — еп. *ВенIAMин (Платонов)*. Время пребывания Н. на Харьковской кафедре совпало с реформой 1869 г., к-рая затронула все стороны быта духовенства, и материальные, и правовые. 25 марта были изменены штаты духовных консисторий и увеличено штатное содержание. 16 апр. последовало законоположение о пересмотре состава приходов и причтов, об условиях определения на священно- и церковнослужительские места, о перемещении и об увольнении священнослужителей и о правах духовенства по службе; по указу 26 мая дети духовенства могли выходить из духовного сословия. Это было, как писал современник, «важное и многотрудное епаршеское современное дело», и сопровождалось оно изменением почти всего уклада епархии. П. действовал, «ничем не стесняясь, не желая допустить и малейших беспорядков, и малейших оскорблений личностей



и прав состава целой епархии как высших, так и низших, как духовных лиц, так и всякого самого простого мирянина» (Ганюнов. 1874. С. 34). Ревностно исполняя свои обязанности, он требовал того же от других. На страницах «Харьковских епархиальных ведомостей» печатались его «предложения» духовной консистории о собирании, хранении и расходовании церковных сумм, об устройстве свечного завода и свечных лавок (Харьковские ЕВ. 1872. № 16. С. 154–163) и др.

В 1873 г. П. проводил ревизию Курского ЕУ. В авг. 1873 г. в Киеве участвовал в торжествах по случаю 50-летия служения митр. Арсения (Москвина) в священном сане. Уже будучи тяжелобольным, 24 авг. 1874 г. встретил в Харькове имп. Александра II Николаевича.

Скончался «мирно и тихо». 11 сент. еп. Сумской Вениамин (Платонов) совершил всенощное бдение с панихидой. 12 сент. в кафедральном Успенском соборе еп. Подольский Иоанн (Петин), хорошо знавший Н. по Киеву, и еп. Вениамин отслужили заупокойную литургию; гроб с телом Н. был поставлен в архиерейской усыпальнице Покровского собора *Харьковского в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастыря*. При погребении присутствовал отец Н. — архим. Феоктист, хоронивший своего 3-го сына. По духовному завещанию, составленному 7 сент., все свое движимое имущество, вещи, б-ку и рукописи Н. передавал родному брату — чиновнику Василию Надеждину, чтобы он дал воспитание круглому сироте, сыну В. С. Надеждина. «Собственную же свою ризницу» Н. завещал Харьковской епархии и куряжскому Преображенскому мон-рю.

Среди достоинств Н. отмечались «удивительная сила самообладания», «способность встать прямо лицом к лицу к самой сущности дела», «цельность понимания», «необыкновенно широкий кругозор взгляда». Он «не любил останавливаться на полпути, так и других поощрял не уставать до конца пути, устающих же поддерживал». Был «кроток и благоговеен» в совершении богослужения, накануне богослужения не принимал посетителей. По словам В. И. Аскоченского, наставника Н. по КДА, это был «мудрый строитель царства Божия на земле», «необыкновенный такт и редкое благо-

разумие были отличительной чертой его служебной деятельности» (Аскоченский. 1874. С. 1054).

Почетный член Церковно-археологического об-ва при КДА; 17 апр. 1854 г. Н. был награжден орденом Анны 2-й степени; 26 авг. 1856 г. — орденом св. Анны 2-й степени с имп. короной и получил темно-бронзовый на владимирской ленте крест в память о Крымской войне 1853–1856 гг.; 14 апр. 1858 г. — орденом св. Владимира 3-й степени; в мае 1859 г. — бронзовой светлой медалью на андреевской ленте в память о войне 1853–1856 гг.; 4 апр. 1865 г. — орденом св. Анны 1-й степени; 30 мая 1869 г. — орденом св. Владимира 2-й степени; 8 апр. 1873 г. — орденом блгв. кн. Александра Невского.

Соч.: Речь, произнесенная в Свят. Синоде... по наречению его в епископа Выборгского, викария С.-Петербургской епархии // ХЧ. 1859. Ч. 2. № 10. С. 317–318; Речь к гг. дворянам Нижегородской губ. пред молотобитием и присягою, по случаю выборов. 10 янв. 1864 г. // Нижегородские ЕВ. 1864. Ч. неофил. № 1. С. 19–27; Речь к Нижегородскому градскому обществу по случаю Градских выборов. 14 янв. 1864 г. // Там же. № 2. С. 10–17; Письмо на имя ректора Академии // 50-летний юбилей КДА. 28-го сент. 1869 г. К.. 1869. С. 279–271; Письмо [к митр. Филарету. 6 мая 1861 г.] // ХЧ. 1899. № 11. С. 891–893; то же: Письмо [6 мая 1861 г.] // Львов А. И. Письма духовных и светских лиц к митр. Московскому Филарету (с 1812 по 1867 гг.). СПб., 1900. С. 566–568. Лит.: [Аскоченский В. И.]. Нектарий, архиеп. Харьковский; (Некр.) // ДомБ. 1874. Вып. 41. С. 1054–1055; Высокопресв. Нектарий, архиеп. Харьковский и Ахтырский; Некр. Х., 1874 (отт. из: Харьковские ЕВ. 1874. № 18. С. 169–205); Ганюнов И., *прот.* Надробная речь высокопресв. Нектария, архиеп. Харьковскому и Ахтырскому // Высокопресв. Нектарий, архиеп. Харьковский и Ахтырский; Некр. Х., 1874. С. 32–35; Н. Д. Пресв. Нектарий (Надеждин), архиеп. Харьковский и Ахтырский; (Некр.) // Церк. летопись «ДБ». 1874. № 39. С. 197–198; Некр. // ЦОВ. 1874. № 105. С. 3–4; Пресв. Нектарий, архиеп. Харьковский // Там же. № 108. С. 3; Прокопович И., *прот.* Последние дни жизни пресв. Нектария, архиеп. Харьковского // Там же. № 118. С. 6–8; Толстой Д. А., *гр.* Заслуги пресвященных: Харьковского Нектария // Извещ. из Всенароднейшего общества обер-прокурора Свят. Синода... по Ведомству правосл. исповедания за 1874 г. СПб., 1876. С. 6–8; Филарет Московский, *свт.* Собр. мнений. 1886. Ч. 1. С. 308; 1887. Т. 5. Ч. 1. (1861–1864). С. 42. 59. 86–89. 113–118. 121–123. 134. 135. 143. 144. 187–199. 203–210; *он же.* Письма... к высочайшим особам и разным др. лицам. Тверь. 1888. Ч. 1. С. 21–26. 103–104; Ч. 2. С. 98–99. 165. 241–242. 276–277; Адрес-календарь Нижегородской епархии: В память исполнившегося в 1888 г. 900-летия Крещения Руси / Сост.: диак. А. И. Снежинский. Н. Новг., 1888. С. 161–164; Чистович И. А. СПбДА за последние 30 лет: (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 12–13; Серафим (Чичагов), *еп.* Летопись Серафимо-Дивеевского мон-ря Нижегородской губ. Ардамовского у. СПб., 1903. С. 627–722;

Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX ст. Вильна, 1909. Вып. 2. С. 316. 317. 321. 324–325. 326–328. 337. 382; Катанский А. Л. Восп. старого профессора: (с 1847 по 1913 гг.). Пг., 1914. Вып. 1. С. 112; Букова О. В. Жел. обители при Серафима Саровского: История десяти нижегор. мон-рей. П. Новг., 2003. С. 291. 295. 300. 477.

Т. А. Богданова

**НЕКТАРИЙ** (Селезнёв Николай Васильевич; род. 7.05.1974, пос. Чульман Алданского р-на Якутской АССР), еп. Ливенский и Малоархангельский. Из семьи рабочих. Окон-



Нектарий (Селезнёв),  
еп. Ливенский и Малоархангельский.  
Фотография. 2016 г.

чил среднюю школу в пос. Чульман и ПТУ. С 1991 г. служил алтарником в Троицком соборе г. Красноярск. Затем служил иподиаконом в красноярском Покровском кафедральном соборе. 1 марта 1998 г. Красноярским и Енисейским еп. Антонием (Черемисовым; внос. митрополит) в Покровском соборе был рукоположен во диакона. 1 июня 1999 г. назначен личным секретарем Красноярского архиепископа. 26 апр. 2002 г. принял монашеский постриг с именем в честь при. Нектария Оптинского. 21 нояб. того же года архиеп. Антонием рукоположен во иерея и назначен штатным священником в Покровский кафедральный собор г. Красноярск. 10 янв. 2004 г. переведен на должность настоятеля Троицкого собора г. Красноярск. В том же году заочно окончил МДС. 20 марта 2006 г. Н. был назначен исполняющим обязанности наместника красноярского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского мона-





стыря. В 2006 г. возведен в сан игумена. 27 марта 2007 г. утвержден в должности наместника Успенского мон-ря. В том же году назначен на должность эконома епархии с сохранением прежних обязанностей.

В 2008 г. заочно окончил КДА со степенью кандидата богословия. В 2009 г. был избран делегатом Поместного Собора РПЦ от Красноярской епархии. В том же году возведен в сан архимандрита. 1 окт. 2010 г. назначен секретарем Красноярской епархии. С 1 сент. 2011 г. также служил Красноярским благочинным. 4 окт. 2011 г. вышел за штат новообразованной Красноярско-Ачинской епархии с правом перехода в др. епархию.

22 окт. 2011 г. Н. был утвержден секретарем Орловско-Ливенской епархии и настоятелем храма Иверской иконы Божией Матери г. Орла. 25 окт. того же года назначен временно исполняющим обязанности наместника орловского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря. 15–16 марта 2012 г. утвержден в должности наместника. 25 июля 2014 г. назначен епископом Ливенским и Малоархангельским. Наречение состоялось 15 авг. 2014 г. в храме Всех святых, в земле Российской просиявших, Патриаршей резиденции в Даниловом мон-ре в Москве. Хиротонию 9 сент. 2014 г. в Троицком кафедральном соборе г. Калуги возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Н. награжден медалью св. блгв. кн. Даниила Московского (1999).

Лит.: Наречение и хиротония архим. Нектария (Селезёва) во еп. Ливенского и Малоархангельского // ЖМП. 2015. № 4. С. 20–22.

**НЕКТАРИЙ** (Трезвинский Нестор Константинович; 20.10.1889, с. Яцки Васильковского у. Киевской губ.— 8.09.1937, г. Гурьев Западно-Казахстанской обл. (ныне Атырау, Казахстан)), еп. Яранский. Род. в семье крестьянина, в 3 года взят на воспитание священником. В 1908 г. окончил Киевскую ДС, был послушником в мон-ре, затем прислуживал в церкви с. Яцки. Рукоположен во иерея. В 1911 г. поступил в КДА и в 1915 г. окончил ее со степенью кандидата богословия. В 1914 г. принял монашеский постриг с именем Нектарий в Киево-Печерской лавре. С осени 1915 по осень 1917 г. служил священником 1-го Туркестанского



Нектарий (Трезвинский),  
еп. Яранский.  
Фотография. Сер. 20-х гг. XX в.

стрелкового полка. В нояб. 1917 г. приехал в Петроград, 9 дек. принят в число братии *Александро-Невской лавры* с возложением обязанностей чередного иеромонаха. 29 янв. 1918 г. назначен воспитателем певчих Митрополичьего хора, с 6 июня 1918 г. занимал должность библиотекаря мон-ря, с 23 янв. 1919 г. исполнял обязанности письмоводителя в канцелярии Духовного Собора лавры, 27 янв. 1919 г. также назначен уставщиком. 9 апр. 1919 г. указом Синода за «отлично-усердную службу» к Пасхе был награжден золотым паперсным крестом. 20 июня 1919 г. освобожден от канцелярской деятельности с назначением постоянным панихидным иеромонахом на лаврских кладбищах, но при этом оставлен уставщиком. В нач. 1920 г. также исполнял послушание зам. библиотекаря. В марте 1920 — сент. 1921 г. был настоятелем Екатерининского собора в Ямбурге, оставаясь при этом в братии лавры. Впервые арестован в 1919 г., вскоре освобожден. Вновь арестован 1 сент. 1921 г. в Ямбурге по обвинению в антисоветской агитации, заключен в петроградскую тюрьму «Кресты». 8 окт. 1921 г. приговорен Президиумом Петроградской губЧК к 1 году принудительных работ с содержанием под стражей. Отбывал срок во 2-м лагере принудительных работ при тюрьме «Кресты». 3 дек. 1921 г. освобожден по амнистии, вернулся в лавру, но в янв. 1922 г. уехал в Киев. Проживал в Киево-Печерской лавре. К осени 1922 г. вернулся в Петро-

град (находился за штатом). В февр. 1924 г. назначен благочинным монастырей и подворий Петроградской епархии, возведен в сан архимандрита. Состоял в братии *Александро-Невской лавры*; с февр. по дек. 1924 г. окормлял оставшееся в результате репрессий без руководителей *Александро-Невское братство*. 16 июня 1924 г. хиротонисан в лавре во епископа Велижского, викария Полоцко-Витебской епархии, назначен временно управляющим епархией. Не смог выехать к месту служения, т. к. дал подписку о невыезде из Ленинграда. В дек. 1924 г. назначен патриархом Московским и всея России свт. *Тихоном* епископом Яранским, викарием Вятской епархии. Переехал в г. Яранск, резко выступал против обновленческого Собора 1925 г., написал послание к пастве, где называл обновленческое духовенство безблагодатным, а их таинства — не имеющими силы. Арестован 25 мая 1925 г. в Яранске по обвинению в антисоветской агитации. 13 нояб. 1925 г. приговорен Особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 3 годам лагерей. Отбывал срок на Соловках, работал рыбаком и сторожем. 7 июня 1926 г. подписал «Памятную записку соловецких епископов». После издания «Декларации» 1927 г. отказался 8 февр. 1928 г. от адм. подчинения заместителю патриаршего местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому)*; вносил. патриарх Московский и всея Руси), примкнул к *иосифлянству* в составе викторианской группы (см. священноисп. *Виктор (Островидов)*) *непоминающих*, был запрещен в священнослужении, 4 марта 1928 г. смещен митр. Сергием с Яранской кафедры. В лагере участвовал в тайных богослужениях иосифлян. Освобожден с Соловков 20 нояб. 1928 г. по постановлению Особого совещания при Коллегии ОГПУ от 18 мая 1928 г. с лишением права проживания в 7 крупных городах и Вятке сроком на 3 года.

По рекомендации еп. Виктора (Островидова) в дек. 1928 г. поселился в Казани. Служил тайно, рукополагал священников и диаконов для Вятской епархии и Чувашии, окормлял ок. 50 иосифлянских приходов. Арестован в Казани 30 авг. 1930 г. по обвинению в создании контрреволюционной орг-ции «Истинно православная церковь» (см. *Истинно православные христиане*) в Татарской





АССР. Больше года находился в казанской тюрьме. 26 янв. 1932 г. приговорен Особым совещанием при Коллегии ОГПУ к 10 годам лагерей. Отбывал срок в Прорвинском лагере Западно-Казахстанской обл. В 1933–1934 гг. написал в лагере неск. посланий к пастве с осуждением деятельности митр. Сергия. В 1-м из них он утверждал: «Наше отхождение от митрополита Сергия имеет в своей основе не какой-либо мелочный каприз или чье-либо оскорбленное самолюбие, а решительное нежелание быть участниками в преступной приспособляемости митрополита Сергия и прочих иерархов к советской власти до допущения самого грубого и бесцеремонного вмешательства во внутреннюю жизнь Церкви Христовой работников ГПУ. Это вмешательство чуждых элементов в назначения на кафедры епископов и в другие церковные дела не может быть оправдываемо никакими церковными канонами и святоотеческими правилами, тем более, что у нас Церковь отделена от государства. Наша борьба с митрополитом Сергием, этим проводником большевизмского цезаро-папизма — борьба очень почетная, борьба за правду Божию и Христову и за святую Церковь Православную, преданную за тридцать серебряников безбожникам на поругание и разрушение (ликвидацию)... Я еще при самом своем разрыве с митрополитом Сергием в феврале 1928 года предвидел, что наша борьба с сергианством, хоть и является борьбой за веру Христову, будет долго бессильной и внешне почти безуспешной. Из истории Церкви Христовой видно, что почти все борцы за правду Христову погибали в борьбе и что только после их смерти торжествовало то дело Божие, за которое они боролись. Так будет и в нашей борьбе с сергианством... Словом, хоть наша борьба и свята, но мы пока бессильны. Что касается до меня, то я не надеюсь на освобождение. Я скорее всего погибну и сгнию в лагерях, утешаясь обетованиями Христовыми: «Блаженны изгнанные правды ради, яко тех есть Царство Небесное». Приходится переносить страдания, другого исхода нет, другого решения быть не может. Пребывайте же непоколебимыми, возлюбленные! Для нас жизнь — Христос, а смерть — приобретение (Флп. 1. 21)» (Послания и письма *свт. Нектария*. 1997). Ле-

том 1937 г. Н. был взят под стражу в лагере. 8 сент. 1937 г. приговорен Особой тройкой УНКВД по Западно-Казахстанской обл. к высшей мере наказания и в тот же день расстрелян и похоронен в г. Гурьеве. В 1981 г. канонизирован РПЦЗ.

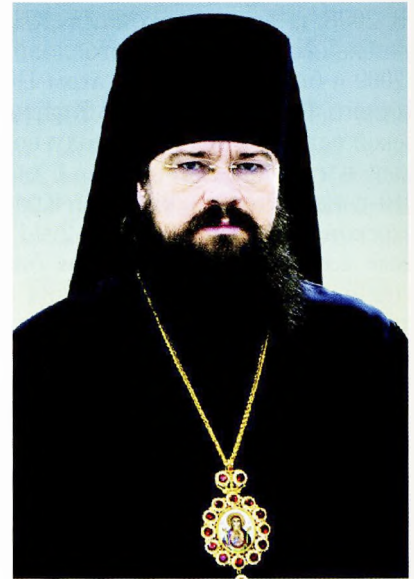
Соч.: Послания и письма *свт. Нектария* // Правосл. жизнь. М., 1997. № 2. С. 16–27; Три письма из лагеря *сщмч. Нектария*, еп. Яранского // Рус. пастырь. Джорд., 1998. № 30. С. 93–100.

Арх.: Архив УФСБ РФ по Кировской обл. Д. СУ-3930; Архив КГБ Респ. Татарстан. Д. 2-18199. Т. 1; Информ. центр МВД Карелии. Картотека учетных карточек; РГИА. Ф. 815. Оп. 11 — 1919 г. Д. 20; Ф. 796. Оп. 204–1917. Д. 509; Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-40195.

Лит.: Вестн. Свящ. Синода. 1926. № 7. С. 7; Постановления Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Свящ. Синода // ЖМП. 1931. № 5. С. 2; *Зайцев И. М.* Соловки: Коммунистическая каторга или место пыток и смерти. Шахмат, 1931. С. 98; *Польский. Т. 1*. С. 168; Т. 2. С. 28–31, 71; *Ширяев Б.* Неугасимая лампада. Н.-Й., 1954. С. 96; *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви (1917–1945). П., 1977. С. 455, 464, 544, 548, 549, 602, 603; *Andreyev I. M.* Russia's Catacomb Saints: Lives of the New Martyrs. Platina (Calif.), 1982. P. 18, 63–66, 499, 502; В объятиях семилетнего змия. Мопреаль, 1984. С. 102–103; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 29–30; *Елевферий (Богоявленский), митр.* Доклад... митр. Евлогию (1928 г.): К спору о соловецких епископах // Публ. Н. Струве // Вестн. РХД. 1990. № 158. С. 285–293; *Павлов С. П.* Биография архим. Гурпы. М., 1991. Ркп. С. 2–3; Красный террор в годы Гражданской войны. Лондон, 1992. С. 401; *Миклиш А.* Знакомы ли вам эти имена? // Отечество. Яранск, 1992. 21 марта; *Ожегин П.* Узник Соловков // Вятский епарх. вестн. 1992. № 5; он же. Гонения на епископов // Там же. № 3; Рукои Патриарха Тихона // Там же; Крестный путь епископов // Там же. 1992. № 7; *Иоанн (Снычев).* Церк. расколы. 1993. С. 247; *Журавский А. В.* Казанская церковь в эпоху гонений. Каз., 1994. С. 19; *Резникова И.* Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 22, 29, 44, 45, 52, 66, 145, 167, 168; *Чуков Н., прот. (впосл. митр. Григорий).* Один год моей жизни: Страницы из дневника / Публ. В. Антонова // Милушев. М.; СПб., 1994. Вып. 15. С. 566, 610; Акты свт. Тихона. С. 408, 982; Оппозиция митр. Сергию в Казанской епархии // Правосл. Русь. Джорд., 1995. № 10. С. 9–11; *Сухих А., прот.* Яранский чудотворец // Вятский епарх. вестн. 1996. № 7; Новый сщмч. Нектарий Яранский // Правосл. жизнь. 1997. № 2. С. 1–6; Казанский период жизни владыки Нектария // Там же. С. 7–15; *Осинова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воды слез...». М., 1998. С. 46, 231, 277; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 7, 53–63, 69, 122, 285, 292, 293, 338, 374; он же. Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра, 1713–2013. СПб., 2012. Т. 2. С. 503–505; Синодик СПб епархии. 1999. С. 12; *Цытин.* История РЦ. С. 129; Монастыри С.-Петербургской епархии. СПб., 2000. С. 38; СПб. мартиролог. 2002. С. 32; *Сикорская Л. Е.* Сщмч. Нектарий, еп. Яранский: Его приходы и паства в Вятской губернии: Жизнеописание и док-ты. М., 2016.

М. В. Шкаровский

**НЕКТАРИЙ** (Фролов Сергей Николаевич; род. 17.07.1961, г. Люботин Харьковского р-на и обл. УССР), еп. Талдыкорганский. Из семьи рабочих-железнодорожников. Крещен



Нектарий (Фролов),  
еп. Талдыкорганский.  
Фотография. 2014 г.

во младенчестве. В 1976 г. окончил 8 классов общеобразовательной школы и поступил в Харьковский строительный техникум, к-рый окончил в 1979 г. по специальности «мастер-строитель». Во время обучения служил пономарем. В 1979–1981 гг. проходил срочную военную службу в Львовской обл. После демобилизации был принят послушником в *Почаевскую в честь Успения Пресвятой Богородицы мужскую лавру*. В 1982 г. поступил на заочное отд-ние Харьковского инженерно-экономического ин-та, к-рый окончил в 1988 г., получив диплом по специальности «инженер-экономист». В 1981–1983 гг. в Почаевской лавре исполнял послушания чтеца и певчего лаврского братского хора. В 1983 г. Волынским архиеп. *Дамианом (Марчуком)* назначен на должность псаломщика. 19 апр. 1984 г. рукоположен во диакона, 21 апр. того же года — во иерея.

4 мая 1984 г. был назначен настоятелем Благовещенского храма с. Раков Лес Камень-Каширского р-на Волынской обл., 6 марта 1985 г. — настоятелем Свято-Троицкого храма с. Матейки Маневичского р-на Волынской обл. В 1985 г. поступил в ЛДС, во время учебы служил в качестве прикомандированного священника в храмах Ленинграда. В 1986 г. перевелся на экстернат и стал кли-





риком Курской и Белгородской епархий. С 9 июня 1986 г. служил настоятелем Успенского храма с. Ливенка Красногвардейского р-на Белгородской обл. 29 сент. 1987 г. был назначен настоятелем Никольского храма слободы Михайловка Железнодорожного р-на Курской обл., 10 янв. 1990 г. — настоятелем храма Всех святых, в земле Российской просиявших, г. Железнодорожска Курской обл.

По окончании семинарии поступил на заочное отделение КДА, к-рую окончил в 1999 г. со степенью кандидата богословия. Обучался на спецкурсе в Курском гос. ун-те, получил сертификат преподавателя основ православной культуры, преподавал этот предмет в общеобразовательной школе.

1 февр. 1994 г. был назначен благочинным Железнодорожного окр. Курской епархии. С 9 марта 1998 г. являлся настоятелем и строителем храма св. мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии г. Белгорода. Осенью 2000 г. вернулся на Украину, где служил священником Ильинского храма в г. Дубно Ровненской обл. В 2006 г. защитил докт. дис. на тему «Приведение языческого мира к христианству» в Ужгородской богословской академии. С 10 дек. 2007 г. служил священником храма арх. Гавриила в г. Дубно.

21 янв. 2008 г. поступил в *Липский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. 7 апр. 2008 г. принял монашеский постриг с именем в честь свт. Нектария, митр. Пентапольского, Эгинского чудотворца. 6 нояб. возведен в сан архимандрита. 11 нояб. избран епископом Джанкойским и Раздольненским. Наречение состоялось 19 нояб. 2008 г. в зале заседаний Синода УПЦ при Митрополичьей резиденции в *Киево-Печерской лавре*. Хиротонию 20 нояб. 2008 г. в храме Всех святых комплекса кафедрального собора Воскресения Христова в Киеве возглавил митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*.

9 июля 2009 г. Н. был назначен епископом Дубновским, викарием Ровненской епархии. 19 июня 2014 г. освобожден от этой должности и направлен в распоряжение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. 25 июля 2014 г. назначен епископом Талдыкорганским, викарием Астанайской епархии, и председателем епархиального суда.

Н. награжден орденами св. равноап. кн. Владимира 3-й степени (2001), прп. Нестора Летописца 2-й степени (2001), прп. Илии Муромца 2-й степени (2002), прп. Агапита Печерского 2-й степени (2003), Рождества Христова (2003), св. ап. Иоанна Богослова 2-й степени (2004), прп. Серафима Саровского 3-й степени (2016), орденом Казахстанской митрополии священноисп. Николая, митр. Алма-Атинского и Казахстанского (2016), орденом спмч. Максима Горьковского Польской Православной Церкви.

**НЕКТАРИЙ ГРЕК** († 3.06.1626, Вологда), архиеп. Вологодский и Великопермский (1613–1616, 1625–1626). По происхождению грек. Был архидиаконом, потом архимандритом в К-поле при Патриархии. Не ранее 28 мая 1598 г., после того как был убит архиеп. Охридский Варлаам, поставлен на Охридскую кафедру. В авг. 1598 г. Н. Г. прибыл для сбора милостыни в Молдавию, где оставался длительное время. В июне 1600 г. он председательствовал на местном архиерейском Соборе, где, возможно, утверждалось открытие новой Хупской епископии. И. Снегаров указывает, что между 1600 и 1613 гг. Н. Г. посетил Польшу и «ходил в Антверпен» (Снегаров. 1995. С. 194), однако Е. Е. Голубинский отнес последнее сообщение к деятельности Охридского архиеп. Нектария II в 20–30-х гг. XVII в. (Голубинский. Очерк ПЦ, С. 136). Н. Г. при освидетельствовании ризы Господней в 1625 г. сообщал, что посещал и Грузию (Суворов. 1865. С. 795–796).

По крайней мере с нач. XVII в. Н. Г. бывал в России. Во время пребывания в 1604 г. в Смоленске митр. Пелагонийского Иеремии 2 сопровождалших его переводчика объявили, что ранее бывали в России вместе с Н. Г. (Муравьев. 1858. С. 324–325). Н. Ф. Кантерев обнаружил свидетельство посещения Н. Г. России с целью сбора милостыни в 1601 г. Находясь в Чернигове, Н. Г. сам написал на племянников «Костьку да Степанку» «государево дело» (донос), после чего они «взяты были за пристава» (Кантерев. 1888. С. 105). Дальнейшие подробности поездки Н. Г. в Россию и обстоятельства, при которых он остался в стране, неизвестны. В 1603 или 1604 г. двор царя Бориса Феодоровича Годунова посетил др. Охридский архиепископ Афанасий I Ризеа (Муравьев. 1858. С. 303).

Н. И. Суворову была известна несохранившаяся грамота кн. Д. Т. Трубецкого и Д. М. Пожарского 1613 г., в к-рой Н. Г., названный архиепископом «Ахридским на Вологде», приглашался на Собор в Москву (Суворов. 1865. С. 794). Когда Н. Г. поселился в Вологде, неизвестно. На утвержденной грамоте Земского избирательного собора 1613 г. подписи Н. Г. нет. 25–26 июня 1613 г. состоялось наречение и поставление Н. Г. во архиепископа Вологодского и Великопермского. Хиротонию возглавил Казанский митр. *Ефрем* (Он же. 1863. С. 176).

В 1613–1614 гг. Н. Г. оставался в Москве. В грамотах, отсылаемых в Вологду, он высказывал крайнюю обеспокоенность состоянием архиерейской казны и отмечал, что ждет царского разрешения на отъезд, но «здесь мы живем по государеву приказу, не один я, и всем властям отпуску с Москвы нет» (Там же. С. 179). 11 июля 1613 г. Н. Г. участвовал в чине венчания на царство *Михаила Феодоровича (Макарий)*. История РЦ. Кн. 6. С. 113–114).

Находясь в Москве, Н. Г. познакомился с двоюродным братом нового царя боярином Б. М. Салтыковым. Сохранилось недатированное письмо Н. Г. последнему, в котором автор сетует, что в России остался «иноземец, видя... противник ненавидящих мя». Вероятно, это письмо было написано до 1619 г., когда по возвращении из плена патриарха *Филарета* Салтыков утратил прежнее влияние при дворе. В письме Н. Г. выражал надежду «на царское милосердие и на ваше заступление на врагов своих до конца живота своего жити царским и вашим заступлением. Молю и прошу у величия твоего, да не забудеши мя иноземца» (Суворов. 1865. С. 798). В дальнейшем Н. Г. обращался за царской помощью в деле об «утаении» греч. переводчиком Свойтином Каменевым 10 р., к-рые по поручению Н. Г. тот должен был передать дяку И. Болотникову в уплату долга (Черкасова. 2012. С. 345). Н. Г. был знаком и с Рязанским архиеп. Феодоритом, по приказу к-рого была сделана серебряная панagia с дарственной надписью: «Нектарию, архиепископу и патриарху Ахридскому» (в XIX в. панagia хранилась в ризнице Новгородской Софии — Соловьев П., прот. Описание Новгородского Софийского собора. СПб., 1858. С. 186).





В Москве Н. Г. удалось добиться получения от царя жалованной несудимой «уставной, обельной» грамоты от 25 янв. 1614 г. на архиерейские земли взамен сгоревшей в пожаре 1612 г. Были зафиксированы значительные иммунитетные права архиерейского дома на землевладение, неподсудность архиерейских людей, торговлю, режим прохождения речных судов от Вологды к Усть-Выми и Соли Вычегодской (*Гневашев, Черкасова*. 2013. С. 151–152). Вероятно, вскоре по получении грамоты Н. Г. обратился к царю с просьбой об отпавке в Вологду. Он был туда отпущен не ранее июня 1614 г., поскольку до этого времени из Вологодского архиерейского дома документы ему присылали в Москву. В своих т. н. отписках он отмечал, что в епархии запустение, разорение, недоборы и неподчинение, «а попы за бояры и не хотят тебе, государю, ни в чем поவிноватися» (РИБ. Т. 2. Стб. 872).

С момента поставления Н. Г. начал активную деятельность по сохранению и преумножению своих новых владений. В «уведомительной грамоте» духовенству епархии он сообщил о переводе своего предшественника на кафедре еп. Сильвестра решением церковного Собора во Псков, отметив, что последний назывался архиепископом Вологодским незаконно. Н. Г. призывал паству «его ложным грамотам и приказным речем не слушать» (*Суворов*. 1863. С. 177). В 1613 г. он обратился с грамотами к духовенству и мирянам епархии, в т. ч. к воеводам, о сохранении архиерейской казны, чтобы «его (еп. Сильвестра. — И. У.) корельские люди, казначей... Никон... не растащили себе» (Там же. С. 179).

В 1613 г. Н. Г. просил о переводе в вологодское подчинение церквей Новгородской епархии в Ваге, Каргополе и Подвинье, отдаленных от оккупированного в то время шведами Вел. Новгорода: «В Великий Новгород священники и дьяконы для поставления и для антиминсов на освящение храмом за немецкими людьми и за дальним просездом, не ездят, и для того многия церкви... стоят без пения» (*Он же*. О присоединении. 1862. С. 114). Во 2-й челобитной на эту же тему Н. Г. настаивал также на передаче указанных земель Вологодскому архиепископу «ввек», ссылаясь на то, что по указу *Иоанна IV Васильевича* Грозного эти земли были переданы в состав Во-

логодской епархии, но обратно Новгороду земли передал царь *Феодор Иоаннович*, «норовячи Новгородскому митрополиту» (Там же. С. 115). В 1613 г. царским решением Вага, Каргополь и Подвинье были переданы в церковную юрисдикцию Вологодского владыки, «докамест Ноугородцкая митрополия очиститца» (т. е. будет освобождена от оккупантов). В 1617 г. они были возвращены Новгородской епархии (АИ. Т. 3. № 74. С. 69–71).

Во время 1-го архиерейства Н. Г. по территории епархии бродили банды «воровских людей». Так, в 1613–1614 гг. атаман М. И. Баловень (Баловнев) разорил *Павлов Обиорский во имя Святой Троицы, Коршилев Комельский в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы* и Николо-Катромский монастыри, пострадала и кафедральная столица, был сильно поврежден Софийский собор. Н. Г. занимался его восстановлением: в частности, в 1615 и 1616 гг. собор и его главы были покрыты деревянными крышами, кресты обиты белым железом и укреплены цепями, на восстановление собора в епархии был введен сбор с церквей (*Суворов*. 1863. С. 9. Примеч. 1).

В челобитных царю Н. Г. писал о плохом состоянии Вологодской епархии, после того как «польские и литовские люди и запороские казаки и русские воры повоевали, и попов в церквях и дьяконов и причетников церковных посекали» (*Он же*. О присоединении. 1862. С. 114). Мн. церкви были сожжены, духовенство нуждалось в новых ставленных грамотах взамен сгоревших, в храмах не хватало церковной утвари, не было денег на строительство и ремонт зданий (*Он же*. О вторичном присоединении. 1862. № 42. С. 159–160). В 1614–1615 гг., вероятно вслед челобитных Н. Г., для выяснения масштабов запустения земель по сравнению с прежним их состоянием была составлена Дозорная книга вотчинных земель архиеп. Вологодского и поместных земель архиерейских детей боярских (*Черкасова*. 2012. С. 345; РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 62. Л. 1294–1354). Вологодский архиепископ постоянно отправлял царю челобитные с просьбами: в 1614/15 г. — о невзимании хлебных сборов с архиерейской вотчины ввиду ее разорения, о льготах при сборе государевых податей, о защите от государевых людей и т. п.

В 1616 г. местоблюститель Патриаршего престола митр. Сарский и Подонский (Крутицкий) *Иона (Архангельский)* «без сыску, не по делу, по доводу вологодцаго протопопа Василия» (Грамота патр. Филарета. 1866. С. 8) лишил «святительства» Н. Г. и отправил его «на смирение» в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь*, где тот оставался до 1621 г. Вологодскую кафедру в 1617–1619 гг. занимал архиеп. *Макарий II*, а в 1620–1625 гг. — архиеп. *Коршилий*.

В чем состояли обвинения выдвинутые против Н. Г., остается неизвестным. Возможно, с этим делом связано решение патриарха Филарета в нояб. 1619 г. о переосвящении перкви в Кобылкине Илиинском муж. мон-ре вновь во имя прп. Варлаама Хутынского вместо посвящения ее празднику Преполовления Пятидесятницы, совершённом по благословению Н. Г. при ее восстановлении после сожжения литовцами (*Черкасова*. 2012. С. 420).

В 1621 г. началось новое разбирательство по делу Н. Г. Поводом к нему, по предположению митр. *Макария (Булгакова)*, могли стать собственные челобитные Н. Г. патриарху. Архиепископ был вызван в Москву, где в февр. — марте состоялись новое следствие и соборное разбирательство. Согласно разрешительной грамоте Н. Г. от 24 мая 1621 г. (Грамота патр. Филарета. 1866. С. 8–10), «всякие сыски» о причинах его отлучения показали, что он был отлучен «неновинно». Однако возникло осложнение, связанное с тем, что Н. Г., будучи в Кирилловом Белозерском мон-ре при игум. Флавиане, причащался в епитрахили, а при новом игум. Савватии — без епитрахили по воле последнего. Об этом обстоятельстве Н. Г. сам сообщил патриарху, боясь смертного часа и не смея без его указа причащаться ни в епитрахили, ни без нс. Патриарх заподозрил Н. Г. в самоуправстве, началось новое следствие — были затребованы письменные показания игум. Савватия, в Москву вызвали духовных отцов Н. Г. В новом обвинении он также оказался неповинен. 25 марта 1621 г. Н. Г. был разрешен в служении и благословлен патриархом, получил прощение Крутицкого митр. Ионы. В дальнейшем Н. Г. жил на Троицком Богоявленском подворье в Москве.

11 марта 1625 г. Н. Г. участвовал в освидетельствовании ковчега с ри-



зой Господней, присланной от персид. шаха Аббаса I Великого царю Михаилу Федоровичу (Дворцовые разряды. Т. 3. Стб. 665). После смерти 17 марта 1625 г. архиеп. Корнили Н. Г. повторно занял Вологодскую кафедру.

Н. Г. скончался в Вологде, вероятно вскоре после поездки в Москву, поскольку по упоминанию в описи архиерейского дома 1701 г. известно о составлении им 18 мая 1626 г. духовного завещания, свидетельствованного патриархом Филаретом спустя 2 дня (Суворов. 1865. С. 797; Черкасова. 2012. С. 349). Погребение Н. Г. в вологодском Софийском соборе (последнее захоронение на левой стороне собора) совершил 24 июня митр. Крутицкий Кирилл; на 40-й день в Москву по требованию патриарха была отправлена келейная казна Н. Г.

Арх.: Приходо-расходная книга Вологодского архиерейского дома 1615 г. // ГАВО. Ф. 948. Оп. 1. Д. 1; Указная грамота царя Михаила Федоровича архиеп. Корнилию о высылке в Москву келейной рухляди бывшего архиеп. Н. Г. 1621, авг. 28 // Там же. Ф. 1260. Оп. 1. № 61; Арх. СПб ИИ РАН. Ф. 117: Коллекция П. Н. Саввантова (челобитные Н. Г. царю Михаилу Федоровичу 1614 г.: № 40, 47, 49–51; грамоты и памяти Н. Г. разным лицам: № 30, 39, 46, 55; челобитные и отписки Н. Г. разным лицам: № 31, 45, 48, 59 и др.); РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 62. Л. 1294–1354.

Соч.: Суворов Н. И. О присоединении Двишы, Ваги и Каргополя от Новгородской к Вологодской епархии при царе Иване Васильевиче Грозном и вторично при царе Михаиле Федоровиче; [Две челобитные архиеп. Вологодского Нектария царю Михаилу Федоровичу 1613 г.] // Вологодские ГВ. 1862. № 28. Ч. неофиц. С. 114–115; он же. Описание Вологодского кафедрального Софийского собора. М., 1863. Прил. С. 175–178. № 40 (1–4) [Грамоты Н. Г. на Вологду].

Ист.: Грамота патр. Филарета Никитича Новгородскому митр. Макарию о разрешении Вологодского архиеп. Нектария, жившего на смирении в Новгородском Кирилловом мон-ре, 1621, 24 мая // ЧОНДР. 1866. Кн. 3. Смесь. С. 8–10; РИБ. Т. 2. № 190. Стб. 865–894; Т. 35. № 347. Стб. 663–664; Гневашев Д. Е., Черкасова М. С. Жалованная грамота царя Михаила Федоровича Вологодскому архиеп. Нектарии: Янв. 1614 г. // Ист. архив. 2013. № 1. С. 151–167.

Лит.: Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Ч. 1; Суворов Н. И. О вторичном присоединении Двишы, Ваги и Каргополя от Новгородской к Вологодской епархии в нач. XVII в. // Вологодские ГВ. 1862. № 42. Ч. неофиц. С. 159–160; он же. Ист. сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархий // Вологодские ЕВ. 1865. № 20. Приб. С. 794–798; Кантерев Н. Ф. Ахридские архиепископы и подчиненные им иерархи разных кафедр, являвшиеся в Москву за милостыней в XVI, XVII и в нач. XVIII ст. // НРТСО. 1888. Ч. 41. С. 105–152; Снегаров И. История на Охридска-та архиепископия. София, 1995<sup>2</sup>. С. 194–196;

Макарий. История РП. Кн. 6; Гневашев Д. Е., Черкасова М. С. Великокняжеские и царские жалованные грамоты Вологодскому архиерейскому дому XVI — нач. XVII в. // Ист. краеведение и архивы. Вологда, 2011. Вып. 18. С. 3–24; Черкасова М. С. Архивы вологодских монастырей и церквей XV–XVII вв.: Исслед. и опыт реконструкции. Вологда, 2012.

И. А. Устинова

**НЕКТА́РИЙ И ФЕОФА́Н** [греч. Νεκτάριος καὶ Θεοφάνης] (XV–XVI вв.), преподобные Метеорские (пам. греч. 17 мая), основатели Варлаама мужского монастыря во имя Всех святых в комплексе Метеорских монастырей, расположенного на скале высотой 373 м в 11 км от г. Каламбака. Главными источниками сведений о жизни Н. и Ф., в т. ч.



Преподобные  
Нектарий и Феофан Метеорские.  
Роспись кафоликона мон-ря Варлаама  
в Метеорах. XIX в.

об основании ими мон-ря Варлаама, служат их собственные произведения: «Завещание» (ВНГ, N 2286; издано С. Лампросом — Λάμπρος Σπ. Π. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων // Νέος Ἑλληνομνήμων. 1905. Т. 2. N 1. Σ. 107–111) и автобиография (ВНГ, N 2287; Ibid. Σ. 98–107). Сохранилось также анонимное Похвальное слово Н. и Ф. (ВНГ, N 2288; Ibid. Σ. 121–130).

Н. и Ф. были родными братьями и происходили из знатного янинского (г. Янина, Греция) рода Ансаров (οἱ Ἀψαράδες). Юноши получили блестящее образование, но отклонили все варианты светской карьеры. Их призванием стало монашеское служение. Они удалились на один из островов Янинского оз. (ныне Памвотида) и стали подвизаться там под руководством известного в округе старца Саввы (см. в ст. Савва Янинский, местночтимый святой (пам.

греч. 3 февр.)). У него они научились основам аскетической жизни, к-рых придерживались в дальнейшем: Н. и Ф. не употребляли в пищу масла, во время строгих постов ели через день, а Ф. до конца жизни посыл вериги. Через некоторое время братья были рукоположены во иерей. Под окормлением старца Саввы они прожили 10 лет, а после кончины наставника отправились на Св. Гору Афон, чтобы получить совет относительно своей дальнейшей жизни. К-польский патриарх свт. Нифонт II, к-рый в то время пребывал в мон-ре Дионисиат (см. в ст. Дионисия преподобного монастырь во имя Иоанна Предтечи), посоветовал Н. и Ф. вернуться в свой мон-рь в Янницу и продолжить следование заветам старца. Патриарх прибавил, что если для братьев возникнет к-л. препятствие, то надо не сопротивляться ему, а перейти в др. место.

По возвращении братья узнали, что светские владельцы монастырской земли предъявили им денежные претензии, требуя плату в обмен на право собственности. Желая избежать мирской судебной суеты и помня совет свт. Нифонта, Н. и Ф. покинули мон-рь старца Саввы и перешли в др. место на том же острове, где попытались основать новую обитель (1507), получив от патриарха права на создание в этой местности ставропигиального мон-ря. На новом месте Н. и Ф. построили 2 церкви: во имя Иоанна Предтечи и во имя свт. Николая. При ц. во имя свт. Николая поселились 3 сестры Н. и Ф., туда же стали перебираться и др. родственники, желавшие вести монашескую жизнь. Однако и там светские власти не оставили в покое иноков, чья всяческое пренятие их начинанию.

Следуя совету свт. Нифонта, братья с глубокой печалью оставили остров на Янинском оз. и отправились в крупнейший монашеский центр того времени — Метеоры (1511).

Сначала Н. и Ф. провели 7 лет на т. н. столпе Предтечи. В 1518 г. они перешли на скалу Варлаама, названную в честь инок, к-рый жил там раньше (XIV в.), и построили ц. во имя Трех святителей на развалинах часовни, созданной еще при Варлааме. Вскоре к ним стали собираться ученики, и в 1542 г. на скале Варлаама подвизалось уже ок. 30 монахов. Для проживания такого количества людей требовались возведение



келий, хозяйственных построек и организация снабжения монастыря производцией сельского хозяйства; все эти планы были осуществлены под рук. Н. и Ф. В своем «Завещании» братья призывали иноков к сплочению и согласию между собой.

В 1541–1542 гг. был воздвигнут большой храм во имя Всех святых. В автобиографии, написанной Н. и Ф., они сообщают, что собор был построен за 20 дней, а материалы, необходимые для постройки, собирались и поднимались на скалу в течение 22 лет.

В 1544 г. Ф., тяжело болевший несколько месяцев, почувствовал, что пришел час его кончины. В его келье собралась вся братия монастыря, и иноки стали читать отходные молитвы, в это время в небе появилась яркая звезда. Когда Ф. преставился, звезда погасла. Н. мирно скончался в 1550 г. Мощи братьев-подвижников находятся в гробницах в юго-вост. углу нартекса храма.

В календарь РПЦ память преподобных Н. и Ф. не включена. Ист.: ВHG, N 2286–2288, 2445.

Лит.: Θεοτέκνη Μητρώοστα, μοναχὴ. Στὸ βράχο τῆς ἱσαγγέλης πολιτείας: Οἱ ἅγιοι κτίτορες τοῦ Βαρλαάμ / Ἱερά Μονὴ Ἀγ. Πάντων-Βαρλαάμ. Μετέωρα, 1977; Τοῦρτα Α. Νεκτάριος καὶ Θεοφάνης οἱ Ἀγιοράδες καὶ ἡ Μονὴ τοῦ Προδρόμου στὸ Νησί τῶν Ἰωαννίνων // Πνευματικά Χρονικά. 1980. N 22. Σ. 66–88; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 346; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: пером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 5. С. 233–235.

О. Н. А.

**НЕКТАРИЙ КАЗОЛЬСКИЙ** [греч. Νεκτάριος] (между 1155 и 1160, Отранто, Апулия — 9.02.1235, Казоле, там же), итало-визант. писатель, полемист, дипломат. В миру посыл имя Николай. В научной лит-ре известен также как Николай Гидрунтский (Идрунтский, Отрантский). Основные сведения о Н. К. можно почерпнуть из его собственных сочинений, посланий его друга митр. Керкирского *Георгия Вардана* и трудов его ученика нотариа и поэта Иоанна *Грассо*. Н. К. был сыном чиновника Иоанна, занимавшегося рассмотрением прошений («эпи тон дессеон»), получил блестящее образование, свободно владел латынью, имел познания в иврите. В Отранто Н. К. занимался преподаванием, копированием и коллекционированием рукописей. Первые труды Н. К. представляют собой переводы: до 1198 г. по поручению католич. архи-

епископа Отранто он перевел на латынь Литургию свт. Василия Великого (*Jacob*. 1967). К числу ранних сочинений относится также переведенный с латыни трактат по астрологии и геомантии «Искусство резца» (Н τοῦ λαξευτηρίου τέχνη), к-рый опубликован только частично (*Garzya*. 1982). Время приятия Н. К. пострига неизвестно, в монашестве он продолжал подписывать сочинения мирским именем.

После захвата К-поля участниками 4-го крестового похода Н. К. благодаря знанию языков был переводчиком при неск. папских посольствах в К-поль. В поэтическом обращении к самому себе Н. К. писал, что он «немного времени провел на родине, но претерпевал труды на чужбине, как бродяга и чужак» (*Pocit bizantini*. 1979. P. 76). В 1205–1207 гг. он сопровождал в качестве переводчика кард. Бенедикта, отправленного в К-поль папой *Иннокентием III* для ведения переговоров о церковной унии. Н. К. присоединился к посольству в июле 1205 г. и посетил по пути Афины, Эвбею, Фивы и Фессалонику. В К-поле кард. Бенедикт находился с нояб. 1205 по янв. 1207 г. В 1213–1215 гг. Н. К. сопровождал нового папского легата — кард. Пелагия Альбанского. С правосл. стороны основным участником диспутов был богослов и митр. Эфесский Николай Месарит.

Собеседования, в к-рых участвовал Н. К., составили основу 3 антилат. сочинений (*Συντάγματα*), созданных в 1222–1225 гг. Третье было ошибочно опубликовано под именем патриарха Геннадия II Схолария (PG. 160. Col. 734–744). Ошибка была исправлена еп. Кирилловским *Арсением* (*Иващенко*) в 1896 г.: в его издании, основанное на единственной рукописи ГИМ. Син. греч. № 240, вошли вступление к 1-му сочинению и 2-е и 3-е сочинения полностью. Критически издано только 3-е сочинение (*Muci*. 2008. P. 477–500). В первом (самом пространном) сочинении Н. К. отстаивает правоту правосл. взгляда на вопрос об исхождении Св. Духа, во 2-м — пишет об опресноках, в 3-м — об отдельных противоречиях между православными и католиками (целибат, субботный пост). Антилат. сочинения известны в 11 списках (*Ibid*. P. 455). Они были созданы одновременно на греческом и латыни и записаны в 2 колонки. Именно так они дошли

в 2 автографах Н. К.: кодексах Vat. Palat. gr. 232 (1-я авторская редакция) и Paris. Suppl. gr. 1232 (2-я авторская редакция) (*Hoeck, Loenertz*. 1965. S. 98–105; *Muci*. 2008. P. 458–459).

В коп. 1219 или нач. 1220 г. Н. К. стал 7-м настоятелем монастыря свт. Николая в Казоле в окрестностях Отранто (его предшественник Никодим скончался в нояб. 1219). Ок. 1223–1225 гг. Н. К. участвовал в посольстве герм. имп. Фридриха II Штауфена к имп. *Иоанну III Дукс Ватацу* в Никее. В июне 1232 г. Н. К. возглавил посольство от греч. общины Апулии и Калабрии к папе Римскому *Григорию IX* (1227–1241). Поводом к отправке посольства послужили споры о действительности крещения по греч. обряду. В результате разбирательства греч. общине удалось отстоять свою правоту (по словам Георгия Вардана, Н. К. возвращался после аудиенции «как олимпиаионик»). Сведения о диспуте сохранились в сочинении Иоанна Грассо, к-рое дошло только в слав. переводе в среднеболг. списке посл. трети XIV в. (БАН. 12.7.31 / Калужняк. 28) (*Тирилов, Ломизе*. 1996).

Н. К. принадлежит авторство пространного антииудейского трактата в форме диалога «Собеседование против иудеев» («*Διάλεξις κατὰ τοῦδαίων*»). Он сохранился в уникальном кодексе Paris. gr. 1255. Fol. 1–101. По мнению М. Кронца, рукопись была создана в монастыре в Казоле ок. 1310 г., а сам диалог закончен ок. 1220 г. (*Chronz*. 2009. Σ. 23–27). Согласно Л. М. Хоффману, диалог мог быть закончен и позже (ок. 1230), а рукопись Paris. gr. 1255 датируется сер. XIII в. (*Hoffmann*. 2015. S. LXXII–LXXXVIII). В основе сочинения лежит личный опыт общения с представителями евр. общин Отранто, Фив, Фессалоники и К-поля. С т. зр. структуры диалог состоит из 4 разделов и включает 7 собеседований, посвященных конкретным вопросам. Из трактата следует, что Н. К. владел ивритом и разбирался в противоречиях между караимскими и раввинистическими общинами. Сочинение Н. К. — единственный источник сведений о жизни иудейской общины К-поля после разрушительного пожара в евр. квартале в Пере в 1203 г. (*Jacoby*. 1998. С. 37–38).

Н. К. возглавлял кружок итало-визант. поэтов, живших в Отранто





и писавших на греч. языке, в к-рый входили друг и ученик Н. К. Иоанн Грассо, его сын Николай (также известный под именем Николай Отрантский, что иногда затрудняет атрибуцию: *Poeti bizantini*. 1979. P. 55; *Acconcia Longo, Jacob*. 1984) и Георгий Галлиполитанский. Поэтическое наследие Н. К. включает 25 стихотворений. Это цикл из четырехстиший в честь настоятелей мон-ря свт. Николая, к-рый завершается эпиграммой, адресованной самому себе, и обращением к преемнику; похвала худож. Павлу Гидрунтскому; четверостишия, посвященные мч. Лонгину Сотнику и прав. Иосифу Аримафейскому; эпиграммы на иконы прав. Иосифа, вмч. Феодора Стратилата и вмч. Феодора Тирона; обличение совершившего прелюбодеяние нотариуса Минны. Опубликованы также 2 послания к клирикам Юж. Италии с обсуждением вопросов богослужения (после 1225 и после 1232 соответственно: *Hoeck, Loenertz*. 1965. S. 129–138).

Соч.: *Николая Гидрунтского (Отрантского), игум. греч. мон-ря в Казулах*, Три записки о собеседовании греков с латинянами по поводу разностей в вере и обычаях церковных / Пер.: еп. Арсений (Иващенко). Новг., 1896; *Jacob A.* La traduction de la Liturgie de S. Basile par Nicola d'Otrante // *Bull. de l'Institut Historique Belge de Rome*. Brux., 1967. Vol. 38. P. 49–108; *idem*. Une épigramme de Nectaire de Casole dans le Paris. gr. 3 // *Helikon*. R.. 1989/1990. Vol. 29/30. P. 373–379; *Poeti bizantini di Terra d'Otranto nel secolo XIII* / A cura di M. Gigante. Napoli, 1979; *Gavrya A.* Il proemio di Nicola d'Otranto alla sua «Arte dello scalpello» // *Bisanzio e l'Italia: Raccolta di studi in memoria di A. Pertusi*. Mil., 1982. P. 117–129; *Тиритов А. А., Ломизе Е. М.* Неизвестный памятник греко-лат. полемики XIII в. в болг. ркп. XIV в.: (Отрывки соч. Иоанна Грассо о собеседовании Николая-Нектария Отрантского с Римским папой) // *Визант. очерки*. Тр. рос. ученых к XIX Междунар. конгрессу византинистов. М., 1996. С. 245–257; *Muci M.* Il terzo «Synagma» di Nicola-Nettario di Otranto // *RSchIt*. 2008. Vol. 62. N 2. P. 449–505; *Chronz M.* Нектаріюу ηγουμένου μονής Κασούλων Διάλεξις κατά Ιουδαίων. Αθήνα, 2009; *Hoffmann L. M.* Der antijüdische Dialog Kata Iudaion des Nikolaos-Nektarios von Otranto: Diss. Mainz, 2015. Лит.: *Hoeck J. M., Loenertz R. J.* Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole: Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II. Ettal, 1965; *Acconcia Longo A., Jacob A.* Poesie di Nicola d'Otranto // *Laur*. gr. 58.2 // *Byz*. 1984. T. 54. P. 371–379; *Kjajzhdan J. A.* Nicholas of Otranto // *ODB*. Vol. 2. P. 1470–1471; *Jacoby D.* The Jewish Community of Constantinople from the Komnenan to the Palaiologan Period // *BB*. 1998. T. 55(80). Ч. 2. С. 31–40; *Chronz M.* Der

Beitrag des Nikolaos von Otranto (Nektarios von Casole) zur Vermittlung zwischen den Kulturwelten des 13. Jh. // *Geistesleben im 13. Jh.* / Hrsg. J. A. Aertsen, A. Speer. B.: N. Y., 2000. S. 555–573; *Rashed M.* Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique» // *Studi medievali*. Ser. 3. Spoleto, 2002. Vol. 43. N 2. P. 693–717; *Jacob A.* Autour de Nicolas-Nectaire de Casole // *Vaticana et medievalia: Études en l'honneur de L. Duval-Arnould* / Ed. J.-M. Martin e. a. Firenze, 2008. P. 231–251; *Schiano C.* Il Dialogo contro i giudei di Nicola di Otranto tra fonte storiche e teologiche // *Les dialogues «adversus Iudaeos»: Permanences et mutations d'une tradition polémique: Actes du colloque intern. organisé les 7 et 8 dec. 2011 à l'Univ. de Paris-Sorbonne* / Ed. S. Morlet e. a. P., 2013. P. 295–317.

Л. В. Луховицкий

**НЕКТАРИЙ МИТИЛИНСКИЙ** [Лесбосский; греч. Νεκτάριος Μιτιλιναίος, Λέσβιος], пером., греч. мелург (сер. XVIII в.). Автор полного цикла херувимских и воскресных причастнов на 8 гласов. Херувимские Н. М. на 8 гласов, включая 2 редакции на 1-й глас и 2-й — на глас βαρύς (7-й), введены в научный оборот и изучены К. Карагунисом (*Καραγκούνης*. 2003. Σ. 459–463). Эти произведения получили достаточно широкое распространение; спустя некоторое время после их создания они были украшены мон. *Феодулом Энитоном*: сохранился его автограф 2-й пол. XVIII в. — *Анфология* Ath. Iver. 1132, содержащая 9 херувимских Н. М. (2 на глас βαρύς), с подписанием перед каждой «украшено мною (т. е. Феодулом Энитоном. — Авт.)» (καλλωπισθὲν ὑπ' ἐμοῦ — fol. 290–308v); в *Анфологии* XVIII в. Ath. Doeh. 376 содержатся 5 обработанных Феодулом произведений Н. М., причем херувимская 2-го плагально-го (6-го) гласа написана как «украшенная» (ἐκαλλωπίσθη — fol. 221v — 229v), а херувимские 2-го, 1-го плагального (5-го), гласа βαρύς и 4-го плагального (8-го) — как «украшенные» Феодулом Энитоном (ἐσυντομήθη — fol. 199, 221, 232, συντομήθη — fol. 243v). Аналогичный цикл воскресных причастнов, менее распространенный в рукописной традиции (Ath. Xeropot. 380. Fol. 346v — 434, 1759 г. — кроме гласов 4-го и βαρύς; Ath. Pantel. 969. Fol. 165–183, ок. 1730–1750 гг.; 984. Fol. 186–192, сер. XVIII в.; 1012. Fol. 187v — 198, 1768 г.), рассмотрен в исследовании Н. Георгица (*Cheorghiză*. 2009. P. 69, 78).

Особый интерес представляет *Анфология* сер. XVIII в. (Ath. Xen. 114), в к-рой помещены 2 произведения Н. М. — херувимская 4-го гласа и вос-

кресный причастен на глас βαρύς с надписаниями «кпр Нектария и нашего учителя» (Fol. 145, 183). В той же рукописи, выполненной, очевидно, неизвестным учеником Н. М. (этот факт указывает на успешную педагогическую деятельность последнего, о к-рой нет др. сведений), содержатся 2 распева заукойного Трисвятого, обозначенные как «экзегезисы» Н. М. (указаны 2-й плагальный и 4-й плагальный (вероятно, на самом деле 2-й плагальный) гласы — fol. 204, 205v). Этими указаниями подтверждается (причем достоверно, поскольку это запись ученика данного мелурга), что Н. М. занимался «истолкованием» певч. симфоний, что было особенно популярно в его время.

Вероятнее всего, Н. М. следует отождествить с кодикографом, носившим то же имя и работавшим в то же время, рукописное творчество которого подробно изучено к наст. времени (*Χατζηγιακουμής*. 1975. Σ. 146; *idem*. 1980. Σ. 45, 95 (ὑπόσμη. 236), 204–206; *Πολίτης, Πολίτη*. 1994. Σ. 566; *Καραγκούνης*. 2003. Σ. 460. Ὑπόσμη. 699; *Γιαννόπουλος*. 2005. Σ. 208–211). Этот кодикограф создал ряд нотированных рукописей сер. XVIII в., из которых наиболее интересны: *Икиматарий Иоанна Клады* (Hieros. Patr. 543, 1738 г.), *Анфология* (Chios. A. Korais. 172, 1739 г.), *Стихирарь Хрисафа Нового* (S. Sepulcri. 719, 1740 г.), *Анфология* (Ath. Laur. H. 124, 1750 г.), *Икиматарий Иоанна Клады* (Ath. Iver. 957, ок. 1740 г.), *Анфология* (Ypselou. 40, ок. 1750 г.), *Кратиматарий* (S. Sepulcri. 464, ок. 1750 г.), *Анфология* (Andros. Agias. 34, 1756 г.). Э. Яннопулос, исследовав рукописи Ath. Iver. 957, Ath. Laur. H. 124, S. Sepulcri. 464 и 719, Chios. A. Korais. 172, пришел к выводу, что они написаны одним и тем же человеком «с большим усердием в один и тот же период» (*Γιαννόπουλος*. 2005. Σ. 209). Он также справедливо указал, что некоторые исследователи (*Χατζηγιακουμής*. 1975; *Πολίτης, Πολίτη*. 1994) ошибочно приписывали Н. М. Стихирарь Германа, митр. Нов. Патр (Ath. Doeh. 317), выполненный в 1747 г. пером. Игнатием (*Γιαννόπουλος*. 2005. Σ. 209. Ὑπόσμη. 66), как и недатированный *Икиматарий* S. Sepulcri 463 (*Χατζηγιακουμής*. 1980. Σ. 95. Ὑπόσμη. 236) (*Γιαννόπουλος*. 2005. Σ. 209–210). Яннопулос отметил, что сохранились и др. певч. рукописи, несомненно принадлежащие перу Н. М. или





весьма напоминающие его кодексы по письму, в частности, Кратиматарий Ath. Laur. 202, имеющий следующую запись: «Конец и Богу слава, писано же Нектарием иеромонахом в 1742 году, в месяце октябре, и те, кто это прочитал, помолитесь за меня, грешника», Стихирарь Панайотиса Хрисафа Нового (Duke Univ. K. W. Clark. 87) (*Γιαννόπουλος*. 2005. Σ. 84–85) и Матиматарий (Sinait. gr. 1569). Примечательна пространная запись в кодексе 1756 г. Andros. Agias. 34 (почти идентичная, как отметил Яшопулос, записи в ркп. S. Sepulchri 719 – *Γιαννόπουλος*. 2005. Σ. 208, 211; *Idem*. 2004. Σ. 230–231), весьма объемной (844 листа) книге Пападики; эта запись во многом совпадает с соответствующим указанием в автографе 1655 г. Стихираря протопсалта Панайотиса Хрисафа Нового (Hieros. Patr. Nova coll. 4; см.: *Στάθης*. 1995; *Χατζηγιακουμής*. 1980. Σ. 130–131; *Tardo*. 1938. P. 93).

Прозвище Гриманис (Γρημάνης), к-рое часто относят к этому мелургу, в вышеприведенных источниках (по крайней мере в большинстве упоминаний) не сопровождает имя Н. М. Если учесть изредка встречающиеся (согласно Г. Статису) искажения этого прозвища, напр. Герман или Греманис (Νεκταρίου Γερμανού/Γρεμάνη – Ath. Xeropot. 380. Fol. 280v – 291v, 346v – 363v, 1759 г.), возможно, оно могло возникнуть в результате отождествления Н. М. с др. одноименным, но более ранним мелургом (выявленным М. Хадзиякумисом – *Χατζηγιακουμής*. 1975. Σ. 361), автором 2 херувимских, одна из к-рых была «украшена» Германом, митр. Нов. Патр.

Лит.: *Tardo L. L'antica melurgia Bizantina: Nell'interpretazione della scuola monastica di Grottaferrata*. Grottaferrata. 1938; *Στάθης*. *Χειρόγραφα*. Т. 1–4 (по указ.); *idem* (*Στάθης* Г. Θ.). *Παναγιώτης Χρυσάφης ο νέος και Протоψάλτης // Μελοурγοί του 17ου αιώνα: Παναγιώτης Χρυσάφης ο νέος και Протоψάλτης – Γερμανός αρχιερεύς Νέων Πατρών – Μπαλάσης ιερέυς και νομοφύλαξ – Πέτρος Μπερεκέτης ο μελωδός*. Αθήνα. 1995. Σ. 7–16; *Χατζηγιακουμής* Μ. Κ. *Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*. Αθήνα. 1975. Т. 1. Σ. 144–146; *idem*. *Χειρόγραφα εκκλησιαστικής μουσικής*. 1453–1820: Συμβολή στην έρευνα του νέου ελληνισμού. Αθήνα. 1980; *Πολίτης* Α., *Πολίτης* Μ. *Βιβλιογράφοι του 17ου–18ου αιώνα: Συνοπτική καταγραφή // Δελτίο του Ιστορικού και Παλαιογραφικού Αρχείου*. Αθήνα. 1994. Τεύχ. 6. Σ. 309–645; *Χαλδαΐκης* Α. Γ. *Συνοπτική θεώρηση της ελληνικής ψαλτικής τέχνης: (Με αφορμή τα αποκείμενα στην Άνδρο μουσικά χειρόγραφα) // Προβλήματα και προοπτικές της ελληνικής μουσικής: Πρακτικά συμπόσιου ελληνικής μουσικής: Αρχαία – Βυζαντινή – Παράδοσιακή – Νεώτερη*. Άνδρος. 28–29 Αυγούστου

1999. Αθήνα. 2000. Σ. 59–61, 98–101. Υποσημ. 66–69; *Καραγκούνης* Κ. *Η παράδοση και εξέλιξη του μέλους των χερουβικών της βυζαντινής και μεταβυζαντινής μελοποιίας*. Αθήνα. 2003. Σ. 459–463; *Γιαννόπουλος* Ε. Σ. *Η ψαλτική τέχνη: Λόγος και μέλος στη λατρεία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*. Θεσ., 2004; *idem*. *Τα χειρόγραφα ψαλτικής τέχνης της νήσου Άνδρου*. Άνδρος. 2005. Σ. 187–211; *Gheorghiză N. Chinoicul Duminical în perioada post-Bizantină (1453–1821): Liturgică și Muzică*. Bucur., 2009.

А. Халдаекис

**НЕКТАРИЙ ЭГИНСКИЙ** [греч. Νεκτάριος Αιγίνης] (1.10.1846 – 8.11.1920), свт. (пам. 9 нояб.), митр. Пентапольский. Н. Э. (в миру Анастасий Кефалас) род. в г. Силиврия (Вост. Фракия) в благочестивой бедной семье. Отец – Димос (Димосфен;



Свт. Нектарий Эгинский.  
Портрет 2013 г. с фотографии 1908 г.  
Худож. А. И. Миронов

род. ок. 1805) был моряком. Согласно семейному преданию, род Кефаласов переселился в Силиврию из Эпира. Мать – Василики Балѹ, в девичестве Триандафиллидис, уроженка Силиврии из образованной семьи. Второе имя – Балу является жен. вариантом муж. имени Баласис; в некоторых источниках мать Н. Э. названа Марпей (напр.: *Амвросий (Фонтрие)*. 1998. С. 18). Родители Н. Э. поженились в 30-х гг. XIX в.; кроме Анастасия, к-рый был 5-м ребенком в семье, имели еще 6 детей: Димитрия, Григория и Хараламбоса, Смарагду, Севасту и Мариору. Двухэтажный дом Д. Кефаласа, построенный ок. 1840 г., был снесен в 1976 г. (в Свято-Троицком мон-ре на Эгине хранится камень от дома Кефаласа, привезенный туда 31 авг.

1988; в настоящее время на месте дома располагается многоквартирное здание).

В детстве Анастасий любил слушать и повторять 50-й псалом, особенно слова: «...научу беззакония путем Твоим и нечестивые к Тебе обратятся» (Пс 50. 15). Когда мальчику было ок. 7 лет, он сделал тетрадь, чтобы записывать «слова Божия». После посещения церкви ребенок мог пересказать на память всю проповедь. Часто он сооружал дома амвон и, изображая священника, проносил проповедь. Первичное образование (в объеме начальной и неполной средней школы) святой получил в родном городе, где его прозвали Анастасий Простец (*Амвросий (Фонтрие)*. 1998. С. 20).

В 1860 г. для продолжения обучения Анастасий отправился в К-поль, хотя у него не было средств, т. к. к тому времени его отец ослеп и не мог работать (Там же. С. 21). Согласно преданию, капитан судна не хотел пускать на борт пассажира без билета, однако был вынужден это сделать, поскольку корабль никак не мог сдвинуться с места (Там же. С. 21). По другим сведениям, во время проверки билетов за Анастасия заплатил племянник известного предпринимателя Яниса (Иоанна) Хоремиаса (*Димитракопулос*. 2012. С. 25). В К-поле юноша неск. лет проработал на табачном складе. Пребывая в крайней бедности, он однажды написал письмо Иисусу Христу с просьбой послать ему необходимые вещи. Это послание случайно увидел и прочел богатый торговец, живший неподалеку от Анастасия. Он отправил юноше крупную сумму денег, и тот смог купить одежду и обувь. Однако хозяин Анастасия решил, что он украл вещи, и выгнал его с работы. Торговец объяснил хозяину в чем дело, после чего с юноши были сняты обвинения (*Амвросий (Фонтрие)*. 1998. С. 23–25). Анастасий собрал множество изречений из Свящ. Писания, творений отцов Церкви и философов, переписывал их на табачной бумаге и т. о. распространял среди покупателей. Вносил эти выписки вошли в книгу «Сокровищница духовных и любомудрых речений» (др. перевод: «Кладзь священных мыслей»; изд. в 1895–1896). Однажды на Рождество Христово он отправился на корабле в Силиврию, на море начался шторм, но по молитве Анастасия корабль невредимым во-





шел в порт (Там же. С. 25–27). По сведениям С. Димитракопулоса, чудо произошло, когда Анастасий находился на рыбацкой лодке вместе с отцом и одним из братьев. Он трижды перекрестился и привязал парус своим поясом, чем и спас всех. Вернувшись домой, отец Анастасия сказал супруге, что их сын станет святым (*Димитракопулос*. 2012. С. 26–27). Согласно М. Мелиносу, это событие произошло накануне Рождества 1866 г., во время плавания из К-поля в Силиврию (*Мелинос*. 1995. С. 18), но в таком случае отец и брат вряд ли могли быть в лодке с Анастасием.

По мнению архим. Хризостома I (Пападопулоса), в 1866 г. Анастасий попытался переехать в Афины, но из-за политических беспорядков вскоре вернулся в К-поль. Другие биографы считают, что переезд из К-поля в Афины состоялся по крайней мере 2 годами раньше. В К-поле Александр Триандафиллидис, родственник по материнской линии, взял Анастасия на работу воспитателем в школу Иерусалимского подворья в Фанаре. Анастасий преподавал в младших классах и одновременно учился в старших (*Хараламбий (Василопулос)*. 2001. С. 10). Вероятно, к этому же периоду относится его паломничество на Св. землю. Согласно преданию, во время путешествия случился шторм и корабль, на котором был Анастасий, оказался в опасности. Тогда он стал молиться, затем снял с себя крест, который ему подарила бабушка, и, привязав к поясу, трижды окунул в воду. Тотчас море утихло, но крест утонул. Корабль шел дальше, при этом все слышали странный стук за бортом. По прибытии в порт судно осмотрели и обнаружили крест Анастасия (*Хараламбий (Василопулос)*. 2001. С. 9). По сведениям Димитракопулоса, крест упал в море, когда Анастасий наклонился, чтобы разглядеть пятно на воде. Тотчас послышались частые и тяжелые удары в подводную часть корабля. Встревоженный капитан, узнав, в чем дело, приказал остановить судно и выловить крест (*Димитракопулос*. 2012. С. 26).

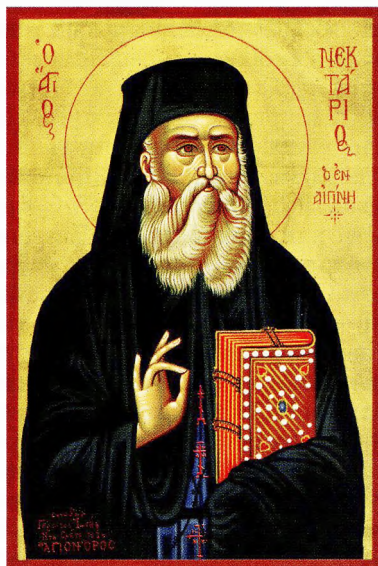
Проработав в школе Иерусалимского подворья ок. 2 лет, Анастасий в возрасте 20 лет уехал на о-в Хиос, куда, как пишет Димитракопулос, перебрались к тому времени и его родители (Там же. С. 28). Там он работал школьным учителем в сел. Ли-



Свт. Нектарий Эгинский.  
Икона. 1958 г.  
(собор Св. Троицы Троицкого мон-ря  
на о-ве Эгина)

тион и проповедовал в церкви (в сельской б-ке до 1968 хранилась рукопись его 1-й проповеди, другие погибли во время землетрясения 22 марта 1881). На Хиосе и в К-поле Анастасий изучал творения отцов Церкви, а также античных классиков.

В 1873 г. Анастасий уступил должность учителя своему брату, Хараламбосу, и ушел послушником в монастырь *Неа-Мони* на Хиосе. Через 3 года (7 нояб. 1876) он принял мо-



Свт. Нектарий Эгинский.  
Икона. 1984 г.  
Иконописец мон. Иосия  
(Новый скит на Афоне)

нашеский постриг с именем Лазарь. Кроме обычных послушаний он был секретарем и учителем в школе при монастыре. Лазарь посетил Парос и побывал в Лонговардской обители,

где познакомился с прп. Арсением (1800–1877, канонизирован в 1967, пам. греч. 31 янв.). Часто ездил в скит Св. отцов на Хиосе и получил от старца Пахомия Ареласа (1840–1905) наставления в монашеской жизни (*Хараламбий (Василопулос)*. 2001. С. 10). Сохранились 2 письма Лазаря старцу Пахомию — от 15 мая 1902 г. и от 23 июня 1903 г.

15 янв. 1877 г. в кафедральном храме мучеников Мины, Виктора и Викентия мон. Лазарь был рукоположен митр. Григорием Хиосским в иеродиакона с именем Нектарий. На Хиосе Н. Э. прошел курс в гимназии, но из-за землетрясения 22 марта 1881 г. ему пришлось сдавать выпускные экзамены при лицее Варвакион в Афинах (аттестат получил 4 нояб. 1881). По сведениям архим. Хараламбия (Василопулоса), Янис Хоремис отправил Н. Э. в Афины на собственные средства, чтобы тот смог закончить гимназию (*Хараламбий (Василопулос)*. 2001. С. 11). Тогда же Н. Э. был зачислен в Афинский национальный ун-т на богословский и философский фак-т.

В нач. июля 1881 г. Н. Э. отправился в Александрию, чтобы представиться патриарху Александрийскому Софронию IV (1870–1899), имея при себе 2 рекомендательных письма — от титулярного еп. Сионского Григория (Фотиноса) и от преподавателя Хиосской гимназии Константиана Проиоса (оба письма от 3 июля 1881). По сведениям архим. Хараламбия, Н. Э. имел также рекомендательное письмо от Яниса Хоремиса (*Хараламбий (Василопулос)*. 2001. С. 11). Софроний принял Н. Э. радушно и обеспечил ему финансовую поддержку для обучения в Афинском ун-те. Также Н. Э. получал материальную помощь от братьев Яниса, Демосфена и Микеса Хоремисов. Вносил. они поддерживали литературно-издательскую деятельность владыки, скупая крупные партии его книг.

28 окт. 1885 г. Н. Э. защитил дипломную работу по богословию (диплом выдан 13 нояб. 1885 и в наст. время хранится в келье святого на Эгине). Во время учебы или ранее Н. Э. овладел франц. языком; также он знал латынь. Параллельно с занятиями в ун-те служил диаконом в церквях св. Ирины и в честь иконы Божией Матери «Всецарица», кроме того, исполнял обязанности иерокирикаса (священнопроповедник — штатная должность в Элладской Церкви).





В кон. нояб. 1885 г. Н. Э. отбыл в Александрию, 23 марта 1886 г. рукоположен патриархом Софронием во пресвитера в храме прип. Саввы. 6 авг. возведен в звание «великого архимандрита и духовника», определен на служение в качестве секретаря при Патриаршем представительстве в Каире под начало митр. Ливийского Игнатия. Сохранилось 2 письма (от 7 авг. и 13 сент. 1886) патриарха Софрония митр. Фиваидскому Матфею (Валлипакису; † 7 нояб. 1888), в к-рых говорится об этих событиях. Н. Э. произносил проповеди не только в Каире, но и в Александрии, Эз-Заказике, Порт-Саиде и в других городах, подолгу исповедовал, помогал пуждавшимся, заботился о больных и престарелых, которые состояли на церковном попечении в больницах и богадельнях Ст. Каира, ремонтировал храмы, писал и издавал книги. Согласно письму патриарха Софрония митрополиту Фиваидскому от 9 нояб. 1886 г., Н. Э. обновил здание и внутренние помещения каирского Патриаршего представительства. В др. письме патриарха, от 16 авг. 1887 г., говорится, что Н. Э. отыскал в подвалах Георгиевского храма «около 50 древних икон величайшей ценности», отреставрировал их и поместил в домовую церковь Патриаршего представительства. Также известно, что в 1888 г. Н. Э. организовал среди верующих сбор пожертвований, на которые Е. Арменопулос заново расписал кафедральный собор Патриаршего представительства во имя свт. Николая в квартале Хамзави. В 1886–1888 гг. на переднем дворе храма св. Марка, в квартале Харат-эр-Рум, при содействии Н. Э. было устроено 17 помещений для нищих.

15 янв. 1889 г. Н. Э. был избран митрополитом Пентапольским. Хиротония была совершена в каирском храме свт. Николая патриархом Софронием и епископами — бывш. Керкирским Антонием и Синайским Порфирием I. Став митрополитом, Н. Э. исполнял все прежние обязанности, при этом испытывая материальные сложности, т. к. не получал жалования и не имел к.-л. постоянных доходов.

Деятельность Н. Э. вызвала зависть и неприязнь со стороны синаитов и личного окружения патриарха Софрония. Недоброжелатели оклеветали Н. Э. перед Софронием как сеющего смуту и намеревающегося за-



Свт. Нектарий Эгинский,  
со сценами из Жития.  
Икона. 1992 г.

(собор Св. Троицы Троицкого монастыря  
на о-ве Эгина)

нять Александрийский престол. Кроме того, были распространены слухи о безнравственности Н. Э. В результате Софроний в сопровождении митр. Фиваидского Германа прибыл в Каир и официально отстранил Н. Э. от заведования патриаршей канцелярией, но позволил ему проживать в здании представительства и питаться в общей трапезной (указ от 3 мая 1890). Н. Э. было позволено совершать требы, но запрещалось въезжать без особого разрешения в Ст. Каир и в др. города Египта. 11 июля 1890 г. патриарх подписал в Александрии указ о выдворении Н. Э. за пределы Египта. Офиц. причиной названа неспособность Н. Э. «освоиться с климатом Египта». Владыка, возможно, хотел увидаться с патриархом Софронием, однако их встреча не состоялась. Афонский перомон. Иоаким (Спецнерис; 1858–1943), составитель 2-го по времени (1929) жизнеописания Н. Э., утверждал, что он, покидая Египет, простился с патриархом, однако Димитракопулос считает, что это маловероятно (Димитракопулос. 2012. С. 80–81).

Н. Э. уехал в Грецию, о чем говорится в его письме от 1902 г. патриарху Александрийскому Фотию. Удаление Н. Э. из Египта не изменило его титула «Пентапольский». Несмотря на причиненную Софронием обиду, Н. Э. и впосл. испытывал к нему уважение и признательность за прежние благодеяния (Димитракопулос. 2012. С. 87). Владыка прибыл в Афины в авг. 1890 г., первое время жил

в квартале Неаполис при церкви свт. Николая в Пейфаккии и терпел крайнюю нужду. Хотел удалиться на Афон или на Парос, где находилось подворье Неа-Моши, однако Дамаскин, митр. Патрасский и Эллисский, убедил Н. Э. остаться в Афинах, чтобы проповедями приносить людям пользу. 27 окт. 1890 г. владыка написал прошение Синоду Элладской Церкви о предоставлении ему к.-л. церковной должности. 5 нояб. Синод высказался за назначение Н. Э. иерокириком в ном, где имелась вдовствующая епархия (Димитракопулос. 2012. С. 116). Однако в Мин-ве по делам Церкви и народного просвещения возникли сложности в этом вопросе, поскольку Н. Э. не являлся подданным Греческого королевства (Вост. Фракия, где род Н. Э., оставалась под властью Турции). По просьбе Синода мэр Афин Тимолеон Филимонас выдал владыке справку о том, что он — греч. гражданин (Димитракопулос. 2012. С. 119–120). Лишь 12 февр. 1891 г. король подписал указ о назначении Н. Э. проповедником на Эвбею благодаря стараниям буд. мэра Афин Михаила Меласа, к-рого Н. Э., опечаленный отказом министра, случайно встретил в Мин-ве по делам Церкви (по сведениям архим. Хараламшия, за Н. Э. перед министром вступился священник по имени Мелас (Хараламбий (Василопулос). 2001. С. 16)).

Н. Э. прибыл на Эвбею в марте 1891 г. Как перокирикс нона он отвечал за церковную проповедь в Халкидской архиепископии, включавшей столицу Эвбен — Халкиду и Ксирохорион (ныне Истнея) с островами Скнотос и Скопелос (всего 103 прихода), а также в Каристийской епископии (епархия Каристия с о-вом Скирос (см. ст.: Каристийская и Скиросская митрополия) — 67 приходов). В Халкидской архиепископии Н. Э. трудился с начала и до конца марта 1891 г., затем с 15 дек. 1891 г. до начала осени 1892 (за исключением нескольких дней в поле, когда находился на Скиросе) и с кон. февр. до нач. авг. 1893 г. Постоянная резиденция Н. Э. была в Халкиде. Высказывалось мнение о том, что в первые дни служения в Халкиде у него возникли сложности, спровоцированные александрийскими недоброжелателями (Димитракопулос считает это предположение маловероятным (Димитракопулос. 2012. С. 125)). Клевета сопровождала



Н. Э. и там, прихожане на первой же проповеди выразили свою неприязнь к владыке. Лишь к 3-му воскресенью обстановка нормализовалась, когда в Афины пришло письмо, подписанное 900 христианами Каира, к-рые весьма сожалели об отъезде Н. Э. из их города. После получения письма из Афин в Халкидскую митрополию был направлен специальный представитель патриарха; он довел до сведения прихожан, что Н. Э. стал жертвой наговоров и ему следует оказать должное внимание (*Хараламбий (Василопулос)*. 2001. С. 14–18). Известно, что Христофор, архиеп. Халкидский, не позволял владыке совершать богослужения. После его смерти в янв. 1892 г. епископская эпитропия и люди из ближайшего окружения покойного чинили Н. Э. препятствия и также не допускали его к служению в храме. В нач. февр. 1892 г. Н. Э. обратился в Синод за разрешением священнодействовать. О том же ходатайствовали перед Синодом и верующие (*Димитракопулос*. 2012. С. 125–130). С кон. мая по июль 1892 г. он объехал острова Скопелос, Скиатос и Скирос, а также посещал Кеирохорион. 13 мая 1892 г. получил циркуляр от Синода, обязавший его представить отчет о деятельности за год с приложением 2 проповедей, произнесенных в 1891 г. Н. Э. подготовил отчет (без проповедей; не сохр.) и отправил его в епископскую эпитропию Халкиды. Члены эпитропии составили донесение Синоду от 23 мая 1892 г., в к-ром отмечались факты «самочинного» архиерейского служения Н. Э. и его стремление занять Халкидскую кафедру, и приложили его к отчету владыки. Рассмотрев донесение 12 июня 1892 г., Синод предписал Н. Э. впредь заручаться разрешением эпитропии на священнослужение и напомнил ему о необходимости представить 2 проповеди. Получив ответ из Синода, 9 июля 1892 г. Н. Э. написал прошение об отставке, которое было отклонено. 18 марта 1893 г. последовало разрешение Синода «священнодействовать там, куда будет приглашен, кроме хиротоний, хиротесий и освящений» (*Димитракопулос*. 2012. С. 140–141). В это время Н. Э. ездил в Лимни и в мон-рь *Галатаки* (предположительно по распоряжению Синода) для расследования дела монастырского юрисконсула Л. Карахониса (*Димитракопулос*. 2012. С. 143).

В Каристийской епископии Н. Э. служил с 27 марта по 15 дек. 1891 г., неск. дней в июне 1892 г., с нач. осени 1892 до кон. февр. 1893 г., с авг. до 11 сент. 1893 г. Посетил Аливеорион (прибыл 29 марта 1891), затем отправился в Кими. Там освятил приходской храм св. Георгия в Паралии, в сел. Монодрион в храме



Свт. Нектарий Эгинский.  
Икона. Нач. XXI в.  
(мон-рь Радю-Водэ в Бухаресте)

Небесных Сил бесплотных совершил хиротонию Георгия (Кехриса). Также посетил сел. Айос-Лукас, в нач. июня 1892 г. побывал на Скиросе (*Димитракопулос*. 2012. С. 144–148).

В нач. марта 1892 г. пришло внезапное распоряжение о переводе Н. Э. в ном Лакония. После того как жители Эвбеи возмутились указом, вышло новое постановление от 26 марта того же года, отменявшее перевод.

4 авг. 1893 г. Синод принял решение «ради духовных причин» перевести Н. Э. в Фтиотидскую архиепископию и Фокидскую епископию. Основным местом пребывания Н. Э. стала Ламия, куда святитель прибыл 30 сент. 1893 г. Он прожил там 8 месяцев, совершал богослужения, объехал города Амфиса, Аталанди, Домокос, Галаксидион. После зимней поездки 1893/94 г. Н. Э. серьезно заболел.

1 марта 1894 г. греч. король подписал указ о назначении Н. Э. директором ДС им. братьев Ризари (Ризарийская семинария, или Ризарион). Рассматривая кандидатуру владыки, правительство Греции запросило сведения о нем у дипломатического агента в Александрии Н. Грипариса.

В отчете от 28 янв. 1894 г. Грипарис отметил, что поначалу деятельность Н. Э. вполне удовлетворяла патриарха Софрония, но затем патриарх стал высказывать недовольство «его склонностью к своевольным и независимым действиям», которые были расценены как непослушание. Сам Грипарис считал, что в Египте владыка стал жертвой интриг (*Димитракопулос*. 2012. С. 95–97). Случайно узнав через 14 месяцев об отзыве Грипариса, Н. Э. написал 11 марта 1895 г. письмо патриарху Софронию и выразил свое недоумение по поводу явной клеветы. Сведения о реакции патриарха не сохранились; возможно, на этом переписка Софрония с Н. Э. прекратилась (*Димитракопулос*. 2012. С. 97–98). Архим. Амвросий (Фонтрис) сообщает о том, что на назначение Н. Э. директором семинарии повлияла греч. кор. Ольга, которая познакомилась со святителем и вносл. стала его духовной дочерью (*Амвросий (Фонтрис)*. 1998. С. 60). Официальное вступление в должность директора Ризарийской семинарии состоялось 13 марта 1894 г. Н. Э. управлял семинарией 14 лет. Всякий раз, узнав о серьезном проступке семинариста, он усиливал молитву и налагал на себя строгий пост. Это действовало на воспитанников сильнее любого наказания и вызывало их искреннее раскаяние. В письме от 4 июня 1894 г. премьер-министру Х. Трикупису Н. Э. отметил актуальные проблемы семинарии и предложил меры по их решению (*Димитракопулос*. 2012. С. 176). Н. Э. не гнушался физического труда, в т. ч. занимался уборкой мест общественного пользования; благоустроил семинарский сад. По мысли владыки, главным элементом в деле образования должна была стать напряженная литургическая жизнь. Усилиями Н. Э. Ризарийская семинария превратилась в мощный центр духовной жизни, где читали лекции известные ученые.

Заведуя Ризарионом, Н. Э. служил и проповедовал в храмах Афинской митрополии, устраивал духовные беседы для приходских клириков. Часть денег, получаемых за службы или жертвуемые митрополитом Афинским, он тратил на помощь нуждавшимся семинаристам и бедным прихожанам. Оставшиеся средства использовал на издание книг, большую часть к-рых он раздавал бесплатно, а вносл. — на восстановление



Свято-Троицкого мон-ря на Эгине и на содержание монахинь и их родителей. В июле 1894 г. Н. Э. провел неск. дней в Кими. В 1895 г. владыка стал председателем комиссии по сбору пожертвований для погорельцев г. Синопа. 18 окт. 1904 г., во время общенародной панихиды по «македонскому воителю» П. Меласу († 13 окт. 1904), в кафедральном соборе Афин «ризариты» (педагоги и семинаристы) организовали сбор пожертвований для населения Македонии. 21 мая 1905 г. в домовом храме семинарии отслужили панихиду по «ниже в Македонии павшим». Н. Э. был членом ученого об-ва (силлога) «Анапласис», преподавал в учрежденных под его эгидой светских школах, публиковал статьи в одноименном журнале. Участвовал в деятельности правосл. об-ва «Три святителя», к-рое в мае 1906 г. избрало Н. Э. своим почетным членом. Владыка являлся постоянным членом Историко-этнографического об-ва и об-ва поощрения церковного искусства (в 1905 был избран членом его правления). Часто бывал на Иерусалимском подворье в Афинах. Афинские архиереи приглашали Н. Э. на конференции, в своих докладах он затрагивал социально значимые проблемы. Благотворительные организации и об-ва («Объединение малоазиатских греков», «Христианское об-во» и др.) обращались к Н. Э. за помощью и избирали его своим почетным председателем. По просьбе Н. Э. меценат Андреас Спингрос выделил 5 тыс. фунтов стерлингов на обустройство с. Литион на Хиосе. Н. Э. организовал сбор пожертвований, к-рые отправил в Литион.

В период управления Ризарийской семинарией владыка переписывался с Пахомием Ареласом; в это время началась его дружба с Анфимом, митр. Вифлеемским, и с его учеником Н. Спецнерисом.

Летом 1898 г. Н. Э. посетил Афон, имея при себе рекомендательную грамоту К-польского патриарха Константина V. Побывал во мн. мон-рях, каливах, келлиях, скитах и исихастриях Св. Горы, участвовал в богослужениях. В исихастрии братства Данилеев в Катунакях познакомился со старцем *Даниилом Катунакским* († 1929) и впоследствии вел с ним переписку. Н. Э. посылал в исихастрий книги и деньги, заказывал там иконы. Особые отношения сложились у Н. Э. со старцем *Иеронимом*

*Симонопетрским* (1871–1957), к-рый очень ценил владыку, неск. раз навещал его в Афинах, а затем посетил и на Эгине. Близкое знакомство Н. Э. с жизнью святогорцев помогло ему внести устройство Свято-Троицкий мон-рь на Эгине. Летом 1896 г. он провел 2 месяца в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Живопосный Источник» на Поросе.

В 1899 г. умер Александрийский патриарх Софроний и мн. греки из Египта предложили Н. Э. выставить свою кандидатуру на Патриарший престол. Он согласился, но затем снял ее, поняв, что клирики поддерживают Фотия (Харалампий *(Василопулос)*. 2001. С. 22).

В авг. 1899 г. Н. Э. в К-поле нанес офици. визит К-польскому патриарху Константину V, посетил храмы и Иерусалимское подворье. Затем он отправился в Силиврию, поклонился образу Божией Матери Силиврийской, побывал на могиле близких. К тому времени в живых оставалась его младшая незамужняя сестра Мариора, к-рая пребывала в Афинах († 26 мая 1900); отец скончался между 1885 и 1891 гг. (родители Н. Э., ранее перебравшиеся на Хиос, вернулись в Силиврию не позднее 1877). Н. Э. всегда помогал родным: в февр. 1903 г. погасил долг матери, полностью взял на себя расходы по обучению племянника в Ризарийской семинарии, затем устроил его работать на биржу.

В июле 1901 г. владыка побывал на Тиносе, поклонился иконе Божией Матери «Мегадохари», посетил там митр. Анфима Вифлеемского. В кон. июля того же года приехал на Скирос и участвовал в престольном празднике мон-ря св. Параскевы (26 июля).

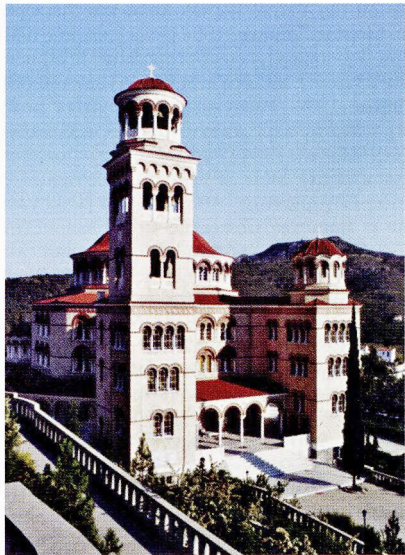
К лету 1904 г. неск. благочестивых девиц, собравшихся вокруг Н. Э., утвердились в намерении вступить на иноческий путь и стали искать подходящий мон-рь. 10 сент. 1904 г. Н. Э. в сопровождении 3 буд. монахинь прибыл на Эгину. Когда пароход с владыкой показался на горизонте, стоявший у пристани 15-летний юноша Спирос Алифандис упал наземь и, корчась, стал кричать о прибытии пентапольца, «который спасет Эгину». Сойдя на берег и узнав о случившемся, Н. Э. исцелил одержимого (*Димитракопулос*. 2012. С. 228). Утром владыка вместе с мэром Эгины Н. Паппасом и Феодосием, игум. мон-ря Хрисолеондисса, осмотрел свою буд. обитель, к-рая

находилась в полуразрушенном состоянии. По преданию, здесь подвизалась прп. *Афанасия Эгинская* († 850). Монастырь был официально упразднен в период правления баварцев. От средневеков ансамбль уцелели наружная стена, храм в честь иконы Божией Матери «Живопосный Источник» и 2 кельи, где в 1904 г. проживали на подаяния верующих 3 монахини. В то время по молитвам Н. Э. жители Эгины избавились от засухи, которая до прибытия святого продолжалась 3 года. В окт. 1904 г. Н. Э. встретился с Афинским митр. Феоклитом и, получив его согласие, благословил своих духовных чад поселиться на Эгине. «Духовная община дев» (Τὸ Ἱερὸν Παρθενὸν) была устроена на началах общегития. Первыми на остров прибыли Хрисанфа и Екатерина (впоследствии Ксения, ставшая 1-й игуменьей мон-ря, и Касиана). Насельники ожидали трудности и лишения: они спали на голой земле; чтобы заработать денег на пропитание занимались рукоделием (вязали чулки). Н. Э., как мог, финансово помогал буд. монахиням, заботился об их здоровье. Он снабдил общину частицами Честного Креста и мощей святых, богослужебными и душеполезными книгами. Церковные службы в общине совершались приходскими иереями и иеромонахами мон-ря Хрисолеондисса.

В 1907 г. Халкидская и Каристийская кафедра осталась без епископа и эвбеицы обратились в Синод с просьбой поставить в ее главе Н. Э. Однако это ходатайство не было удовлетворено и новым епископом назначили Хрисанфа, игумена Галатакийского мон-ря (*Димитракопулос*. 2012. С. 157–158).

В нач. 1908 г. самочувствие Н. Э. значительно ухудшилось. 7 февр. того же года он подал прошение об отставке с поста директора Ризарийской семинарии. Прощение было подписано 24 марта, однако Н. Э. занимал должность до назначения нового директора (16 апр.). С кон. апр. того же года жил на Эгине, 12 лет окормлял обитель. Между 1904 и 1920 гг. на личные средства владыки построили храм во имя Св. Троицы (освящен 2 июня 1904), неск. келий, кухню, трапезную, кладовую, гостиницу, дом, где проживали Н. Э. и особо важные гости. На деньги нескольких монахинь и пожертвования



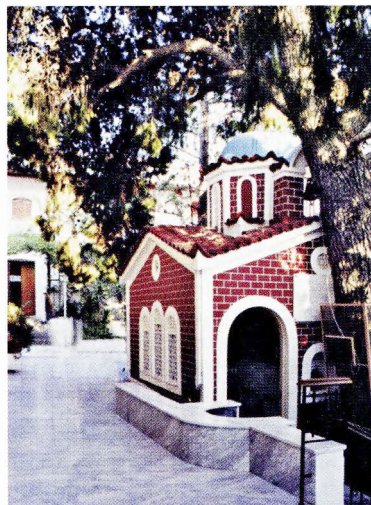


Храм свт. Нектария Эгинского  
близ Троицкого мон-ря  
на о-ве Эгина. 1994 г.

мирян выстроены остальные кельи, выкопаны резервуары для дождевой воды. Основная территория обители, являвшаяся муниципальной собственностью, была передана в дар мон-рю по решению городского совета. Особое внимание Н. Э. уделял разведению сада. Как простой иерей, он совершал все чинопоследования, кормил сестер, численность которых к концу его жизни достигла 38. Н. Э. попытался восстановить в своей обители институт диаконов, за что его обвиняли в «пововведениях» (*Амвросий (Фонтрие)*. 1998. С. 126–127). При жизни Н. Э. Свято-Троицкий мон-рь не получил официальной регистрации от церковных и гос. властей. Владыка неск. раз направлял письма в Мин-во по делам Церкви, Синоду и Афинскому митр. Феоклиту с просьбой утвердить его обитель либо как «монастырь во имя Святой Троицы», либо как «духовно-религиозную общину дев», но рассмотрение этого дела все время откладывалось (*Димитракопулос*. 2012. С. 250–260). Официально мон-рь был зарегистрирован 31 марта 1924 г.; 6 июля 1930 г. обители предоставлена адм. самостоятельность. Др. испытанием, постигшим владыку, стало обвинение в безнравственности, к-рое выдвинула против него жительница Эгины по имени Ирина (по др. версии — Лазуря (*Амвросий (Фонтрие)*. 1998. С. 109)), занимавшаяся торговлей свечами. Она подала жалобу на Н. Э. в прокуратуру Пирея за то, что он якобы имел любовную связь с ее дочерью Марией.

Судебный уполномоченный прибыл на Эгину и устроил допрос Н. Э., при этом вел себя грубо и непочтительно. После того как девушку осмотрели 2 врача в Афинах и признали девственницей, с Н. Э. были сняты обвинения, а Ирину осудили за клевету и выслали на Скиатос. На Эгине Н. Э. помогал малоимущим островитянам; в 1904 г. он подарил эгинцам ок. 5 тыс. деревьев.

После ухудшения здоровья Н. Э. 2 янв. 1920 г. составил завещание. Предчувствуя кончину, владыка в коп. авг. 2 недели усердно молился в мон-ре Хрисолеондисса перед чудотворным образом Божией Матери. На обратном пути, по свидетельству сопровождавших его монахинь Афанасии, Евфимии и Агапии (Нектарии), он благословил остров и предрек свою скорую смерть. 20 сент. 1920 г. Н. Э. приехал в Афины и был помещен в больницу «Артезион». Проходил лечение, как простой монах, — в общей палате 3-го разряда для неимущих. После преставления тело святого тотчас замироточило. Тогда же совершилось чудо: от ниж-



Часовня свт. Нектария  
на месте его первого захоронения  
на о-ве Эгина

ней рубашки Н. Э., положенной на соседнюю кровать, исцелился парализованный. 11 часов тело пролежало в палате, затем 2 часа находилось в больничном храме. Перед отправлением на Эгину открытый гроб с телом Н. Э. был установлен в ц. Живоначальной Троицы в Пирее, от него исходило неземное благоухание. Верующие, приехавшие проститься с владыкой, видели, что его лицо было покрыто каплями мира, пропитанными также волосами и бородой.

Из эгинского порта гроб несли на руках до Свято-Троицкого мон-ря, при этом он казался необычайно легким. Когда иеромон. Савва (впосл. прип. *Савва* Калимносский († 1948; пам. 7 апр.)) хотел возложить на покойного епитрахиль и омофор, Н. Э. поклонил голову. Отпевание и похороны были совершены 10 нояб. Могила святого находилась возле сосны, посаженной в этом месте мон. Афанасией (Мурпис), после того как ей был глас с неба. Через полгода захоронение вскрыли для установки каменной плиты. Останки святого источали миро и совершенно не подверглись тлению. При последующих вскрытиях могилы (в 1924, 1925, в 1-й пол. 30-х гг. XX в. и позднее) мощи Н. Э. также оставались нетленными почти до 1953 г., когда (2 сент.) было совершено их перенесение, которое возглавил Прокопий, митр. Идрский, Спецкий и Эгинский.

Через неск. месяцев после кончины Н. Э. иером. Савва написал икону святого (утеряна). В 1932 г. гимнограф Герасим из скита св. Анны на Афоне составил богослужебное последование (впосл. было дополнено канонами и неск. раз переиздавалось). Торжественное богослужение в день кончины Н. Э. впервые было совершено в Афинах в 1945 г. в церкви в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник» и с тех пор ежегодно повторялось. С 1950 г. в этот день оно совершалось и в храме свт. Николая. На Эгине торжественная служба 9 нояб. впервые была проведена в 1946 г., повторялась в 1947 и 1948 гг., с 1949 г. этот день стал всенародным праздником. В 1961 г. Н. Э. был причислен к лику святых К-польским Патриархатом (деяние № 260 от 20 апр.); 10 нояб. того же года останки владыки были перенесены в кафедральный собор Свято-Троицкого мон-ря. Первое офиц. празднование дня памяти Н. Э. состоялось 3–6 нояб. 1961 г. на Эгине. С того же времени празднуется день перенесения мощей святого (3 сент.).

Н. Э. почитали как святого уже при жизни. Известны многочисленные исцеления, изгнания бесов и др. чудеса по молитвам святителя. При жизни он не раз помогал жителям Эгины: избавлял от засухи, кротов, посылал улов рыбакам и т. д. (подробнее см.: *Мелинос*. 1995; *Амвросий (Фонтрие)*. 1998. С. 113–118). После канонизации почитание Н. Э.



широко распространилось по всему миру. В Греции и за ее пределами во имя Н. Э. освящены многочисленные мон-ри и храмы. В 1994 г. рядом со Свято-Троицким мон-рем па



Глава и частица мощей  
свт. Нектария Эгинского  
в приделе свт. Нектария  
собора Св. Троицы Троицкого мон-ря  
на о-ве Эгина

Эгине был освящен один из самых больших в Греции храмов во имя Н. Э. (обитель имеет др. название — мон-рь св. Нектария).

Основная часть мощей Н. Э. (глава, помещенная в серебряный кивот в виде митры, и др. останки) находится в царекклисионе Троицкого собора одноименного мон-ря на Эгине. Др. частицы мощей хранятся на Св. Горе (в психастии братства Даниилеев, передача туда в 1977; здесь же: монашеская скуфья — прислана в 1921 игум. Ксеиней и дары святого — антиминс и книги), во мн. городах Греции и за ее пределами.

Н. Э. почитается как покровитель духовных учебных учреждений; в его честь проводятся международные научные конференции (напр., в 1996 на Эгине).

Сочл.: Δέκα Λόγοι ἐκκλησιαστικοὶ διὰ τὴν Μεγάλην Τεσσαρακοστήν. Ἀθήναι, 1885 [Десять проповедей на Великую Четыредесятницу]; Λόγος Ἐκκλησιαστικός, ἐκφωνηθεὶς ἐν τῷ ναῷ τοῦ Ἁγίου Νικολάου ἐν Καίρῳ τῇ Α' Κυριακῇ τοῦ Τεσσαρακονημέρου. Ἀλεξάνδρεια, 1886 [Слово на 1-е воскресенье Великой Четыредесятницы, произнесенное в храме св. Николая в Каире]; Δύο λόγοι Ἐκκλησιαστικοί: Α'. Εἰς τὴν Κυριακὴν τῆς Ὁρθοδοξίας, ἥτοι περὶ πίστεως; Β'. Περί τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, ἥτοι περὶ θαυμάτων. Κάιρον, 1887 [Две проповеди: 1) На неделю Православия, или

о вере. 2) Об Откровении Божием в мире, или о чудесах]; Λόγοι περὶ ἐξομολογήσεως. Κάιρον, 1887 [Слова об исповеди]; Περί τῶν Ἱερῶν Συνόδων καὶ ἰδίας περὶ τῆς σπουδαϊότητος τῶν δύο πρώτων Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Ἀλεξάνδρεια, 1888 [О священных Соборах и в особенности о важнейших первых двух Соборах Вселенских]; Περί τῶν καθηκόντων ἡμῶν πρὸς τὸ Ἅγιον Θυσιαστήριον. Κάιρον, 1888 [О наших обязанностях перед св. алтарем]; Περί τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ. Κάιρον, 1888. Ἀθήναι, 1892<sup>2</sup> [Об Откровении Божиим в мире]; Λόγος ἐκφωνηθεὶς ἐν τῷ Ἀχιλλοπουλείῳ Παρθενάγειῳ κατὰ τὴν ἑορτὴν τῶν Τριῶν Ἱερarchῶν. Ἀλεξάνδρεια, 1889 [Слово на праздник Трех святителей, произнесенное в женской гимназии Ахиллопулоса]; Λόγος περὶ τῆς πρὸς τὸ Ἅγιον Θυσιαστήριον προσελεύσεως. Ἀλεξάνδρεια, 1889 [Слово о приступании к святому алтарю]; Αἱ Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1892<sup>2</sup> [Вселенские Соборы Христовой Церкви (расширенный вар-т книги 1888 г. «О Священных Соборах...»); Τὰ ἱερὰ μνημόσυνα. Ἀθήναι, 1892 [О совершаемом у нас церк. поминовении]; Ὑποτύπωσις περὶ ἀνθρώπου. Ἀθήναι, 1893 [Набросок о человеке]; Περί ἐπιμελείας ψυχῆς. Ἀθήναι, 1894 [О возделывании души (11 бесед)]; Μελέτη περὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς μορφώσεως. Ἀθήναι, 1894 [Рассуждение о плодах истинного и ложного просвещения]; Ἱερῶν καὶ φιλοσοφικῶν λογίων θησαυρίσματα. Ἀθήναι, 1895–1896. 2 т. [Сокровищница духовных и философских речений]; Ὁμιλία περὶ τοῦ θεοῦ χαρακτήρος καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀθήναι, 1895 [Беседа о Божестве и действии Спасителя нашего Иисуса Христа]; Ποιμαντικαὶ Ὁμιλίαι. Α'. Περί τῆς πολιτείας τοῦ ἱεροῦ κλήρου κατὰ τοὺς Πατέρας τῆς Ἐκκλησίας // Ἱερὸς Σύνοδος. Ἀθήναι, 1895–1896; Β'. Ἡ ἀγωγή τῶν παιδῶν καὶ αἱ μητέρες // Ibid. 1895 [Пастырские беседы: 1) О поведении духовенства на основании отцов Церкви. 2) Воспитание детей и матерей]; Εἰσὶ καὶ ἐλεγειακαὶ γνῶμαι τῶν μικρῶν Ἑλλήνων ποιητῶν. Ἀθήναι, 1896 [Изречения малых эллиских поэтов, эпических и эллигических]; Μάθημα Χριστιανικῆς Ἠθικῆς. Ἀθήναι, 1897 [Христианское нравственное учение (расширенный вар-т: Христианική Ἠθική τῆς Ὁρθόδοξης Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1920 [Христианское нравственное учение Православной Восточной Церкви]); Τίνες οἱ λόγοι τῆς μνήμης τῶν Ἀποστόλων κατὰ τὸ Φωτῖον // Ὁρακλικὴ Ἐπετήρις. Ἀθήναι, 1897. Т. 1. Σ. 43–47 [Несколько инвектив западных [церк. писателей] против Фотия]; Μάθημα Ποιμαντικῆς. Ἀθήναι, 1898 [Паука пастырства]; Ὁρθόδοξος Ἱερὰ Κατήχησις. Ἀθήναι, 1899 [Православный катехизис]; Χριστολογία. Ἀθήναι, 1901 [Христология]; Μελέτη περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς καὶ περὶ τῶν ἱερῶν μνημοσύνων. Ἀθήναι, 1901 [Рассуждение о бессмертии души и о церк. поминовении усопших]; Περί τοῦ τίς ἡ ἀληθὴς ἔρμηνεία περὶ τῆς ρήσεως τοῦ ἀποστόλου Παύλου: ἡ δὲ γυνὴ νὰ φοβῆται τὸν ἄνδρα // Ἀνάστασις. Ἀθήναι, 1902. Αριθ. 255. Σ. 1621–1622 [О том, каково истинное толкование речения ап. Павла: «А жена да боится мужа»]; Εὐαγγελικὴ Ἱστορία δι' ἄρμονίας τῶν κειμένων τῶν ἱερῶν Εὐαγγελιστῶν Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ καὶ Ἰωάννου. Ἀθήναι, 1903 [Евангельская история в виде согласования текстов св. евангелистов Ματθαίου, Μάρκα, Λουκᾶ καὶ Ἰωάννου]; Προσευχητὴρὸν Κατανυκτικόν. Ἀθήναι, 1904, 1914<sup>2</sup> [Книга умирительных молитвословий (Просевхитарий)]; Μελέτη περὶ τῆς Μητρὸς τοῦ

Κυρίου τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας. Ἀθήναι, 1904 [Рассуждение о Матери Господа Пресв. Богородице и Приснодеве Марии]; Μελέτη περὶ τῶν Ἁγίων τοῦ Θεοῦ. Ἀθήναι, 1904 [Рассуждение о святых Божиих]; Μελέτη περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως. Ἀθήναι, 1904 [Рассуждение о покаянии и исповеди]; Μελέτη περὶ τῶν μυστηρίων τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Ἀθήναι, 1904 [Рассуждение о Таинстве Божественной Евхаристии]; Τὸ γνῶθι σαυτὸν. Ἀθήναι, 1905 [Познай самого себя] (расширенный вар-т: Τὸ γνῶθι σαυτὸν ἥτοι μελέται θρησκευτικαὶ καὶ ἠθικαὶ εἰκονίζουσαι τὸν θρησκευτικὸν καὶ ἠθικὸν χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ψυχῆς ὡς ἐν κατόπρῳ ἰνδαλματίζουσας. Ἀθήναι, 1962<sup>2</sup> [Познай самого себя, или религ. и нравственные рассуждения, показывающие, словно в зеркале, религ. и нравств. характер человека, а также его психолог. образ]); Ἱστορικὴ μελέτη περὶ τῶν διατεταγμένων νηστειῶν. Ἀθήναι, 1905 [Историческое исследование об установленных постах]; Θεοτοκάριον, ἥτοι προσευχητῆριον μικρόν. Ἀθήναι, 1905. 1907<sup>2</sup> [Феотокарион, или Малая книга молитвословий]; Ἱερaticὸν Εὐκλόπιον. Ἀθήναι, 1907 [Духовный путеводитель]; Ψαλτήριον τοῦ προφητάνакτος Δαυὶδ ἐντεταμένον εἰς μέτρα κατὰ τὴν τονικὴν βάσιν / μετὰ ἐρμηνευτικῶν σημειώσεων ὑπὸ Νεκταρίου Κεφαλᾶ. Ἀθήναι, 1908 [Псалтирь пророка Давида с разъяснениями Нектария Кефаласа]; Τριαδικόν. Ἀθήναι, 1909 [Триадикон]; Κεκραγῆριον τοῦ θεοῦ καὶ ἱεροῦ Αὐγουστίνου, ἐπισκόπου Ἰπλῶνος. Ἀθήναι, 1910. 2 т. [Взывание ко Господу божественного и святого Августина]; Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος. Περί τῶν λόγων τῆς διακωνίσεως αὐτοῦ καὶ περὶ τοῦ δυνατοῦ ἢ ἀδυνάτου τῆς ἐνώσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν. τῆς Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς. Ἀθήναι, 1911–1912. 2 т. [Историческое исследование причин схизмы: О причинах многовекового ее сохранения и о том, возможно или нет соединение двух Церквей, Восточной и Западной]; Μελέται δύο: Α'. Περί Μῦθας, Ἀγίας, Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας; Β'. Περί τῆς Ἱερᾶς Παράδοξου. Ἀθήναι, 1913 [Два рассуждения: 1) О Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви; 2) О Священном Предании]; Ἱστορικὴ μελέτη περὶ τοῦ Τιμίου Σταυροῦ. Ἀθήναι, 1914 [Историческое исследование о Честном Кресте]; Μελέται περὶ τῶν Ἁγίων Μυστηρίων. Ἀθήναι, 1915 [Рассуждения о Божественных Таинствах]; Περί Ἐκκλησίας // Εὐδομηκονταπενταετηρίης τῆς Ριζαρείου Ἐκκλησιαστικῆς Σχολῆς, 1844–1919. Ἀθήναι, 1920. Σ. 334–339 [О Церкви // Семьдесят пять лет Ризарийской духовной семинарии, 1844–1919]; Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου καὶ ἐνδόξου Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Μάρκου. Ἀθήναι, 1955 [Божественная литургия святого славного апостола и евангелиста Марка]; Περί ὄρκου. Ἀθήναι, 1956 [О клятве]; Θεοτοκάριον: Ὁδοὶ καὶ ὕμνοι πρὸς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον. Καστέλιον, 1967 [Теотокарион: Песнопения и гимны в честь Пресвятой Богородицы]; Κατηχητικαὶ Ἐπιστολαὶ πρὸς τὰς μοναχὰς Ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίας Τριάδος Αἰγίνης. Ἀθήναι, 1984 [Назидательные письма монахиням Свято-Троицкой обители на Эгине]; Θρησκευτικὰ Μελέται. Ἀθήναι, 1986 [Душеполезные размышления]; Ἀνέκδοτα ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν γέροντα Παχώμιο / Εκδ. Β. Γιαννακόπουλος. Ἀθήναι, 1992 [Неизданные письма к старцу Пахомию]; Περί Μεσαιῶνος καὶ Βυζαντινοῦ Ἑλληνισμοῦ. Ἀθήναι, 1994<sup>2</sup> [О Средневековье и греко-византийской культуре]; Ἀπαντα. Ἀθήναι, 2005. 6 т. [Собрание сочинений]; Н. принадлежат гимнограф. сочинения —



напр., гимн Пресв. Богородице (переведен на рус. яз.).

Изд.: *Εὐγένιος (Βούλαριος). Σχεδιάσμα περί ἀνεξιθρησκείας ἥτοι περί ἀνοχής τῶν ἑτεροθρήσκων* / Εκδ. Ν. Κεφαλᾶς. Ἀλεξάνδρεια, 1890 [*Евгений (Булларис)*]. Начертание о веротерпимости]; *Βούβας Ν. Φυσικὴ Θεολογία καὶ Χριστιανικὴ Ἠθικὴ* / Εκδ. Ν. Κεφαλᾶς. Ἀλεξάνδρεια, 1893 [*Πεοφύτ Βαμвас*. Естественное богословие и христианская этика]; *Μελετίου Πηγᾶ. Δύο ἐπιστολαὶ* / Εκδ. Ν. Κεφαλᾶς // *Ἀναλυσίς*. Ἀθήναι, 1893. Τ. 6. Σ. 1930–1932 [*Мелетий Пугас*. Два послания]; *Ἀντιόχου μοναχοῦ τῆς Λαύρας τοῦ ἁγίου Σάββα. Πανδέκτης τῶν Θεοπνευστῶν Ἀγίων Γραφῶν* / Εκδ. Ν. Κεφαλᾶς. Ἀθήναι, 1906 [*Антиоха, монаха Лавры св. Саввы. Пандекты богодухновенных Священных Писаний*]. Лпт.: *Ἀβιμελεχ (Μπονᾶκη). μον. Βιογραφία Μητροπολίτου Πενταπόλεως ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει Σεβασμιωτάτου Νεκταρίου. Βόλος, 1921; Σπετσίερης Ι. Βιογραφικὴ σκιαγραφία τοῦ ἐν ὁσίοις Ἀειμνήστου Πατρὸς ἡμῶν καὶ Ποιμενάρχου Νεκταρίου. Μητροπολίτου πρ. Πενταπόλεως. Ἀθήναι, 1929; ОНΕ. 1966. Т. 9. Σ. 273–274; *Χαράλαμπος (Βασιλόπουλος). ἀρχ. Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος*. Ἀθήναι, 1975<sup>1</sup> (рус. пер.: *Харалампы (Βασιλόπουλος)*, архим. Свт. Нектарий Эгинский: Жизнеописание, акафист / Пер. с новогреч.: Н. Николау. Серг. П., 2001); *Ενισλειδης Χ. Ὁ Πενταπόλεως Ἅγιος Νεκτάριος*. Ἀθήναι, 1980; *Μελινῶς Μ. Μίλησα με τον Ἅγιο Νεκτάριο: Συνεντεύξεις με 30+1 ἀνθρώπους που τον γνώρισαν*. Ἀθήναι, 1987. Т. 1; 1989. Т. 2 (рус. пер.: *Мелинос М.* Я говорил со св. Нектарием: Интервью с людьми, знавшими св. Нектария / Пер. с новогреч.: Н. Г. Николау. Серг. П., 1995); *Γιαννακόπουλος Β. Ἅγιος Νεκτάριος Πενταπόλεως ὁ Διευθυντὴς τῆς Ριζαρείου Ἐκκλησιαστικῆς Σχολῆς, ὁ Παιδαγωγός, ὁ Θεολόγος*. Ἀθήναι, 1995; *Χατζηγεώργιος Μ. Ἅγιος Νεκτάριος Πενταπόλεως: Η ἐπίσκεψή του στη Σύρο στην Αγία Παρασκευὴ καὶ ἄλλα κείμενα-μαρτυρίες*. Ἀθήναι, 1996; Ἅγιος Νεκτάριος — Ἅγιος Δανιὴλ Κατουνακιώτης: Δύο μεγάλες μορφές του αἰῶνος μας. / Εп. πρωτ. Θεόδωρος Ζήσης. Ἅγιον Ὅρος, 1997; *Χονδρόπουλος Σ. Ὁ ἅγιος τοῦ αἰῶνα μας (ὁ ὅσιος Νεκτάριος Κεφαλᾶς): Ἀφιγηματικὴ βιογραφία*. Ἀθήναι, 1997 (англ. пер.: *Chondropoulos S. St. Nektarios: The Saint of Our Century* / Transl. P. Los. A. Los. Athens, 2009<sup>2</sup>); *Οἱ πρώτες βιογραφίες του ἁγίου Νεκταρίου, мпρ. Πενταπόλεως του ἐν Αἰγίνῃ* / Εп. Μ. Χατζηγεώργιος. Ἀθήναι, 1998; *Августий (Φοιττρίε), архим. Свт. Нектарий Эгинский: жизнеописание*. М., 1998; Ὁ γυναικεῖος μοναχισμὸς καὶ ὁ Ἅγιος Νεκτάριος: Πρακτικὰ Διορθοδόξου μοναστικοῦ συνεδρίου ἐπὶ τῇ ἑκατονπεντηκονταετηρίδι (1846–1996) ἀπὸ τῆς γεννήσεως τοῦ ἁγίου Νεκταρίου. Ἀθήναι, 1998; Ἅγιος Νεκτάριος; ὁ πνευματικὸς, ὁ μοναστικὸς, ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἡγέτης: Πρακτικὰ Διορθοδόξου Θεολογικοῦ ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου ἐπὶ τῇ ἑκατονπεντηκονταετηρίδι (1846–1996) ἀπὸ τῆς γεννήσεως τοῦ ἁγίου Νεκταρίου. Ἀθήναι, 2000; *Δημητράκοπουλος Σ. Ὁ ἅγιος Νεκτάριος Πενταπόλεως: Η πρώτη ἁγία Μορφὴ τῶν καιρῶν μας*. Ἀθήναι, 2000 (рус. пер.: *Димитракопулос С. Нектарий Пентапольский — святой наших дней* / Пер. с новогреч.: Ю. С. Терентьев. Саратов, 2012); *Ζήση Θ., протопр. Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος ὡς διδάσκαλος*. Θεσ., 2000; *Μακκάρ. Σιμωνοπετρ. Νέος Συναξαρ.* Τ. 3. Σ. 103–108; *Нектарий (Ζιомбoлас), архим.* Жизнь и деятельность св. Нектария / Пер. с новогреч.: ижум. Илия (Жуков). С. Задорожье (Ивановская обл.). 2006; *Nectaria (McLees) mon.* Saint Nectarios of Pentapolis: The Aegina Years // *Road to Emmaus: A J. of Orthodox Faith and Culture*. 2010. Vol. 11. N 3 (42). P. 3–21; Си-*

наксары: Жизнь св. Правосл. Церкви / Авт.-сост.: пером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 2. С. 124–129; *Ανθροулиδᾶκη-Πετράκη Ρ. Πετράκης Ε. Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος ὡς ἐκκλησιαστικὸς διοικητικὸς στέλεχος: Γραμματέας καὶ Πατριαρχικὸς Επίτροπος Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, Μητροπολίτης Πενταπόλεως, Διευθυντὴς Ριζαρείου, Ἱδρυτὴς ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίας Τριάδος Αἰγίνης*. Ηράκλειο, 2011.

А. Н. Крюкова

**Гимнографическое творчество**  
Н. Э. представлено 4 сочинениями: «Феотокарion», «Псалтирь...», «Триадикон» и «Кеκραгарion...» — ритмизованными парафразами известных церковных песнопений. В «Триадиконе» и гл. обр. в «Феотокарione» присутствуют композиции в популярной форме пятнадцатисложника (в т. ч. широкоизвестный гимн «Ἀγνὴ παρθένε δέσποινα»). «Феотокарion» начинается с 11-сложных двустипий, к-рые уподобляются по метрической схеме отдельным сочинениям прп. Иоанна Дамаскина. В рукописях и изданиях указаны способы исполнения поэтических сочинений Н. Э.: в визант. певч. традиции или в западноевроп. стиле. Значительное количество песнопений «Феотокарiona» сочинено согласно известным самоподобным церковной музыки; певчий должен следовать соответствующему указанию (1-й «славник» Пресв. Богородицы поется на 1-й глас, на образец «Ἀγγελ βοπiαше» (Δοξάζω σε, παρθένε; см.: *Χαλδαϊάκης*. 1994. Σ. 355–394), др. сочинение распевается на 4-й плагальный глас по образцу «Ὁ преславногo чудесе» (Χαῖρε, παναγία δέσποινα), на тот же глас распет также 8-песенный канон, основанный на ирмосах «Κолесницегонителя фараона» (Χαῖρε, παρθένε παναγία). Для мелодического содержания др. группы песнопений Н. Э. характерно сходство с западноевроп. муз. традицией, что соответствует муз. вкусам того периода. Так, за 10 лет до публикации этих сочинений Н. Э. в К-поле было распространено подобное сочинение протосалта Великой ц. Иакова Навплиотиса, в к-ром есть фрагмент — гимн-моление ко Пресв. Богородице (см.: *Ναυπλιώτης Ι. Φόρμιγξ, ἥτοι συλλογὴ ᾠσμάτων καὶ ᾠδῶν...* Κωνσταντινούπολος, 1894. Σ. 6), имеющий сходство по мелодическому содержанию с более поздним сочинением Н. Э. Т. о., исходя из примечаний самого Н. Э., можно сделать вывод о его выборе между 2 стилями — «нецерковным» и «церковным». Для 1-го Н. Э.

представляет, как образец, новые собственные сочинения, 2-й подразумевает следование определенным указаниям и исполнение гимнографического песнопения соответствующим образом: на мелос подобна или на определенный глас. Н. Э. обозначил 2 характерных личных песнопения («Евангелие Божественной Любви»), устная традиция к-рого была сохранена монахами Свято-Троицкого мон-ря на Эгине и распета по образцу др. 6 песней «Феотокарiona», и «Ἰκετήριοι Ὡδαὶ πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν»; песнопения, как отмечено в пояснении, «написаны согласно «Δέσποινα Δέσποινα Μῆτερ» из «Феотокарiona» и поются на глас 3-й βαρὺς и 4-й плагальный» (Феотокарion. 1905. Σ. 177–179).

Лит.: *Χαλδαϊάκης Α. Δύο χειρόγραφα τοῦ Θεотоκαρίου τοῦ ἁγίου Νεκταρίου* // *Θεολογία*. 1994. Т. 65. Σ. 355–394; *Η μουσικὴς του ἁγίου Νεκταρίου* // *Ὁ Εφημέριος*. Ἀθήναι, 1995. Τεύχ. 13. Σ. 313–316; *idem.* Ὁ Ἅγιος Νεκτάριος καὶ ἡ ἀγάπη του γιὰ τὴν ποίηση καὶ τὴ μουσικὴ. Ἀθήναι, 1998; *idem.* Ὁ Πενταπόλεως Νεκτάριος Κεφαλᾶς: ἕνας μουσικώτατος ἅγιος τοῦ εκπνέοντος αἰῶνος μας // *Θεοδρομία*. 1999. Τ. 1. Τεύχ. 3. Σ. 37–52; *idem.* Ἅγιος Νεκτάριος ὁ μελωδὸς ἱεράρχης // *Ἡ Αἰγιναία*. 2001. Τεύχ. 4. Σ. 70–75.

А. Халдакис

**НѐМА** [греч. Νέμης], мц. (пам. греч. 31 дек.). Память Н. и посвященное ей двустипии содержатся в визант. стипных синаксарях (напр., ГИМ. Син. греч. № 390 (354), 1295 г. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 532), в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца, а также в «Новом Синаксаристе» пером. Макария Симонопетрского. Согласно этим источникам, мученица была усечена мечом.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 451; *Μακκάρ. Σιμωνοπετρ. Νέος Συναξαρ.* Ἀθήναι, 2009<sup>2</sup>. Т. 2; *Δεκέμβριος*. Σ. 362.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 398; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 346.

**НЕМАНИЧИ** [серб. Немањини], династия правителей Сербского государства (ок. 1168–1371). Основателем династии является младший из сыновей жупана Завиды, Неманя (1113/14–1200; см. *Симеон Мироточивый*, прп.), к-рый изначально правил в междуречье Юж. и Зап. Моравы, в обл. Ранка (совр. Косово и Метохия с прилегающими районами), но ок. 1170 г. сверг старшего брата, Тихомира, примирился с другими братьями на выгодных условиях и провозгласил себя великим жупаном.



В 1183–1186 гг. он расширил владения за счет приадриатической обл. Дукля (Зета; совр. Черногория и прилегающие районы Юж. Далмации и Сев. Албании). Немања способствовал утверждению в Сербии Православия как гос. религии, однако католичество сохранило свое влияние, прежде всего в Далмации. Его старший сын, *Вукан* († ок. 1209) в ок. 1189–1202, в 1203–1208 гг. был правителем Дукли, а в 1202–1203 гг. — великим жуланом Сербии. В 1196 г. Немања отрекся от власти, провозгласив преемником 2-го сына, Стефана (1165–1227; см. *Симон монах*), принял монашество и с младшим сыном, пером. Саввой (1169 или ок. 1175–1236; см. *Савва I*, архиеп. Сербский), в 1197 г. основал на Афоне мон-рь *Хиландар*, ставший крупнейшим центром средневеков. серб. духовной культуры. Передача престола в обход старшего сына вызвала военное противостояние между братьями, к-рое длилось до 1208 г., когда Вукан отказался от своих притязаний. Впосл. его потомки, Вукановичи, правившие в Зете, несколько раз представляли угрозу правлению Н. Второй сын Вукана, Димитрий, принял монашеский постриг и был прославлен как прип. *Давид* (XIII в.). К роду Вукановичей принадлежала и блгв. кнг. *Милица* (ок. 1335–1405).

В 1217 г. Стефан 1-м из династии Н. принял от папы Римского королевский титул и был прозван Первовенчанным, но союз с Римом длился недолго и не повлиял на церковную ситуацию в стране. В 1219 г. пером. Савва при поддержке брата Стефана и никейского имп. *Феодора I Ласкаря* добился от патриарха К-польского *Мануила I Сарастина* предоставления автономии *Сербской Православной Церкви* и стал ее 1-м архиепископом (в его честь Сербская Православная Церковь до сих пор именуется Свято-Саввской). У Стефана от 2 браков было 4 сына, 3 из к-рых (кроме принявшего монашество Прибислава, ставшего впосл. архиепископом Сербским; см. *Савва II*, архиеп.) сменили друг друга на серб. престоле.

В последние годы жизни Стефан принял монашество и правил вместе со старшим сыном от 1-го брака с Евдокией, дочерью визант. имп. *Алексея III Ангела Комнина*, Стефаном Радославом (1192 — после 1235), к-рый в 1228 г. стал 1-м серб. коро-

лем, коронованным своим дядей, архиеп. Сербским Саввой. Будучи сыном гречанки и зятем эмирского императора (в 1224–1230) *Феодора Ангела Комнина Дуки*, Радослав ориентировался на политику тестя и даже по церковным вопросам обращался к архиеп. Охридскому *Димитрию II Хоматиану*. После поражения тестя в битве с болгарами при Клокотнице (1230) Радослав утратил поддержку серб. вельмож и в кон. 1233 или нач. 1234 г. был свергнут с престола младшим братом, Стефаном св. *Владиславом* (ок. 1200 — между 1264 и 1281). Бежав из Сербии, в 1234 г. Радослав вернулся в надежде возвратить престол, но потом принял монашеский постриг с именем Иоанн в мон-ре *Студеница*, где скончался, так и не оставив потомства. Авторитет Владислава, женившегося на дочери болг. царя Иоанна II Асеня († в 1241), ослаб, вероятно, также по причине утраты поддержки тестя. В результате он был свергнут младшим братом, *Стефаном Урошем I* (20-е гг. XIII в. — 1277), сыном Стефана Первовенчанного от 2-го брака с Анной Дандоло, внучкой венецианского дожа Энрико Дандоло. Но Стефан Урош дал Владиславу в удел часть владений в Зете с сохранением королевского титула.

Стефан Урош I присоединил обл. Захумье (юж. часть совр. Боснии и Герцеговины), на недолгое время занял города Скопье и Прилеп в обл. *Македония*. В период его правления ослабло влияние Вукановичей, получили развитие горное дело и торговля, при нем Сербское гос-во окрепло в экономическом и во внешнеполитическом плане. В 1276 г. в результате военного столкновения со старшим сыном, Стефаном Драгутином (нач. 50-х гг. XIII в. — 1316; см. *Феоктист*, прип.), воспользовавшимся поддержкой тестя, венг. кор. Стефана (Иштвана) Уроша V, Урош I был вынужден отречься от престола и принял монашеский постриг с именем Симон. Драгутин разделил страну на 3 части: одной управлял сам, 2-ю дал в удел матери, св. *Елене Анжуйской*, 3-ю — младшему брату, блгв. *Милутину* (ок. 1254–1321). При Драгутине Сербская Церковь отказалась признать *Лионскую унию* (1274). В 1282 г. Драгутин лишился возможности управлять государством, поэтому Собор передал власть Милутину (коронован как Стефан Урош II), при этом предпо-

лагалось, что его наследником станет сын старшего брата, Владислав (ок. 1270 — после 1326).

Завоевательная политика Милутина способствовала значительному территориальному расширению Сербии, в основном за счет визант. земель и после присоединения обл. Македония. После смерти Драгутина Милутин заточил в темницу его сына, Владислава, желая сделать наследником кого-то из своих детей. Но после его внезапной смерти началась борьба за престол среди сыновей, рожденных от разных браков, — правителя Зеты Константина (ок. 1282 — ок. 1322) и св. *Стефана Уроша III Дечанского* († 1331) и с бежавшим из заточения их двоюродным братом, Владиславом. Урош одержал победу над Константином, к-рый вскоре был убит, и в 1322 г. коронован вместе с младшим сыном, Душаном (ок. 1308–1355; см. *Стефан IV Душан*). В 1324 г. Урош разбил войско Владислава, собранное при поддержке венгров и боснийского бана Стефана II Котроманича. В 1331 г. Урош, согласно одним источникам, умер естественной смертью, а по другим — был убит сыном Душаном, т. к. планировал передать престол младшему сыну, Симеону (Симеон Синиша Урош Палеолог Неманич; 1326–1371).

При Стефане IV Душане Сербское гос-во достигло наивысшего расцвета, как в территориальном (он присоединил обширные области на Балканах и в Сев. Греции, в т. ч. Св. гору), так и в экономическом отношении. В апреле 1346 г. Сербский архиеп. *Иоанникий II* был наименован патриархом Сербским, а Душан провозглашен «царем сербов и греков». Но его сын, св. *Стефан Урош V* (1336/37–1371), после смерти отца не смог сохранить всю полноту власти. В 1359 г. его дядя, Симеон (Синиша), в Костуре объявил себя царем. Он попытался опереться на братьев Мрнявчевичей и провозгласил в 1365 г. прилепского властителя Вукашина Мрнявчевича соправителем, но тот вскоре объявил себя самостоятельным правителем. По др. версии, Вукашин был возведен в королевское достоинство, т. к. Урош желал найти опору в лице сильных правителей сев. части царства его отца. В 1366 г. власть Уроша отказалась признавать зетские правители Балшичи. Еще до смерти бездетного Уроша Сербское гос-во фактически



ки перестало существовать, т. к. во мн. областях правители обрели полную независимость и вели междоусобные войны. В этот период в Центр. Сербии окрепла власть кн. мч. *Лазаря*. В 1377 г. боснийский бан Твртко I (ок. 1338–1391; внук Драгутина по жен. линии) в мон-ре *Милешева* короновался как король Сербии, Боснии и приморских земель, но добиться реальной власти не смог.

Мн. члены династии Н., в т. ч. правители, принимали монашество, а после смерти провозглашались святыми (за исключением Вукапа, Радослава, Уроша I и Душана), в основном в лике преподобных. Начало почитания представителей своей династии заложили свт. Савва и Стефан Первовенчанный, написавшие каждый по Житию своего отца, Немани. Ученик Саввы, иером. *Доментин*, в 1243 или 1253 г. составил его Житие и в 1264 г. — новое Житие Симеона. Развитие святосаввской агнографии продолжил иером. Феодосий Хиландарец, написавший ок. 1284–1292 гг. новое Житие свт. Саввы, а также Похвалу святым Симеону и Савве. В качестве продолжения этого цикла в нач. XIV в. архиеп. Печский *Даниил II* составил сб. «Жития королей и архиепископов Сербских», в к-рый включил Жития Стефана Уроша I, Стефана Драгутина, Милутина, кор. Елены Анжуйской и неск. Сербских архиепископов. Этот сборник дополнялся другими авторами до 1376 г. и стал наиболее полным, хотя иногда и субъективным, повествованием по истории Сербии эпохи Н.

Н. активно занимались церковным строительством и оказывали особое покровительство мон-рю Хиландар. На фресках возведенных ими мон-рей и храмов сохранились как ктиторские изображения представителей династии, так и сцены процессий из неск. членов семьи (в разном составе), подходящих к восседающему на престоле Христу. Напр., на фреске в *Джурджеви Ступи* близ г. Нови-Пазар в процессии участвуют Неманя, Стефан Первовенчанный, Урош I с супругой, Драгутин (с моделью храма в руках) вместе с сыном Владиславом и женой Катилиной и правивший тогда Милутин с женой Еленой.

В нач. XIV в. по образцу ветхозаветного «Древа Иессеева» сформировалась особая иконография родового древа Н., т. н. Лоза Нема-

ничей, которая была призвана демонстрировать как непрерывность и преемственность династии, так и святость ее происхождения. Первым изображением «Лозы Неманичей» считается фреска в мон-ре *Грачаница* (ок. 1320). «Лоза Неманичей» находится (обычно в притворе) в ц. св. Апостолов в Пече (ок. 1330), в мон-ре *Матейче* (ок. 1360) и в других храмах. На «Лозе Неманичей» в мон-ре Дечаны (1338/39–1348) представлены (реконструкция С. Мандича): в 1-м ряду — в центре Стефан Неманя, слева свт. Савва, справа Стефан Первовенчанный; во 2-м ряду — в центре Вукан, слева — его сын, Стефан († ок. 1252), справа — архиеп. Савва II; в 3-м ряду — в центре Стефан Радослав, справа Стефан Владислав, слева Владислав (сын кор. Драгутина); в 4-м ряду — справа Стефан Урош I, слева Стефан Драгутин, в центре Стефан Урош II Милутин; в 5-м ряду — справа Брича (или Брича; дочь кор. Уроша I, жена некоего кн. Георгия), слева Урошиц (сын кор. Драгутина), в центре Царица (или Зорица (1283/84–?), дочь кор. Милутина, дважды была выдана замуж); в 6-м ряду дети Стефана Уроша III — слева Душан (или Душница (Душман), † во младенчестве, до 1318), в центре Феодора (?) (жена македон. деспота Деяна (Драгаша) Могучего) и справа Елена († после 1355, жена хорват. правителя Младена III Шубича); в 7-м ряду — справа Стефан III Урош, в центре Стефан Урош IV Душан, слева Стефан Урош V.

Лит.: *Petković V. R.* «Loza Nemanjića» u starom živopisu srpskom // *Narodna starina*. Zagreb, 1926. Т. 2. № 5. С. 97–100; *Радочић С.* Портрети српских владара у средњем веку. Скопље, 1934; *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево, 1965; *Милошевић Д.* Срби светитељи у старом сликарству // О Србљаку: Студији. Београд, 1970. С. 141–268; *Милеуснић С.* Свети Срби. Крагујевац, 1989; Српска држава Неманића, 1321–1371. Београд, 1992; *Ђорђевић И. М.* Зидно сликарство српске властеле у доба Неманића. Београд, 1994; *Марјановић-Душанић С.* Владарске иницијале и државна симболика у Србији од XIII до XV в. Београд, 1994; *она же*. Владарска идеологија Неманића. Београд, 1997; *Ђурић В.* Византијске фреске: Средњевек. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000; *Михаљчић Р.* Крај Српског царства. Београд, 2001; *Пажовић М.* Владари српских земаља. Подгорица, 2001; *Благојевић М.* Неманићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност. Београд, 2004; *Маркуш Ј.* Родослови српских династија из Зете и Црне Горе. Цетинье, 2004; *Пламенић Ј.* Свети Неманићи. Београд, 2009; *Фајфрлић Ж.* Света лоза Стефана Немане. Београд, 2009; *Čosović T.* Serbian Royal and Imperial Dynasty Nemanjić. Belgrade,

2009; *Таших М.* Неманићи: Светородна лоза. Београд, 2015; *Алексеев С. В.* Памятники серб. историографии XIII–XVII вв. СПб., 2016–2017. 2 т.

**НЕМА́НЯ** [серб. Неманя] Стефан, прп., серб. жулан — см. *Симеон Милоточивый* (Неманя), прп.

**НЕМЕ́СИЙ** [Немезий; греч. Немέσιος] (IV — нач. V в.), христ. философ и богослов, предположительно епископ г. Эмеса (ныне Хомс, Сирия).

**Сведения о жизни.** О личности Н., имя к-рого встречается в заглавии трактата «О природе человека» в большинстве греч. рукописей (см.: *Telfer*. 1955. Р. 203; *Morani*. 1987. Р. VI–XI), практически ничего не известно. Предполагают, что он был епископом сир. г. Эмеса в кон. IV — нач. V в. (см.: *Telfer*. 1955. Р. 203–204; *Quasten*. 1986. Р. 351; *Sharples*. 2008. Р. 2; *Янг*. 2013. С. 363; и др.; возможно, он был 5-м епископом этого города, см.: *Le Quien M.* Oriens christianus. Р., 1740. Vol. 2. Р. 839). Однако первые упоминания о Н. как об авторе трактата «О природе человека» встречаются не ранее VII в. — у прп. *Максима Исповедника* (*Maximus Conf.* Opusc. 26 // PG. 91. Col. 277 = *Nemes*. De nat. hom. 33 // *Morani*. 1987. Р. 101:15–16; ср.: *Maximus Conf.* Ambig. ad Ioan. 10. 100:24–35 = *Nemes*. De nat. hom. 42 // *Morani*. 1987. Р. 125:5–10), к-рый ничего не сообщает о его личности. Исследователи обратили внимание на то, что свт. *Григорий Богослов* был в дружеских отношениях и состоял в переписке с неким образованным язычником Немесием, который был юристом и занимал пост наместника пров. Каппадокия между 383 и 389 гг. (*Greg. Nazianz.* Ep. 198–201; *Idem*. Carm. ad alios. 7 // PG. 37. Col. 1551–1577). Согласно гипотезе, выдвинутой еще в XVIII в. Л. С. *Тиймоном*, этот Немесий проявлял живой интерес к христианству и аскетическому образу жизни; впоследствии он оставил гос. службу и ок. 390 г. принял крещение, а вскоре был избран епископом г. Эмеса (*Tillemont*. Mémoires. Т. 9. Р. 541, 601; *Telfer*. 1955. Р. 208–209; критика этой гипотезы: *Bender*. 1898; *Sicari*. 1974. Р. 13; *Vamhmel*. 1982. Col. 93; в корпусе писем прп. *Исидора Пелусиота* также имеются неск. писем, адресованных некоему Немесию (см.: *Isid. Pel.* Ep. 1261, 1358 и др.); по всей вероятности, это разные лица, см.: *Владимирский*. 1912. С. 5).



Однако данная гипотеза плохо согласуется со сведениями о личности Н., содержащимися в его сочинениях. Автор трактата «О природе человека» не проявляет никакого интереса к юриспруденции, но весьма начитан в греч. философии: он знаком с учениями *досократиков*, *Платона*, *Аристотеля*, стоиков (см. *Стоицизм*), а также средних платоников и неоплатоников (*Плотина*, *Порфирия*, *Ямвлиха*); прекрасно владеет логикой и выстраивает цепочки убедительных доказательств. В неменьшей степени Н. сведущ в Библии, о чем говорят многочисленные ссылки на ВЗ и НЗ, а также начитан в христ. лит-ре и осведомлен об основных богословских спорах III–IV вв. Свободно пользуясь языческой лит-рой, Н. тем не менее умело отделяет христ. взгляды от нехристианских и православные от еретических, что говорит о его достаточно длительном пребывании в церковной среде. Наличие в трактате Н. большого количества сведений по анатомии и физиологии свидетельствует о том, что его автор серьезно изучал медицину: он знал в оригинале труды Галена (Н. упом. имя Галена 6 раз и ссылается по меньшей мере на 12 его трактатов, см.: *Sharples*. 2008. P. 12–13), а также, вероятно, медицинские сочинения др. авторов и мог высказывать в отношении них критические замечания. При этом Н. скорее всего был не профессиональным практикующим врачом, но лишь любителем, как мн. образованные греки того времени, напр. брат свт. Григория Богослова св. *Кесарий* (*Telfer*. 1955. P. 207; *Sharples*. 2008. P. 3; *Янг*. 2013. С. 364).

**Трактат «О природе человека».** Известно всего 1 сочинение Н. — трактат «О природе человека» (*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*; лат. *De natura hominis*; CPG, N 3550), к-рый, по всей вероятности, был написан ок. 395–400 гг. (*Telfer*. 1955. P. 203, 206; *Quasten*. 1986. P. 353–354; *Sharples*. 2008. P. 2; *Янг*. 2013. С. 364). Эта датировка основывается, в частности, на том, что в трактате упоминаются богословские споры, а также еретики 2-й пол. IV в., такие как *Евномий* и *Аполлинарий* (Младший), еп. Лаодикийский, но нет упоминаний о богословских спорах и сведений о еретиках V в., таких как *Несторий*, *Евтихий* или *Пелагий* (см.: *Владимирский*. 1912. С. 1–2; *Ferro*. 1925. P. 227–228;

*Quasten*. 1986. P. 353–354; и др.). Автор трактата дважды ссылается на Евномия и трижды — на Аполлинария как на своих современников (см.: *Nemes*. *De nat. hom.* 2 // *Morani*. 1987. P. 30:18; *Idem*. 3 // *Ibid.* P. 43:17; *Idem* 1 // *Ibid.* P. 1:11; *Idem*. 2 // *Ibid.* P. 32:3; *Idem*. 5 // *Ibid.* P. 53:10). Предполагают также, что Н. было знакомо сочинение *Феодора*, еп. Мопсуестийского, «О воплощении», написанное до рукоположения последнего во епископа в 392 г. (ср.: *Idem*. 3 // *Ibid.* P. 44:15–16; *Theodor. Mops. Fragm. de incarn.* // PG. 66. Col. 973, 992; см.: *Telfer*. 1955. P. 206, 303. Not. 6; *Quasten*. 1986. P. 353), а также трактат свт. *Григория*, еп. Нисского, «Об устройении человека», написанный ок. 379 г. (*Морескини*. 2011. С. 738). Кроме того, в трактате 3 раза упоминается имя *Оригена*: в 1-м случае подвергаются критике его взгляды о перевоплощениях душ (*Nemes*. *De nat. hom.* 3 // *Morani*. 1987. P. 44:19–21); во 2-м приводится заимствованная у свт. *Епифания Кипрского* история о том, будто бы Ориген принес жертвы языческим богам, чтобы избежать позора (*Idem*. 30 // *Ibid.* P. 95:18–19); 3-е упоминание, где Оригену приписывается аристотелевское определение памяти, спорно: его нет в новейшем критическом издании текста (*Idem*. 13 // *Ibid.* P. 68:16–17). В трактате имеется много мест, которые, вероятно, заимствованы из толкований Оригена на кн. Бытие, а ход мысли автора в ряде случаев, по-видимому, является оригенистским (см.: *Skard*. 1936. P. 23–43; *Янг*. 2013. С. 363–364). При этом Н. нигде не упоминает ни об оригенистских спорах, разгоревшихся в кон. IV — нач. V в., ни об осуждении самого Оригена в 399 и 400 гг. в Александрии и Риме. Т. о., датировка трактата ок. 395–400 гг., по мнению большинства исследователей, наиболее вероятна. В качестве альтернативной датировки предлагалась также середина V в. на основании возможной отсылки к мнению Нестория и использования терминологии, близкой к халкидонской формуле «неслитного единства» (см., напр.: *Zeller E.* *Die Philosophie der Griechen*. Lpz., 1903. Bd. 3/2. S. 509. Anm. 1; *Amman E.* *Némésius d'Emèse* // DTC. T. 11. Col. 64–65; *Beatrice*. 2005. P. 267–269; и др.); однако эта датировка подверглась серьезной критике и не была поддержана учеными (см.: *Владимирский*. 1912. С. 2; *Jaeger*. 1914.

S. 6. Anm. 2; *Boulnois*. 2005. P. 457. Not. 18; *Sharples*. 2008. P. 2. Not. 4; 86. Not. 414; и др.).

Хотя по названию и жанру трактат «О природе человека» претендует на подражание античным образцам, в частности одноименному трактату Гиппократу, в действительности по замыслу он близок к философской апологии христианства (см.: *Telfer*. 1955. P. 212), адресованной как христианской, так и языческой аудитории и рассчитанной на образованных читателей (см.: *Nemes*. *De nat. hom.* 2 // *Morani*. 1987. P. 38:7–9; *Idem*. 42. // *Ibid.* P. 120:21–23; см. также: *Sharples*. 2008. P. 5; *Морескини*. 2011. С. 738; *Янг*. 2013. С. 365). В нем автор, опираясь на доступный ему доксографический материал, в систематическом виде излагает основные аспекты учения о человеке, встраивая христ. положения в господствовавшую тогда античную систему научного знания. Одновременно Н. стремится по возможности опровергнуть ложные с т. зр. христ. верования и здравого смысла мнения о человеке, распространенные среди греч. философов и христ. еретиков. Трактат состоит из 43 глав (в рус. пер. 44: гл. 43 («Что такое Промысл») в действительности является частью гл. 42 («О Промысле»)), каждая из которых имеет авторский подзаголовок. В структуре трактата выделяется несколько смысловых разделов. Во вступлении (гл. 1) говорится о двусоставной природе человека, о его месте в иерархии сотворенных Богом существ, о том, в чем человек превосходит всех остальных животных и чем он отличается от др. разумных существ (нимф, демонов и ангелов), а также о его роли в качестве посредника и связки между духовными и телесными природами (тема человека как «малого мира», *μικρὸς κόσμος*). В заключение автор прославляет человека и благородство его природы, позволяющее ему исследовать мир, покорять окружающую природу и постигать своего Творца, чего можно достичь только с помощью добродетельной жизни. При этом Н. неоднократно ссылается на Платона, Аристотеля, Плотина, *Моисея*, ап. *Павла*, Аполлинария Лаодикийского и др. За этим следует большой раздел о природе души (гл. 2), в к-ром автор трактата обзревает различные представления о душе, опираясь на богатый доксо-



графический материал, охватывающий ок. 1000 лет — от философов-досократиков до современных ему христ. мыслителей. Ряд фрагментов сочинений античных философов (Клеанфа, Нумения Апамейского, Аммония Саккаса, Порфирия, Феодора Асинского и др.) сохранился только в трактате Н. Против мнений Демокрита, Эпикура и стоиков (см. Стоицизм) о телесной природе души автор приводит аргументацию Аммония Саккаса и Нумения Апамейского; затем доказывает субстанциальность души, рассматривая и критикуя с платоновских позиций учение пифагорейцев о душе как о гармонии, Галена о душе как о темперamente и Аристотеля о душе как об энтелехии. После этого Н. излагает и опровергает мнения ересиархов Евномия и Аполлинария, попутно критикуя креационизм и традиционизм как ложные, с его т. зр., мнения о происхождении души. Далее автор обращается к учению манихеев и Платона о мировой душе и происхождении от нее частных душ. Принимая платоническое учение о душе как о бесселесной и бессмертной сущности, Н. вместе с тем отвергает мнение о *переселении душ*. Вслед за этим идет раздел, посвященный вопросу о соединении души с телом (гл. 3), в к-ром Н. рассматривает различные типы соединения и останавливается на неслитном соединении (*ἀσυνχύτως*), не повреждающем природу души, идею к-рого он, вероятно, заимствовал у Порфирия. Тот же тип соединения двух разных природ автор трактата рассматривает и в Господе Иисусе Христе, попутно разбирая неверные представления об этом, распространенные среди нек-рых язычников, евномиян и предположительно у Феодора Моисустийского. Основными источниками разделов трактата, касающихся природы души и ее связи с телом, были труды Оригена («Толкования на Бытие»), средних платоников — Плутарха, Аэция, Галена («О назначении частей человеческого тела» и др.), Посидония и неоплатоников — Порфирия («Смешанные исследования»), Ямвлиха (см.: Sharples. 2008. Р. 18–23). Далее следует раздел о теле человека и составляющих его элементах (главы 4–5), в котором содержится много доксографического материала по физиологии и анатомии, заимствованного автором гл. обр. из трудов Ари-

стотеля (натурфилософские сочинения, включая трактаты «О душе» и «Parva naturalia»), Платона («Тимей») и Галена («О доказательстве» (De demonstratione) и др., см.: Ibid. Р. 23–25). В конце раздела Н. возвращается к вопросу о соединении души с телом как художника со своим инструментом и поднимает вопрос о частях (способностях) души и об их связи с определенными частями тела. В связи с этим следующий большой раздел посвящен вопросу о различных частях, способностях, чувствах и страстях души (главы 6–28). Сначала Н. рассматривает способность воображения и рассуждает о том, что такое чувственное восприятие вообще и как оно происходит (гл. 6), а затем переходит к анализу 5 телесных чувств: зрения, осязания, вкуса, слуха и обоняния, стараясь дать им определение и установить, как они функционируют и как устроены соответствующие им органы чувств (главы 7–11). Далее автор переходит к способности мышления и памяти (главы 12–13), а затем — речи, которая разделяется им на речь внутреннюю и произнесенную (гл. 14). Он также рассматривает различные варианты деления способностей души у тех философов (Аристотеля, Зенона Китийского, Панетия), большинство из к-рых различали в ней 2 части — разумную и неразумную (гл. 15). После этого Н. переходит к рассмотрению неразумной части души, к-рая разделяется на страстную и желательную (главы 16–17). Последняя предполагает наличие состояний удовольствия или печали (главы 18–19). Далее автор анализирует 2 страсти, подчиняющиеся контролю со стороны разума, — страх и гнев (главы 20–21), а вслед за этим обращается к той части неразумной души, к-рая не подчиняется разуму. Он последовательно рассматривает способность питания, пульса, размножения и дыхания, попутно разбирая галеновскую классификацию способностей души, а также предположение о том, как происходят движения различных органов живого существа (главы 22–28). Наконец, последний большой раздел трактата посвящен практическим действиям человека, свободе его воли, судьбе и божественному Промыслу (главы 29–43). Сначала Н. рассуждает о произвольных и непроизвольных действиях, критерием раз-

личия к-рых служит применимость или неприменимость к ним похвалы или порицания (главы 29–32), затем рассматривает вопрос о свободе выбора, а именно о том, как у человека происходит сознательный выбор (главы 33–34; Н. опирается гл. обр. на 3-ю кн. «Никомаховой этики» Аристотеля — Ibid. Р. 26). Вслед за этим он поднимает вопрос о соотношении свободы воли и судьбы, связываемой с расположением звезд и созвездий, опровергая разнообразные версии приверженцев античного фатализма, в частности Платона и стоиков (главы 35–38). В этих главах кратко пересказаны положения трактата Псевдо-Плутарха «О судьбе» и комментария Халкидия к «Тимею» Платона (Солопова. 2008. С. 503; Sharples. 2008. Р. 26–30). Здесь же Н. доказывает, что человек обладает свободой воли; необходимо проводить различие между тем, что находится в нашей власти, а что — нет, но все находится во власти божественного Промысла (главы 39–41), к-рому посвящены заключительные, 42-я и 43-я главы трактата). В них Н. против мнения атомистов и эпикурейцев доказывает, что божественный Промысел существует; он также дает ему определение и показывает, что вопреки мнению нек-рых философов Промысел распространяется не только на мир в целом или на его высшие сферы, но и на каждое существо в отдельности. Здесь же обсуждается вопрос о страданиях праведников и о воспитательной теодицее. Главными источниками раздела о Промысле была 10-я кн. «Законов» Платона, а также труды Александра Афродисийского, Псевдо-Плутарха и Апулея (см.: Sharples. 2008. Р. 31–32).

Отсутствие в трактате Н. к.-л. формального заключения, а также наличие в тексте неск. « невыполненных обещаний » автора (так, в гл. 13 он обещает рассмотреть учение Платона об идеях; в гл. 42 — вопрос о творении мира, а в гл. 43 — подробнее опровергнуть мнение Демокрита, Гераклита и Эпикура об отсутствии Промысла) дали повод ученым утверждать, что трактат остался незавершенным (Ibid. Р. 3; Янг. 2013. С. 372). В целом, по общепринятому мнению, трактат «О природе человека», материал для составления которого Н. заимствовал большей частью из учебной и доксографической лит-ры того времени, является



компиляцией научного знания, воспринятой автором от античности. Как отмечает Ф. Янг, метод Н. «тот же самый, что используется в современных ему философских трактатах: он состоит в перечислении авторитетных мнений, признании различных выводов, отстаивании наиболее разумных положений; однако цель заключается в том, чтобы выйти за рамки обычных рассуждений язычников и прийти к христианскому взгляду...». Особенность трактата — «рациональное изложение представления о человеке, которое включает некоторые христианские положения в господствовавшую тогда античную систему научного знания» (Янг. 2013. С. 365).

Главы 2 и 3 трактата «О природе человека» имели хождение в виде отдельного сочинения под названием «О душе» (Περὶ ψυχῆς) и приписывались свт. Григорию Нисскому (PG. 45. Col. 128–221), к-рому атрибуировался также весь трактат Н. — как в части рукописей (Morani. 1987. P. VI–VII), так и в церковной литературе, что было результатом ошибки, происшедшей в VIII в. (Dräseke. 1903. S. 505–512; Telfer. 1955. P. 216–217). Поскольку трактат Н. пользовался популярностью в Византии и на лат. Западе, ошибочная атрибуция сохранялась на протяжении мн. столетий. Большие фрагменты трактата заимствовал в VIII в. прп. Иоанн Дамаскин (Ioan. Damasc. De fide orth. II 12–29; цитируются главы 1, 6–13, 18–23, 29–33, 37, 39–44 трактата Н. без указания источника; см.: Morani. 1981. P. 104–114), а также Мелетий Монах (IX в.) в соч. «О природе человека» (De natura hominis; см.: Morani. 1981. P. 132–150). Выдержки из трактата Н. вошли также в позднюю редакцию «Вопросоответов» прп. Анастасия Синаита (Anast. Sin. Quaest. 18 // PG. 89. Col. 505–508 = Nemes. De nat. hom. 43 // Morani. 1987. P. 135:18 — 136:11; ср.: Anast. Sin. Quaest. 24 // PG. 89. Col. 545–552). Ссылки на трактат Н. встречаются у Нила Доксопатра (XII в.; см.: Morani. 1981. P. 127–132), в Хронике (Annales) и в «Главах о трудных местах Божественного Писания» Михаила Глики (XII в.; под именем Н., см.: Ibid. P. 125–126). Известны также переводы трактата на сирийский (сохр. только в позднейших цитатах и в трактате «О Рае» Моисея бар Кефы, IX в.), арабский (до 910, перевод Исаака ибн Хунайма, где трак-

тат приписывался свт. Григорию Нисскому), армянский (716, не закончен) и грузинский (ок. 1076, перевод Иоанна Петрици) языки. В средние века на лат. Западе трактат Н. был также весьма популярен. Его 1-й лат. (незаконченный) перевод был выполнен в XI в. Альфаном I, архиеп. Салернским (см.: Burkhard. 1917), а в 1165 г. Бургундио Пизанский сделал 1-й полный перевод и посвятил его имп. Фридриху Барбароссе (см.: Verbeke. 1975). Трактат Н. хорошо знали и цитировали в XII в. Аделард Батский, Вильгельм из Конша, Петр Ломбардский и Вильгельм из Сен-Тьерри, а в XIII в. — Альберт Великий и Фома Аквинский, которые, впрочем, считали его автором свт. Григория Нисского (см.: Dobler. 2000; Idem. 2002; Palanciuc, Chase. 2005. P. 648–649). Авторство Н. было восстановлено только в XVI в. в 1-м печатном издании, осуществленном Н. Эллебодином (см.: Ellebodus. 1565). Научный интерес к Н. и его трактату возник лишь в кон. XIX в. и усилился после появления его критических изданий в XX в.

**Учение.** Хотя трактат Н. посвящен антропологии, автор не ограничивается вопросами человеческой природы и составляющих ее частей, но рассуждает на мн. смежные богословские темы, такие как творение мира и человека, райское состояние человека, его грехопадение, Божественный Промысл, спасение, воскресение мертвых и др.

**Творение мира и место человека в тварном мире.** Н. не делает подробного анализа библейского рассказа о творении мира, но приводит лишь отдельные соображения о том, в какой последовательности и по каким принципам Бог сотворил земной мир. По его мнению, Бог Творец (ὁ δημιουργός) в процессе творения тесно связал друг с другом различные природы и надлежащим образом согласовал как отдельные вещи внутри их самих, так и все вещи друг с другом для того, чтобы «все творение было единым и родственным» (Nemes. De nat. hom. 1 // Morani. 1987. P. 3). Опираясь на аристотелевский принцип «природа не делает прыжков» (см.: Arist. Hist. animal. 8. 1. 588b4), Н. показывает, что каждое новое творение имеет в себе нечто общее с предыдущими творениями, несколько отличаясь от них, так что нарастание различий происходит постепенно, без разрывов и прыжков.

Так, в каждом животном Бог соединил части, лишённые чувства, с чувствующими частями: напр., кости, жир, волосы и др. Он соединил с нервами, плотью и т. п., сотворив, т. о., единое «живое существо, составленное из бесчувственных и чувствующих [частей]» (Nemes. De nat. hom. 1 // Morani. 1987. P. 3:7–11). Н. полагает, что Бог поступил подобным образом и с каждым творением др. вида, «соединяя одни с другими малым сходством и различием природы, чтобы совершенно неодушевленные вещи немногим отличались от растений, обладающих способностью питания, а они, в свою очередь, [немногим отличались бы] от неразумных животных, наделённых чувством, и, наконец, неразумные животные (τὰ ἄλογα) не были бы полностью отчуждены от разумных существ (τὸν λογικὸν), несходны [с ними] и лишены неких врожденных и природных уз» (Ibid. P. 3:11–16). По мнению Н., в соответствии с этим принципом постепенного и непрерывного приращения природных качеств и свойств происходило творение видимого мира и всех растений и живых существ, населяющих землю. Сначала Бог сотворил из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων — Ibid. 5 // Ibid. P. 53:19) 4 стихии — землю, воду, воздух и огонь, каждая из которых объединяет в себе по 2 качества; причем каждое 2-е входит в состав следующей стихии, чем соблюдается правило непрерывности: земля — сухая и холодная, вода — холодная и влажная, воздух — влажный и горячий, огонь — горячий и сухой (Ibid. P. 47:5–18). Вслед за Платоном (см.: Plato. Tim. 31c — 32d) Н. полагает, что, поскольку одни пары стихий противоположны друг другу по качествам и не могут сочетаться напрямую, Творец связал их двумя др. парами как посредствующим звеном, так что каждая из посредствующих стихий одним своим качеством соединена с той, к-рая ей предшествует, а другим — с той, к-рая следует за ней (Nemes. De nat. hom. 5 // Morani. 1987. P. 47:7–25). При этом Бог устроил так, что стихии взаимно превращаются друг в друга и в составляемые из них тела, а также наоборот — так, что стихии происходят одна из другой и сохраняются непрерывно (Ibid. P. 49:8–12). Из этих 4 стихий Бог сначала сотворил неодушевленные предметы — камни, минералы,



металлы и т. п., затем — растения, далее — раковины, моллюсков, кораллы и т. п., занимающие промежуточное положение между растениями и животными, и лишь потом — животных, наделенных способностью чувства и передвижения и обладающих природной сообразительностью и хитростью, но лишенных разума (Idem. 1 // Ibid. P. 3:17 — 4:15; 7:13–15; Idem. 5 // Ibid. P. 50:8–9). Наконец, переходя от неразумных существ к разумным, Бог сотворил человека — «истинно разумное живое существо» (Idem. 1 // Ibid. P. 4:13). Н., т. о., придерживается «мысли о строгом порядке и целесообразности в природе — о стройной логической градации природных и органических стадий, венцом которой служит человек как своего рода микрокосм, и об универсальном единстве... и сродстве всех органических существ» (Владимирский. 1912. С. 21). По мнению Н., к-рое он мог заимствовать у свт. Григория Богослова (Greg. Nazianz. Or. 38. 11; 45. 7; Idem. Carm. dogm. 4) или у свт. Григория Писского (Greg. Nyss. De hom. orif. 2–4; Idem. Or. catech. 6. 30–42), человек был создан Богом самым последним (τελευταῖον) не только потому, что, согласно библейскому повествованию, все остальное было сотворено для него, и потому следовало первоначально приготовить то, что предназначено для его пользы, а затем уже привести самого пользователя, но еще и потому, что после сотворения духовной, т. е. ангельской, природы, а затем природы видимой, т. е. материальной, следовало создать «некоторую связь той и другой природ», чтобы вся вселенная стала единой и согласной внутри самой себя. Такой «связью обеих природ» и стал человек (Nemes. De nat. hom. 1 // Morani. 1987. P. 4:24 — 5:7) — «живое существо, связавшее в себе самом смертные [начала] с бессмертными и соединившее разумные [силы] с неразумными, появившее в своей природе образ всего творения и поэтому называемое малым миром (μικρὸς κόσμος) и удостоенное великого промысла Божия» (Ibid. P. 15:3–7; ср.: Ibid. P. 2:15 — 3:2). Н., т. о., полагает, что именно посредством сотворения человека Бог «свел воедино духовные и видимые [творения]», «стройно приладив друг к другу и связав все со всем» (Ibid. P. 4:22–24). По мысли Н., «человек является сжатой вы-

ражением единства всего творения; между физическим и духовным, телесным и бестелесным нет радикальной дихотомии, поскольку в человеке они переплетены, образуя часть упорядоченной иерархии тварных существ — цепи, в которой человек является ключевым связующим звеном» (Янг. 2013. С. 370). Это представление о человеке как о единстве и связи всего творения особенно важно для понимания последующего развития визант. богословия (см., напр.: *Maximus Conf. Ambig. ad Ioan.* 41. 2–5).

**Человеческая природа, ее определение и состав.** В учении Н. о человеческой природе также выделяется идея единства человека (ср.: Янг. 2013. С. 367). Н. разделяет представление о двусоставности природы человека: «Человек наилучшим образом устроен из мыслящей души и тела, и настолько хорошо, что он не мог бы произойти или составиться лучше каким-либо иным образом» (Nemes. De nat. hom. 1 // Morani. 1987. P. 1:3–5; ср.: Ibid. P. 16:7–8). Придерживаясь дихотомии, Н. отвергает трихотомическое деление человеческой природы, как учили, напр., Плотин и Аполлинарий, согласно к-рым человек состоит из тела, души и ума (Ibid. P. 1:9–14; см.: Владимирский. 1912. С. 105–106). При этом Н. полагает, что физическое и психическое в человеке тесно взаимосвязаны и переплетены (Nemes. De nat. hom. 28 // Morani. 1987. P. 90:12; ср.: Idem. 27 // Ibid. P. 88:24–26). Хотя душа и тело человека могут быть разделены, как в случае смерти (Idem. 1 // Ibid. P. 2:11–13), тем не менее живой человек представляет собой единое психосоматическое целое, в к-ром душа и тело тесно соединены и сплетены друг с другом: «[Разумное] живое существо состоит из души и тела, но живое существо не есть тело само по себе, ни одна лишь душа, но то и другое вместе» (Idem. 33 // Ibid. P. 101:6–7).

В целом Н. разделяет восходящее к Аристотелю (ср.: *Arist. Top.* 112a18–19) классическое философское определение человека как «разумного, смертного живого существа, обладающего способностью мышления и познания» (Nemes. De nat. hom. 1 // Morani. 1987. P. 11:3–4). Он дает пояснение этого определения: «Живое существо, потому что человек есть сущность одушевленная и чувствующая, ибо таково определение

живого существа; разумное — чтобы отделить его от неразумных существ; смертное — чтобы отличить от бессмертных разумных существ; обладающее способностью мышления и познания — потому что посредством учения у нас возникают науки и искусства» (Ibid. P. 11:4–8). Существенным уточнением этого классического определения является представление Н. о том, что человек изначально не был ни совершенно смертным, ни полностью бессмертным, но способным к тому и другому (ср.: *Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 27). Он объясняет это ссылкой на некое иудейское толкование библейского повествования (ср.: *Philo. De opif.* 135): «Евреи говорят, что человек не произошел изначально ни бесспорно смертным, ни бессмертным, но [находился] на границе той и другой природы, так что если бы он предался телесным страстям, то подпал бы и телесным изменениям, а если бы предпочел блага души, то удостоился бы бессмертия». Обоснование такого взгляда Н. видит в том, что «если бы Бог изначально сотворил человека смертным, то не осудил бы его на смерть после того, как тот согрешил, ибо никто не наказывает смертностью смертного». Кроме того, «если бы [Он сотворил человека] бессмертным, то не создал бы его нуждающимся в пище, ибо ничто бессмертное не нуждается в телесной пище». Вместе с тем Н. допускает и др. понимание, согласно которому человек был сотворен смертным, но, постепенно совершенствуясь, мог бы стать бессмертным, т. е. он был «бессмертным в возможности» (δυνάμει ἀθάνατος — Nemes. De nat. hom. 1 // Morani. 1987. P. 6:6–20). По мнению Н., человек, находясь «на границе между неразумной и разумной природой» (Ibid. P. 5:9), обладает преимуществами как перед неразумными животными, так и перед бестелесными разумными существами — ангелами и демонами. Над животными его возвышает разум, позволяющий ему владеть над ними, а также над остальными земными творениями, к-рые были созданы ради его пользы (Ibid. P. 11:15 — 12:4; 13:23 — 14:18). Благодаря разуму «властвует над всеми, всем владет, всем пользуется, беседует с ангелами и с Богом, повелевает тварью, приказывает демонам, исследует природу сущего, усердно стремится познать Бога, становится



домом и храмом Бога и все это приобретает посредством добродетелей и благочестия» (Ibid. P. 15:12–20). Кроме того, преимущество человека состоит в том, что он один создан по образу и подобию Божию (Н. не дает определения этим понятиям и не поясняет различие между ними), а также в том, что на него направлена особая забота Бога, выражающаяся в непрестанном попечении о его жизни и спасении и в том, что ради него Сам Бог воплотился в человека (Ibid. P. 15:7–11). В этом теснейшем отношении с Богом, позволившем человеку стать «чадом Божиим» (θεοῦ τέκνον — Ibid. P. 15:10), заключается его преимущество даже перед ангелами. Н. полагает, что человек имеет еще 2 преимущества: одно — перед ангелами и демонами, а другое — перед животными: только человек посредством покаяния может получить прощение своих грехов и только его тело, будучи смертным, может стать бессмертным; при этом 1-е преимущество относится к душе, а 2-е относится к телу, но достигается через душу (Ibid. P. 9:22–25). При этом, по мнению Н., человек получит телесное бессмертие как дополнение к бессмертию души, а прощение грехов — как списхождение «ради немощи и многострастия тела» (Ibid. P. 10:21–11:1).

**Учение о душе.** 1. Определение души и ее природа. Н. придерживался преимущественно платонических воззрений на природу души (Sharples. 2008. P. 9). Он отвергал атомистические и стоические представления о человеческой душе как о телесной субстанции и с платонических позиций критиковал различные мнения о несубстанциальности души (душа как гармония тела, его темперамент, энтелехия и проч., подробнее см.: Владимирский. 1912. С. 134–138). Вслед за средними платониками (Аммонием Саккасом и Нумением Апамейским, см.: Nemes. De nat. hom. 2 // Morani. 1987. P. 17:17) он полагал, что душа по природе бестелесна и обладает собственным независимым существованием. По определению Н., душа — это «сущность самодостаточная [и] бестелесная» (οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος — Ibid. P. 28:10–11; ср.: Ibid. P. 22:17–18; 30:5, 18–20; 31:6; 37:23). Н. также разделял платоновское представление о душе как о причине жизни и движения (ср.: Plat. Phaed. 105de;

Idem. Phaedr. 245ce). Согласно Н., душа есть жизнь (Nemes. De nat. hom. 3 // Morani. 1987. P. 40:5) и ее видообразующим признаком является жизнь, которая принадлежит к самой природе души; тело же обладает жизнью лишь по причастности (Idem. 2 // Ibid. P. 28:1–4; 34:5–11). Тело приводится в движение извне, а душа движет саму себя изнутри (Ibid. 1987. P. 18:22–19:1), будучи «по природе вечноподвижной» (Ibid. P. 29:13–15) и «самоподвижной» (Ibid. P. 30:11). Душа неразрушима и бессмертна (Ibid. P. 37:28–38:10). Н. также разделял платоническое представление о душе как о принципе связи и единства тела, который сам по себе бестелесен: «Всякое тело нуждается в некотором связующем принципе, и так — до бесконечности, пока мы не остановимся на чем-то бестелесном» (Ibid. P. 18:1–5; ср.: Numen. Fragm. 4a). Будучи связующим принципом, душа наделяет тело соответствующей формой (Nemes. De nat. hom. 2 // Morani. 1987. P. 34:1–3). Кроме того, человеческая душа есть сущность мыслящая и разумная (Idem. 1 // Ibid. P. 1:3; Idem. 41 // Ibid. P. 118:9), «не подлежащая чувственному восприятию и умопостигаемая» (Idem. 2 // Ibid. P. 25:10). Не имея величины, веса и частей, душа не может быть ограничена никакой частью пространства или тела (Idem. 3 // Ibid. P. 41:5–7, 19–21).

Н. Происхождение души. В вопросе о происхождении индивидуальных душ Н. склонялся к платоновско-оригенистской концепции предсуществования (см.: Domanski. 1900. S. 42–47; Владимирский. 1912. С. 123–124, 367, 369; Koch. 1920. S. 16; Telfer. 1955. P. 282. Not. 8; Sharples. 2008. P. 6; Beatrice. 2009. P. 521; Aug. 2013. С. 367). Он критиковал восходящую к стоикам концепцию традиционизма, к-рую разделял Аполлинарий Лаодикийский, поскольку, по мнению Н., концепция «взаимного порождения душ» (ἐξ ἀλληλογονίας αἱ ψυχαί) противоречит представлению о душе как о бестелесной, неразрушимой и бессмертной сущности (Nemes. De nat. hom. 2 // Morani. 1987. P. 31:23–25; 32:2–13). Вместе с тем он отвергал усвоенную Евномием Кизическим концепцию креационизма, предполагающую, что каждая душа творится Богом из ничего после возникновения тела, поскольку, согласно Н., это противоре-

чит словам Свящ. Писания о том, что Бог в 7-й день почил от дел Своих (Быт 2. 2–3), т. е. перестал творить новые сущности и ограничивается Промыслом и поддержанием порядка в сотворенном мире (Nemes. De nat. hom. 2 // Morani. 1987. P. 31:25–27). Отсюда Н. делает вывод, что «души не возникают в настоящее время» (Ibid. P. 31:27), следов., они были сотворены Богом прежде сотворения видимого мира, как и все умопостигаемое (ср.: Владимирский. 1912. С. 369; Telfer. 1955. P. 282. Not. 7). По его мнению, на это косвенно указывает повествование кн. Бытие о сотворении человека (Быт 2. 7): «Если бы кто-нибудь, исходя из того что только после образования тела в него была вложена душа, подумал, что она была сотворена после тела, то погрешил бы против истины. Ведь и Моисей не говорит, что она была сотворена тогда, когда влагалась в тело, и с точки зрения здравого смысла дело обстоит не таким образом» (Nemes. De nat. hom. 2 // Morani. 1987. P. 31:1–5). Н. соглашается с платоновским доказательством бессмертия души, основанным на знании как на припоминании: «Если знания суть воспоминания (ἀναμνήσεις), то наша душа существовала раньше, чем оказалась в человеческом облике» (Ibid. P. 22:19–23:1; ср.: Idem. 13 // Ibid. P. 69:12–15; см. также: Streck. 2005. P. 32. Not. 70). При этом Н. отвергал платоновско-пифагорейское учение о перевоплощении душ, которое он критиковал, опираясь на мнение Ямвлиха о том, что каждому виду животных соответствует особый вид души, и потому души людей не могут переселяться в животных, но переселяются только из людей в людей (Nemes. De nat. hom. 2 // Morani. 1987. P. 35:7–11). Он также отвергал мнение о том, что души людей посылаются в тела животных в наказание за грехи (Ibid. P. 37:4–9), и учение Оригена о различных «разрядах душ и об их восхождениях и нисхождениях», т. е. о переходах из одного разряда в другой и обратно (Idem. 3 // Ibid. P. 44:19–21; см.: Ferro. 1925. P. 235; несмотря на эти свидетельства, Ф. С. Владимирский считал, что Н. полностью разделял оригеновское учение не только о предсуществовании душ, но и об их перевоплощениях в людей; см.: Владимирский. 1912. С. 126–129, 369).

III. Способности души и их классификация. В вопросе о классифи-



кации частей, видов или способностей человеческой души (*Nemes. De nat. hom.* 14 // *Morani.* 1987. P. 71:6; *Idem.* 15 // *Ibid.* P. 72:4) Н. зависел гл. обр. от учений Платона и Аристотеля (см.: *Владимирский.* 1912. С. 138–139), хотя заимствовал отдельные положения и у др. философов, таких как Зенон, Панетий, Гален и др. (см.: *Sharples.* 2008. P. 9–11). Прежде всего он выделял в душе 2 части: разумную (*τὸ λογικόν*, *λογισμός*, реже: *τὸ διανοητικόν*) и неразумную (*τὸ ἄλογον*, *ἡ ἄλογος ψυχή*; см.: *Nemes. De nat. hom.* 1 // *Morani.* 1987. P. 13:19–24; *Idem.* 5 // *Ibid.* P. 55:7; *Idem.* 6 // *Ibid.* P. 56:7–10; *Idem.* 15 // *Ibid.* P. 72:18–21; *Idem.* 17 // *Ibid.* P. 75:8; и др.; см. также: *Владимирский.* 1912. С. 139, 141). Обращаясь сначала к разумной части души, Н. вслед за Аристотелем и стоиками выделял в ней 3 способности, обеспечивающие ее познавательную деятельность: это способности воображения (*τὸ φανταστικόν*), мышления (*τὸ διανοητικόν*) и памяти (*τὸ μνημονευτικόν* — *Nemes. De nat. hom.* 5 // *Morani.* 1987. P. 55:6–7; см. также: *Владимирский.* 1912. С. 143–159). Способность воображения (*τὸ φανταστικόν*) отвечает за возникновение в душе чувственного образа или впечатления (*φαντασία*) от предмета (*φανταστόν*), воспринимаемого посредством органов чувств (*Nemes. De nat. hom.* 6 // *Morani.* 1987. P. 55:9–12). Способность мышления (*τὸ διανοητικόν*, реже: *τὸ διαλογιστικόν* и *τὸ ἐπιστημονικόν*) у Н. связана как с теоретически-познавательной, так и с практически-волевой деятельностью души; она отвечает за возникновение разумных суждений, согласия или несогласия, уклонения или устремления, а также понятий о сущем, добродетелей, наук и искусств; она же управляет способностью обсуждения и свободного выбора (*τὸ βουλευτικόν* и *προαιρετικόν*), а также предвидением будущего (*Idem.* 12 // *Ibid.* P. 68:6–9). Теоретически-познавательную способность (*θεωρητικόν*) разумной части души Н. называл также умом (*νοῦς*), а практически-волевую (*πρακτικόν*) — разумом или рассудком (*λόγος* — *Idem.* 41 // *Ibid.* P. 117:17–20; см. также: *Владимирский.* 1912. С. 170). Способность памяти (*τὸ μνημονευτικόν*) — это «причина и хранилище памяти и воспоминания» (*Nemes. De nat. hom.* 13 // *Morani.* 1987. P. 68:15–16).

Согласно Н., все 3 основные способности разумной части души зависят друг от друга в процессе познавательной деятельности: способность воображения передает мыслительной способности образы видимых предметов (*τὰ φαινόμενα*), воспринятых посредством чувств, а способность мышления или рассуждения, приняв и обсудив их, отсылает способности памяти (*Ibid.* P. 69:16–18). Помимо этих способностей Н., следуя стоикам, выделял в разумной части души также речевую способность, имеющую 2 формы — речь внутреннюю и произнесенную (*ἐνδιάθετος λόγος* и *ὁ προφορικὸς*). Внутренняя речь или слово — это «движение души, происходящее в рассудке без какого-либо звука», к-рое Н. отождествлял с внутренней молчаливой беседой в душе наедине с собой. Слово же произнесенное (*προφορικὸς λόγος*) проявляется в звуке и разговорах на конкретном языке (*Idem.* 14 // *Ibid.* P. 71:7–15; см. также: *Владимирский.* 1912. С. 159–160). В целом способности мышления и разумного познания Н. рассматривал как управляющие и господствующие начала души (*τὰ ἀρχικά* и *ἡγεμονικά*), к-рым подчиняются способности чувственных восприятий (*τὰ αἰσθητικά*), движения по устремлению (*ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις*) и воображения (*τὸ φανταστικόν*) (*Nemes. De nat. hom.* 6 // *Morani.* 1987. P. 56:7–10; ср.: *Idem.* 1 // *Ibid.* P. 2:18). Параллельно с этим Н. использовал др. классификацию способностей души, представляющую сочетание стоических и аристотелевских идей; она включает растительную способность (*τὸ φυτικόν*), отвечающую за питание и аффекты (*θρεπτικόν* и *παθητικόν*), способность чувственного восприятия (*τὸ αἰσθητικόν*) и разум (*τὸ λογικόν*) (*Idem.* 15 // *Ibid.* P. 72:4–6; ср.: *Idem.* 1 // *Ibid.* P. 2:17–19).

Переходя к рассмотрению неразумной части души (*τὸ ἄλογον*), Н. вслед за Аристотелем выделял в ней 2 части: 1-я подчиняется контролю со стороны разума (*τὸ ἐπιτελεῖς λόγῳ*), 2-я ему непослушна (*τὸ μὴ κατήκοον λόγῳ*) (*Idem.* 15 // *Ibid.* P. 72:19–20; *Idem.* 16 // *Ibid.* P. 73:10–11). В соответствии с этим Н., следуя Платону, выделял в неразумной части души, подчиняющейся контролю со стороны разума, 2 способности — «вожделение и гнев» (*τὴν ὄρεξιν* и *τὸν θυμόν*), т. е. желатель-

ную и страстную способности (*τὸ ἐπιθυμητικόν* и *τὸ θυμικόν*) (*Idem.* 1 // *Ibid.* P. 2:19; 13:19–20; *Idem.* 16 // *Ibid.* P. 73:11–12; *Idem.* 17 // *Ibid.* P. 75:8–9). Желательная способность предполагает наличие у человека различных состояний удовольствия или печали (*ἡδονὰς* и *λύπας*), поскольку удовлетворенное вожделение доставляет удовольствие, а неудовлетворенное — печаль (*Idem.* 17 // *Ibid.* P. 75:10–11; подробнее см.: *Владимирский.* 1912. С. 193–206). Удовольствия Н. разделял на душевные и телесные (*ψυχικά* и *σωματικά*). Первые свойственны одной только душе самой по себе; таковы удовольствия, возникающие при занятиях науками и познавательной деятельностью. Телесные же удовольствия — это те, к-рые происходят при участии души и тела — таковы, напр., удовольствия, касающиеся потребления пищи и плотской любви (*Nemes. De nat. hom.* 18 // *Morani.* 1987. P. 76:6–10). Н. согласен с Платоном, что удовольствия души, связанные с познанием, умом и благоразумием и не соединенные с печалью, суть истинные удовольствия (*Ibid.* P. 78:22–25). Телесные удовольствия Н. делил на 3 вида: одни — естественные и необходимые, напр. умеренное потребление пищи и использование одежды; другие — естественные, но не необходимые, напр. брачные отношения; третьи — противоестественные и не необходимые, напр. пьянство и разврат (*Ibid.* P. 76:19–25). По мнению Н., христианин, «живущий по Богу, должен искать только необходимых и вместе с тем естественных удовольствий; тот же, который занимает второе после него место по добродетелям, может стремиться как к этим удовольствиям, так и к естественным и не необходимым, но с соблюдением надлежащей меры, способа, времени и места; остальных же удовольствий следует всячески избегать» (*Ibid.* P. 77:3–7). Следуя Аристотелю, Н. в соответствии с делением человеческой деятельности на практическую и теоретическую (*τὸ πρακτικόν*, *τὸ θεωρητικόν*), разделяет удовольствия также на практические и теоретические; причем последние совершеннее первых (*Ibid.* P. 79:3–6); этим же 2 видам деятельности соответствуют и свои добродетели — мудрость (*σοφία*) и благоразумие (*φρόνησις*) (*Idem.* 41 // *Ibid.* P. 117:19–20). В свою очередь



страстной способности души соответствует набор страстей или аффектов, подчиняющихся контролю со стороны разума, — таковы, напр., страх и гнев, к-рые делятся на неск. видов (Idem. 20–21 // Ibid. P. 81:2 — 82:5; см. также: *Владимирский*. 1912. С. 206–207). В целом Н. разделял аристотелевское представление о том, что добродетели заключаются в нахождении «середины» по отношению к страстям (*Nemes. De nat. hom.* 32 // *Morani*. 1987. P. 99:1–4).

Наконец, к той части неразумной души, к-рая не подчиняется разуму, Н. относил способности питания (τὸ θρεπτικόν), размножения (γεννητικὸν ἢ σπερματικόν) и пульса (σφυγμικόν) (Idem. 22 // Ibid. P. 82:20–22), а также дыхания (ἀναπνοή) (Idem. 28 // Ibid. P. 89:19; ср.: Idem. 1 // Ibid. P. 2:17–19; подробнее см.: *Владимирский*. 1912. С. 208–210). Н. накладывал на эту схему др. классификацию способностей души, заимствованную им у Галена: это психические (δυνάμεις ψυχικάς), физические (φυσικάς) и жизненные силы (ζωτικάς); из них психические силы действуют согласно свободному выбору (κατὰ προαίρεσιν), а физические и жизненные — непроизвольно (ἀπροαίρετους) (*Nemes. De nat. hom.* 26 // *Morani*. 1987. P. 87:17–19). К психическим способностям Н. относил движение по устремлению (ἡ καθ' ὁρμήν κίνησις), к-рое включает способность перемещаться в пространстве (μεταβατικόν) и приводить в движение органы тела (κίνητικόν τοῦ σώματος), а также речевую способность (τὸ φωνητικόν) и способность дыхания (τὸ ἀναπνευστικόν). К ним же относится и способность чувственного восприятия (αἴσθησις). К физическим силам относятся способности питания (θρεπτική), роста (αὐξητική) и размножения (σπερματική), а к жизненным — пульс (σφυγμική) (Idem. 26 // Ibid. P. 87:20–25; ср.: Idem. 1 // Ibid. P. 2:17–19; см.: *Владимирский*. 1912. С. 173–175). Помимо этого, человеческой душе присуща способность свободного выбора.

**Человеческое тело и способ соединения души и тела.** В трактате Н. уделяет большое внимание анализу человеческого тела, его анатомии и физиологии: он подробно рассматривает состав тела и входящих в него элементов, их свойства, жидкости, соки и т. п.; разбирает строение и различные функции телесных органов (см.: *Владимирский*. 1912.

С. 77–85; *Sharples*. 2008. P. 11–12). В отличие от нематериальной души, тело человека представляет «смешение из четырех элементов», из которых состоит весь видимый мир (*Nemes. De nat. hom.* 4 // *Morani*. 1987. P. 44:23–24; ср.: Idem. 1 // Ibid. P. 2:15–16). Н. разделял т. зр. Аристотеля и Галена в том, что тело имеет подобные (ὁμομερῆ) и неподобные (ἄνομομερῆ) части: к 1-м относятся головной мозг, мозговая корка или оболочка, нервы, костный мозг, кости, зубы, хрящи, железы, связки, фибры, волосы, ногти, плоть, вены, артерии, поры, жир, кожа и жидкости; ко 2-м — голова, туловище, руки, ноги и остальные члены тела. Все неподобные части тела состоят из подобных частей: напр., голова — из нервов, плоти, костей и др. Подобные же — это те части тела, частицы которых подобны как целому, так и друг другу (Idem. 4 // Ibid. P. 45:18 — 46:6). Особое внимание Н. уделял вопросу о связи души и тела и способу их соединения (см.: *Владимирский*. 1912. С. 93–104). Прежде всего он доказывал невозможность соединения души и тела ни через простое соположение и соприкосновение (παράθεσις, παρακεῖσθαι), ни через смешение (κράσις): в 1-м случае была бы одушевлена только ближайшая к душе часть тела, во 2-м — душа и тело в соединении потеряли бы природные свойства, образовав некую новую сущность (см.: *Nemes. De nat. hom.* 3 // *Morani*. 1987. P. 39:1–11). Правильный взгляд на соотношение души и тела в человеке представлялся Н. следующим образом. Будучи бестелесной, бессмертной, разумной сущностью, душа по природе превосходит тело; она приводит тело в движение и пользуется им как инструментом, подобно тому как ремесленник в работе использует необходимые для него инструменты (Idem. 1 // Ibid. P. 2:9–13; ср.: Idem. 5 // Ibid. P. 55:3–4). В связи с этим Н. определял тело как «инструмент души» (ὄργανον τῆς ψυχῆς) и устанавливал между ними тесную связь, так что «если тело настроено надлежащим образом, то содействует душе и само находится в надлежащем состоянии; если же [оно настроено] ненадлежащим образом, то препятствует [душе], и тогда душа нуждается во многих средствах для борьбы с неприиспособленностью этого инструмента» (Idem. 2 // Ibid. P. 25:26 —

26:2). Будучи инструментом души, тело имеет деление, аналогичное способностям души, поскольку оно устроено сообразно с ними и приспособлено к ним так, чтобы не препятствовать их действию. Для каждой способности души отведены особые части тела, чтобы она могла свободно осуществлять свою деятельность (Idem. 5 // Ibid. P. 54:23 — 55:2). Вслед за Галеном Н. считал, что высшие познавательные способности разумной души локализируются в 4 желудочках головного мозга, а желательная и страстная способности — в печени и сердце (Idem. 13 // Ibid. P. 69:18–22; Idem. 16 // Ibid. P. 73:12–20). Другие телесные органы также связаны с особыми частями души. Относительно способа присутствия бестелесной души в материальном теле и его членах Н. придерживался т. зр. неоплатоников (Аммония Саккаса, Плотина и Порфирия; см.: *Владимирский*. 1912. С. 103–104). По его мнению, душа как сущность бестелесная и неограниченная в пространстве вся распространяется по всему телу и присутствует в каждом из его членов целиком, так что «нет такой части тела, которая не была бы освещена душой и в которой она не присутствовала бы целиком» (*Nemes. De nat. hom.* 3 // *Morani*. 1987. P. 41:6–8). При этом не душа объемлется телом, но тело — душой, подобно тому как при накаливании огонь охватывает железо или как свет пронизывает воздух, делая его светлым (Ibid. P. 40:22 — 41:5, 7–10). Душа находится в теле не как в каком-то ограниченном пространстве, но «в смысле связи и присутствия, так же как говорится, что Бог [присутствует] в нас» (Ibid. P. 41:15–16). Душа сохраняет единство, не изменяется и не уничтожается, а ее соединение с телом Н. характеризует как «неуничтожимое и неслитное» (Ibid. P. 40:20–21). Для характеристики подобного типа соединения Н. прибегает к аналогии с соединением двух природ — божественной и человеческой — в Иисусе Христе: «В соединении с человеком Бог Слово остался неслитным и необъятным» (Ibid. P. 42:9–11). Однако, приведя эту аналогию, Н. старается указать и на различие между душой и Словом: душа, принадлежа к тем сущностям, к-рые являются сложными, нек-рым образом страдает вместе с телом вслед за ответственности с ним, и иногда душа



обладает телом, а иногда тело обладает душой. Напротив, Бог Слово не претерпевает никаких изменений от общности с телом и душой и не причастен их немощам. Уделяя им Свою божественность и становясь одно с ними, Он остается таким же, как был и до соединения: «Он и соединяется, и остается совершенно несмешанным, неслитным, неповрежденным и неизменным, не сострадая, но лишь содействуя, не разрушаясь вместе [с ними] и не изменяясь, но возвеличивая их и не умаляясь ими, сверх того, что Он пребывает неизменным и неслитным, поскольку Он совершенно не причастен никакому изменению» (Ibid. P. 42:11–22). По мнению Н., между телом и душой существует полное «сочувствие» (συμπάθεια), поскольку вместе они образуют собой «единое живое существо» (Ibid. P. 40:11–12). Душа связана с телом тесным «отношением» (τῇ σχέσει), «склонностью» (τῇ πρὸς τι ῥοπῇ) и «расположением» (τῇ διαθέσει), подобно тому как любящий привязан к любимой — «не телесно и не местом, а отношением» (κατὰ σχέσιν) (Ibid. P. 41:16–18). Это «отношение» означает не что иное, как деятельное присутствие души в теле, поскольку, согласно Н., душа, как и всякое умопостигаемое, присутствует в теле «благодаря своей энергии» (Ibid. P. 42:6–9). Естественным выводом из утверждения Н. о единстве души и тела является христ. учение о воскресении тела, к-рому Н., однако, уделял очень мало внимания (см.: Ibid. 1 // Ibid. P. 10:21 — 11:1; Ibid. 38 // Ibid. P. 112:4–6; *Янг*. 2013. С. 367–368).

**Учение о человеческой воле и волевым процессе.** Большое место в трактате Н. отводит вопросу о человеческой воле и тому, каким образом в душе происходит волевой процесс (подробнее см.: *Владимирский*. 1912. С. 173–193). Он следует классической философской традиции, полагая, что воля человека находится в подчиненном положении к его разуму. Именно мыслящее начало (τὸ διανοητικόν) в человеке управляет способностью обсуждения и свободного выбора (τὸ βουλευτικόν καὶ προαιρετικόν) (*Nemes. De nat. hom.* 12 // *Morani*. 1987. P. 68:6–9). Ум (νοῦς) является началом не только теоретической, но и практической деятельности человека; именно он отвечает за свободный выбор и последующие за ним действия: «Выбор

(τὴν αἵρεσιν) осуществляет наш ум, который есть начало [наших] действий, и это есть то, что зависит от нас» (Ibid. 40 // Ibid. P. 114:22–25). Действие же человека (πράξις) Н. определяет как «разумную деятельность» (ἐνέργεια λογική), за к-рой следуют похвала или порицание, к-рые в свою очередь являются главными критериями добровольности действия (Ibid. 29 // Ibid. P. 93:28 — 94:11). Согласно Н., именно разумное начало в человеке подлинно свободно и самовластно (Ibid. 2 // Ibid. P. 36:26 — 37:1). Разумное существо по определению является самовластным (Ibid. 41 // Ibid. P. 117:8, 14). Именно разум распоряжается свободными, или добровольными, действиями человека. В связи с этим Н. дает определение понятию «добровольное действие» (τὸ ἐκούσιον): «Это то, начало чего находится в самом [действующем], который знает конкретные обстоятельства, в которых заключается действие» (Ibid. 32 // Ibid. P. 98:9–10). Добровольному действию противоположно невольное, или недобровольное, действие (τὸ ἀκούσιον), к-рое может совершаться либо по неведению, когда действующий не осознаёт всех фактов и обстоятельств, в к-рых заключается действие, либо когда он действует по принуждению, так что ему не принадлежит начало самого действия (Ibid. P. 98:5–8). При этом и добровольные и невольные действия находятся во власти человека, а то, что совершается человеком по природной необходимости, напр. физиологические процессы, такие как пищеварение или рост, не являются ни добровольными, ни невольными (Ibid. P. 98:10–13). Однако, для того чтобы совершить то или иное свободное, или добровольное, действие, человек должен сделать сознательный выбор (προαίρεσις), отличающийся как от понятия добровольного действия, так и от понятия стремления или желания (ὄρεξις, βούλησις), которые ближе всего у Н. к понятию воли (Ibid. 33 // Ibid. P. 99:11 — 100:20). Для того чтобы доказать это, Н. подробным образом анализирует процесс свободного, или сознательного, выбора, в результате чего приходит к его определению: «Свободный выбор — это нечто смешанное из обсуждения, решения и желания (μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως); он не есть ни само по себе желание, ни одно лишь

обсуждение, но нечто, составленное из этого» (Ibid. P. 101:4–5). В данном определении заложена вся последовательность волевого процесса: сначала у человека появляется желание, или стремление (ὄρεξις), совершить к.-л. действие из тех, что находятся в его власти; затем он взвешивает и «обсуждает» (βούλευσις) все за и против; потом принимает решение (κρίσις), на основе к-рого уже совершает выбор (προαίρεσις), за к-рым следует само действие как его реализация (Ibid. P. 101:4–15). В связи с этим Н. уточняет свое определение свободного выбора: «Это соединенное с обсуждением желание (ὄρεξιν βουλευτικήν) того, что зависит от нас, или соединенное с желанием обсуждение (βούλευσιν ὀρεκτικήν) того, что в нашей власти. Ведь, осуществляя выбор, мы устремляемся к тому, относительно чего вынесено решение на основе обсуждения» (Ibid. P. 101:15–19). По мнению Н., в пользу такого понимания свободного выбора говорит этимология этого слова: «Выбранное (προαιρετόν) — это когда одно предпочтено перед другим (τὸ ἕτερον πρὸ ἑτέρου αἰρετόν); но никто не предпочитает чего-либо, не обсудив этого, и не выбирает, не приняв решение» (Ibid. P. 101:10–11). В этом определении выбора у Н. «яснее всего выступает связь разума с волей: в акте προαίρεσις, составляющем самый существенный момент воли», Н., «следуя Аристотелю, соединяет разум и желание (волю) в одно гармоническое целое — для совместного осуществления разумной деятельности» (*Владимирский*. 1912. С. 181). Детальный анализ волевого процесса, почерпнутый Н. у Аристотеля лишь отчасти (см.: *Arist. EN. III 5. 1113a10–11*), оказал значительное влияние на визант. полемистов с *монофелитством*, особенно на прп. Максима Исповедника, прп. Анастасия Синаита и прп. Иоанна Дамаскина. В ходе этого анализа Н. также сформулировал важное для визант. богословия учение о триаде «сущность (οὐσία) — сила (δύναμις) — энергия (ἐνέργεια)» для описания того, как действует человек (у позднейших авторов — также и Бог): «Способностями (δυνάμεις) называется то, посредством чего мы можем что-либо делать. Ведь ко всему, что мы делаем, мы имеем способность; а к чему у нас нет способности, для того нет и действий (πράξεις). Таким образом, действие (πράξις)



соединено со способностью (*δυνάμεως*), а способность — с сущностью (*οὐσία*), ведь и действие [происходит] от способности и способности — от сущности и [сокрыта] в сущности. Итак, эти три, как мы сказали, соединены одно с другим: имеющее способность (*δυνάμενον*), способность (*δύναμις*) и возможное (*δυνάτὸν*). Имеющее способность — это сущность, способность — то, от чего мы получаем возможность [действовать] (*τὸ δύνασθαι*), а возможное — то, что может произойти согласно способности (*τὸ κατὰ δύναμιν πεφυκὸς γίνεσθαι*)» (*Nemes. De nat. hom.* 34 // *Morani. 1987. P. 103:11–17*).

**Учение о соотношении свободы воли, судьбы и Промысла Божия.** Согласно Н., рассуждение о том, что действия человека свободны, необходимо предполагает ответ на 3 вопроса: во-первых, есть ли что-нибудь в нашей власти, поскольку многие это отрицают; во-вторых, что именно находится в нашей власти и по отношению к чему мы имеем свободную власть (*ἐξουσία*); в-третьих, по какой причине Бог создал нас свободными и самовластными (*Idem. 39 // Ibid. P. 112:8–11*). Отвечая на 1-й вопрос, Н. доказывает, что ошибаются те, кто полагают, будто причина всего происходящего есть или Бог, или необходимость (*ἀνάγκη*), или судьба (*εἰσφορμένη*), или природа (*φύσις*), или удача (*τύχη*), или случайность (*τὸ αὐτόματον*) (*Ibid. P. 112:13–15*). В самом деле, ни одна из этих причин не может быть подлинной причиной человеческих действий. Так, Богу нельзя приписывать постыдные или несправедливые действия людей. Человеческие действия также не могут быть обусловлены необходимостью, поскольку они не принадлежат к тому, что происходит всегда одним и тем же образом. Их нельзя приписывать ни судьбе, поскольку то, что происходит в силу судьбы, принадлежит не случайному, а необходимому; ни природе, т. к. ей свойственны лишь естественные процессы рождения, роста, разрушения и т. п.; ни удаче или счастливому случаю, поскольку действия людей часто повторяются и редко бывают неожиданными, а удача предполагает нечто неожиданное. Действия человека также не обусловлены случайностью, поскольку случайные события происходят и с неживыми предметами, и с неразумными животными. Поэтому необходимо при-

знать, что сам действующий человек есть начало собственных действий и что он самовластен, т. е. сам распределяется своими действиями (*Ibid. P. 113:1–9*). К этим соображениям Н. добавляет также то, что если человек не является началом своих действий, то имеющаяся у него способность обсуждения и принятия решений окажется излишней и бесполезной. Но невозможно, чтобы наши природные способности не раскрывались бы в действии. Т. о., в нашей власти находятся все энергии, соответствующие добродетелям, а значит, в нашей власти и сами добродетели (*Ibid. P. 113:10–16*). Наконец, о том, что действия человека свободны, свидетельствуют побуждения и увещания, к-рые предполагают, что те, к кому они обращены, могут им свободно следовать; равно как и установленные в обществе законы, предполагающие возможность их свободного исполнения, а также похвалы и порицания, обращенные к тем, кто исполняют или нарушают эти законы (*Ibid. P. 114:2–8*). Все это указывает на то, что действия человека свободны, о чем у всех людей имеется своего рода врожденное от природы знание, подобное врожденному знанию о существовании Бога (*Ibid. P. 114:9–10*; ср.: *Idem. 13 // Ibid. P. 69:13–14*). При ответе на 2-й вопрос, что именно находится в нашей власти, Н. указывает, что в особом смысле — это все наши психические и умственные акты (*Idem. 40 // Ibid. P. 114:18–19, 115:14–15*), а в общем смысле — это все то, что совершается нами добровольно, за чем следует порицание или похвала и из-за чего существуют увещания и законы, т. е. все нравственные (праведные) или безнравственные (греховные) поступки (*Ibid. P. 114:15–17, 115:25–26*; ср.: *Ibid. P. 116:4–5*). Наконец, отвечая на 3-й вопрос, почему Бог создал нас свободными и самовластными, Н. указывает, во-первых, что Бог создал нас разумными существами, а это предполагает нашу свободу, поскольку свобода необходимо сопутствует разуму; во-вторых, что людям как сотворенным существам, к тому же обладающим материальными телами, по природе свойственна изменчивость, а значит, и способности выбора у них изменчивы, т. е. предполагают возможность отклонения от добра в сторону зла (*Idem. 41 // Ibid. P. 117:8–11, 118:1–11, 119:4–9*). Из всех сотворенных существ только высшие

ангелы как бестелесные природы, сохранившие верность Богу и предающиеся одному лишь Его созерцанию, без всякой практической деятельности, обрели неизменность воли и уже неспособны уклониться от добра. И хотя они, будучи разумными, так же как и люди, наделены самовластием, в отличие от людей они не подвержены изменению (*Ibid. P. 118:15–20*).

Вопрос о свободе человеческих действий привел Н. к необходимости опровержения разных форм детерминизма, представленного в современной ему философской мысли, гл. обр. учением о судьбе (фатализмом), а также согласования человеческой свободы с божественным Промыслом, охватывающим все мироздание (подробнее см.: *Владимирский. 1912. С. 50–64; Беневич. 2013. С. 133–148*). По мнению Н., ошибаются те, кто считают причиной всего происходящего «круговращение звезд». Это не только противоречит здравому смыслу, но и делает бесполезным общественное устройство, т. к. если все в мире, в т. ч. и поступки людей, управляется судьбой, то бессмысленны суды и законы, поскольку в таком случае они наказывают невинных; нет пужды ни в порицаниях, ни в похвалах, не могут никого исправить; бесполезны и молитвы, обращенные к Богу (*Nemes. De nat. hom. 35 // Morani. 1987. P. 104:13–17*). Такая т. зр. уничтожает веру в Бога и религию, поскольку представляет «человека лишь орудием происходящего сверху круговращения, которым управляются не только действия членов тела, но и помыслы души» (*Ibid. P. 104:18–20*). Более того, фатализм делает Бога виновным за происходящее в мире зло, поскольку именно Бог сотворил звезды, влияющие на все земные дела, независимо от того, добрые они или злые (*Ibid. P. 104:23 – 105:1*). Н. также опровергает учение умеренных фаталистов, или «компатибилистов», в частности стоиков *Хрисиппа* и *Филонатора*, к-рые наряду с судьбой признавали и свободную волю, находящуюся во власти человека (*Ibid. P. 105:6–106:12*). Равным образом он критикует т. зр. неких «мудрейших из эллинов» (возможно, стоиков или платоников; см.: *Telfer. 1955. P. 404; Verbeke, Moncho. 1975. P. LXVI–LXVII; Bergjan S.-P. Der fürsorgende Gott. B., 2002. S. 197*), полагавших, что выбор поступков



находится во власти человека, а его результат зависит от судьбы. Н. корректирует эту позицию т. о., что результат нашего выбора и успех или неуспех наших действий зависят не от судьбы, а от Божественного Промысла, к-рый благ и всегда заботится о нашей пользе (*Nemes. De nat. hom.* 37 // *Morani.* 1987. P. 108:2–15). Наконец, Н. разбирает и критикует сходную т. зр., к-рую он приписывает Платону, по к-рая в действительности принадлежит средним платоникам (ср.: *Ps.-Plut. De fato.* 568c — 570e; *Chalcid. In Plat. Tim.* 143–154), проводившим различие между Промыслом как неизменным божественным законом, охватывающим все, и судьбой как всеобщей душой, к-рая управляет материальным миром, но подчиняется этому закону (*Nemes. De nat. hom.* 38 // *Morani.* 1987. P. 109:10–19). По их мнению, хотя выбор действия свободен и зависит от нас, но его положительный или отрицательный результат обусловлен судьбой и следует уже с необходимостью (*Ibid.* P. 109:20 — 110:3). Поскольку же здесь судьба мыслится как подчиненная Промыслу, то, согласно Н., эта т. зр. ближе к библейскому учению о том, что всем управляет один лишь Промысл Божий. Разница заключается в том, что в отличие от судьбы действия Промысла происходят не по необходимости, но «по допустимости» (*ἐνδεχομένως*), т. е. от божественного Промысла зависит, последуют ли за нашими свободными действиями ожидаемые результаты или нет. Так, от нас зависит, отправиться ли нам в плавание или нет, но от Промысла зависит, потерпим ли мы кораблекрушение или нет (*Ibid.* P. 110:7–21; ср.: *Idem.* 42 // *Ibid.* P. 120:9–12); в сходном смысле Н. также использует глагол «попускать» (*συγχωρέω*): «Иногда результат попускается Промыслом, а иногда удерживается» (*Ibid.* 40 // P. 116:4–5). Происходит же это по предведению Бога, Который заранее знает, кому что полезно, а кому что вредно (*Idem.* 43 // *Ibid.* P. 129:18–28). В связи с этим Н. вводит важный принцип синергии Промысла Божия и свободной воли человека: «Поскольку одновременно существует и то, что в нашей власти, и Промысл, то необходимо, чтобы все происходящее происходило согласно тому и другому; ибо если бы оно происходило только согласно одному, то не было бы другого; поскольку же все происходящее яв-

ляется комплексным (т. е. происходит под действием неск. факторов. — *А. Ф.*), иногда оно совершается по нашей воле, иногда по определению Промысла, а иногда согласно тому и другому» (*Idem.* 40 // *Ibid.* P. 116:5–9).

Н. приводит 2 определения Промысла Божия, ставшие классическими: «Промысл есть происходящее со стороны Бога попечение (*ἐπιμέλεια*) по отношению к сущим» (*Idem.* 42 // *Ibid.* P. 125:4–5); «Промысл есть воля Божия (*βούλησις θεοῦ*), благодаря которой все сущие получают надлежащее управление» (*Idem.* 42 // *Ibid.* P. 125:6–7; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 29. 2–4). Дело Промысла не творение мира, а «управление сущими после [их] сотворения», поскольку «дело творения — хорошо создать творимых, а Промысла — мудро заботиться о сотворенных» (*Nemes. De nat. hom.* 42 // *Morani.* 1987. P. 123:5–7, 19–20). Основа Промысла в том, что Бог является благим и, как таковому, Ему свойственно оказывать благодеяния (*εὐεργητικός*), а значит, быть не только Творцом, но и Промыслителем о Своих творениях (*προνοητικός*) (*Ibid.* P. 122:22–24). Полемизируя с античными философами, в частности с Платоном и Аристотелем, Н. доказывал, что Промысл Божий распространяется не только на всеобщее, но и на единичное, т. е. заботится как о мире в целом, так и о каждом сущем в отдельности, особенно о человеке (*Idem.* 43 // *Ibid.* P. 125:20 — 134:20). По мнению Н., Промысл Божий о роде человеческом преимущественно выразился в Боговоплощении и искупительной жертве Иисуса Христа (*Idem.* 1 // *Ibid.* P. 15:7–11; *Idem.* 42 // *Ibid.* P. 120:20–21). Как благой и премудрый, Бог управляет всеми сущими и печется о них наилучшим, премудрым и надлежащим образом (*Idem.* 43 // *Ibid.* P. 135:5–10; ср.: *Idem.* 42 // *Ibid.* P. 125:7–9). На возражения со стороны язычников о том, что несправедливые страдания праведных и благочестивых людей опровергают наличие в мире благого Промысла, Н. отвечает учением о «попущении Божиим» (*συγχώρησις τοῦ θεοῦ*), к-рое у него является одним из средств теодицеи. Согласно Н., случаи, подобные страданиям праведных, происходят не потому, что Бог не заботится о них, а потому, что Он попускает это с какой-то определенной, Ему одному известной целью. В зависимости от различия целей Про-

мысла существуют и разные виды попущения Божия. Так, Бог попускает, чтобы праведник подвергся бедствиям, «для того, чтобы показать остальным скрытую в нем добродетель», как в случае с *Иовом*. «Иногда Он попускает, чтобы случилось нечто неподобающее, чтобы благодаря деянию, кажущемуся неподобающим, устроить нечто великое и достойное удивления, как благодаря Кресту — спасение людей». В некоторых случаях Бог «попускает, чтобы святой терпел страдания, дабы тот не потерял правой совести или из-за данной ему силы не впал в гордость, как было с Павлом». Иногда «кто-либо покидается [Богом] на время ради исправления другого, чтобы, наблюдая то, что происходит с ним, остальные воспитывались, как случилось с Лазарем и богачом. Ибо, видя, как кто-то страдает, мы естественным образом сдерживаем себя». «Покидается кто-либо и ради славы другого, а не за грех, собственный или родительский, как слепой от рождения ради славы Сына Человеческого». Страдания благочестивых ради исправления других, по мысли Н., не следует считать чем-то целеным, поскольку «эта [временная] жизнь есть состязание и поприще добродетели. Итак, чем больше труды, тем многочисленнее награды... Так что все дела Промысла совершаются хорошо и надлежащим образом» (*Idem.* 43 // *Ibid.* P. 134:3 — 135:5). Учение Н. о божественном попущении, так же как и его учение о соотношении Промысла и свободы воли, оказало значительное влияние на последующую византийскую традицию, в частности на учения прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Maximus Conf. Quaest. et dub.* 1. 82. 1–2; *Idem. Ambig. ad Ioan.* 10. 100; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 24–29; см. также: *Беневич.* 2013. С. 143–144). В целом в трактате «О природе человека» Н. удалось весьма убедительно соединить данные философской и естественнонаучной антропологии с библейским представлением о человеке, в результате чего возникла такая версия христианской антропологии, которая отличается гуманизмом и оптимизмом и которой предстояло большое будущее в истории не только визант., но и западноевроп., араб., арм., груз. и древнерус. философско-богословской мысли.



Соч.: *Ellebodius N., ed.* De natura hominis. Antverpiae, 1565 [editio princeps]; *Fell J., ed.* Idem. Oxf., 1671; *Matthaei C. F., ed.* Idem. Halle, 1802 (перевзд.: PG. 40. Col. 503–818); *Morani M., ed.* Idem. Lpz., 1987; **лат. пер.:** *Burkhard C., hrsg.* Nemesii episcopi premnon physicon sive «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» liber / Transl. N. Alfano. Lpz., 1917; *Verbeke G., ed.* De natura hominis. Leiden, 1975; Premnon physicon: Versione latina del «Peri physeos anthrōpoi» di Nemesio / Ed. I. Chirico. R., 2011; **англ. пер.:** *Telfer W., ed.* Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa. L., 1955. P. 203–453; *Sharples R. W. et al., ed.* On the Nature of Man. Liverpool, 2008; **рус. пер.:** О природе человека / Пер., предисл., примеч.: Ф. С. Владимирский. Почаев, 1904. М., 1998<sup>2</sup>, 2011<sup>3</sup>; То же / Пер.: Д. Скрыченко. Минск, 1909 [в сокращ.]; Главы о промысле (XLI–XLIH) // *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 261–284.

Лит.: *Evangelides M.* Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen: Diss. B., 1882; *Burkhard K. J.* Die handschriftliche Überlieferung von Nemesius «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» // *WSL*. 1888. Bd. 10. S. 93–135; 1889. Bd. 11. S. 143–152, 243–267; *idem.* Zu Nemesius // *Ibid.* 1893. Bd. 15. S. 192–199; 1904. Bd. 26. S. 212–221; *idem.* Kritisches und Sprächliches zu Nemesius // *Ibid.* 1908. Bd. 30. S. 47–58; *idem.* Johannes von Damaskus Auszüge aus Nemesius // *Wiener Eranos*. Vienna, 1909. S. 89–101; *idem.* Zur Kapitelfolge in Nemesius' «Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» // *Philologus*. Lpz., 1910. Bd. 69. S. 35–39; *Domanski B.* Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele: Diss. Münster, 1897; *idem.* Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900; *Bender D.* Untersuchungen zu Nemesius von Emesa. Lpz., 1898; *Григорьев К. Г.* Немезий, еп. Эмесский, и его соч. «О природе человека». Каз., 1900; *Dräseke J.* Ein Testimonium Ignatianum // *ZWTh*. 1903. Bd. 46. S. 505–512; *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической лит-ре. Житомир, 1912; *Jaeger W. W.* Nemesius von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios. B., 1914; *Koch H. A.* Quellenuntersuchungen zu Nemesius von Emesa: Diss. Lpz., 1920; *Ferro A.* La dottrina dell' anima di Nemesio di Emesa // *Ricerche religiose*. R., 1925. Vol. 1. P. 227–238; *Skard E.* Nemesiosstudien // *Symbolae Osloenses*. Oslo, 1936. Vol. 15. P. 23–43; 1937. Vol. 17. P. 9–25; 1938. Vol. 18. P. 31–41; 1939. Vol. 19. P. 46–56; 1942. Vol. 22. P. 40–48; *Lammert F.* Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios: Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie // *Philologus*. B., 1941. Bd. 94. N 1/4. S. 125–141; *idem.* Zur Lehre von den Grundeigenschaften bei Nemesios // *Hermes*. B., 1953. Bd. 81. N 4. S. 488–491; *Brady I.* Remigius and Nemesius // *Franciscan Studies*. N. S. St. Bonaventure, 1948. Vol. 8. P. 275–284; *Dobler E.* Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin: Eine quellenanalytische Studie: Diss. Friburg, 1950; *idem.* Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin: Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus: Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moralthologie. Friburg, 2000; *idem.* Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin: Gregorius, Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa? Untersuch. über die Authentizität der Zitate Gregors von Nyssa in den gesamten Werken des Thomas von Aquin. Friburg, 2001; *idem.* Indirekte Nemesiuszitate bei

Thomas von Aquin: Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten. Friburg, 2002; *Lackner W.* Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner: Diss. Graz, 1962; *Telfer W.* The Birth of Christian Anthropology // *JThSt*. N. S. 1962. Vol. 13. N 2. P. 347–354; *Wyller E. A.* Die Anthropologie des Nemesios von Emesa und die Alkibiades 1-Tradition // *Symbolae Osloenses*. 1969. Vol. 44. P. 126–145; *Verbeke G.* Filosofie en christendom in het mensbeeld van Nemesius van Emesa. Brussel, 1971; *idem.* Fatalism and Freedom according to Nemesius and Thomas Aquinas // *St. Thomas Aquinas 1274–1974: Commemorative Studies* / Forew. E. Gilson. Toronto, 1974. Vol. 1. P. 283–313; *idem.* Foi et culture chez Némésios d'Emèse // *Idem.* D'Aristote à Thomas d'Aquin. Louvain, 1990. P. 437–464; *Sicliari A.* L'antropologia di Nemesio di Emesa. Padova, 1974; *Kallis A.* Der Mensch im Kosmos: Das Weltbild Nemesios von Emesa. Münster, 1978; *Morani M.* La tradizione manoscritta del «De natura hominis» di Nemesio. Mil., 1981; *idem.* Note critiche e linguistiche al testo di Nemesio // *Classical Philology*. Chicago, 1982. Vol. 77. N 1. P. 35–42; *Vanhamel W.* Némésios d'Emèse // *DSAMDH*. 1982. T. 11. Col. 92–99; *Sharples R. W.* Nemesius of Emesa and some Theories of Divine Providence // *VChr*. 1983. Vol. 37. N 2. P. 141–156; *Young F. M.* A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the 4<sup>th</sup> cent. // *Ibid.* 1983. Vol. 37. P. 110–140; *eadem.* Nemesius von Emesa // *TRE*. 1994. Bd. 24. S. 256–259; *eadem.* From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background. Grand Rapids, 2010. P. 222–232 (рус. пер.: *Яну Ф. М.* От Никей до Халкидона: Введение в греч. патристическую лит-ру и ее ист. контекст. М., 2013. С. 360–376); *Quasten.* Patrology. 1986<sup>3</sup>. Vol. 3. P. 351–355; *Samir K.* Les versions arabes de Némésios de Homs // *L'eredita classica nelle lingue orientali* / Ed. M. Pavan, U. Cozzoli. R., 1986. P. 99–151; *Halton Th. P.* The Five Senses in Nemesius. De Natura Hominis and Theodoret. De Providentia // *StPatr*. 1989. Vol. 20. P. 94–101; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 31–33; *Volpilhac P.* Etat présent des recherches sur Némésien // *ANRW*. 1998. Vol. II. 34. Tl. 4. P. 3175–3178; *Streck M.* Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa // *StPatr*. 2001. Vol. 34. P. 559–564; *idem.* Das Schönste Gut: Der menschliche Wille nach Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa. Gött., 2005; *Joly E.* L'origine de l'âme chez Némésios d'Emèse // *Dionysius: Annual*. Halifax, 2004. Vol. 22. P. 133–148; *Morta B.* La mediazione estrema: L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo. Padova, 2004; *idem.* Nemesius of Emesa // *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Camb., 2010. Vol. 1. P. 509–519; *Beatrice P. F.* L'unione de l'âme et du corps: Némésios d'Emèse lecteur de Porphyre // *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* / Ed. V. Boudon-Millot, B. Pouderon. P., 2005. P. 253–285; *idem.* Origen in Nemesius' Treatise «On the Nature of Man» // *Origeniana nona: Origen and the Religious Practice of His Time* / Ed. G. Heidl, R. Somos. Leuven, 2009. P. 505–532; *Boulnois M.-O.* L'unione de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésios d'Emèse à la controverse nestorienne // *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*. P., 2005. P. 451–475; *eadem.* Némésios d'Emèse et la comparaison de l'unione de l'âme et du corps en christologie // *Annuaire dell'École*

Pratique des Hautes Études: Résumé des conférences et travaux. P., 2012. Vol. 119. P. 163–172; *Palancius A., Chase M.* Némésios d'Emèse // *DPhA*. 2005. Vol. 4. P. 625–654; *Солопова М. С.* Немезий Эмесский // *Античная философия: Энцикл. словарь*. М., 2008. С. 501–503; *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 738–742; *Alejandro R. E.* Christology and Hybridity in Nemesius of Emesa // *StPatr*. 2012. Vol. 52. P. 265–274; *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 131–148; *Follinger S., Brasi D., de.* Nemesios von Emesa // *RAC*. 2013. Bd. 25. S. 822–838; *Panteleakos G., Poulakou-Rebelakou E., Koutsilieris M.* Anatomy and Physiology in the Work of Nemesius of Emesa «On the Nature of Man» // *Acta Medico-Historica Adriatica*. Rijeka, 2013. Vol. 11. N 2. P. 319–328; *Tofan M.* Food and Sanctification: Influence of Food's Quality on the Spiritual Life in Nemesius of Emesa's «De Natura Hominis» // *Revista Teologică*. Sibiu, 2013. Vol. 23. N 3. P. 108–129; *Daroveckikh A.* Embriology in Nemesius' «On the Nature of Man»: Between Philosophy and Medicine: Diss. Bdpst, 2015; *Muhammad U. F.* The Internal Senses in Nemesius, Plotinus and Galen: The Beginning of an Idea // *J. of Ancient Philosophy*. São Paulo, 2016. Vol. 10. N 2. P. 119–139.

А. Р. Фокин

**НЕМЕСИЙ И ЛУЦИЛЛА** [лат. Nemesius et Lucilla] († 257), мученики Римские (пам. зап. 25 авг., 31 окт., 8 дек.). Сведения о Н. и Л. содержатся в Мученичестве папы Стефана I (BHL N 7845), к-рое, вероятно, было написано в VI в. и, по мнению исследователей, лишено исторической достоверности (*Amore A., Celletti M. Ch.* Nemesio e Lucilla // *BiblSS*. Vol. 9. Col. 801–804). Согласно этому источнику, во время правления имп. Валериана (253–260) сщмч. Стефан, папа Римский (254–257), обратился к Христу и крестил мн. язычников. К нему пришел военный трибун Н., у к-рого была единственная дочь Л., от рождения слепая, и попросил папу крестить их. После совершения таинства дева прозрела, и в тот же день еще большее число римлян уверовало в Истинного Бога. Затем сщмч. Стефан посвятил Н. во диакона. Об этом было доложено императору, к-рый приказал консулам Галлиену и Максиму разыскать бывш. трибуна и казнить его без судебного разбирательства. Однажды ночью Н. проходил по Аппиевой дороге мимо храма Марса, где в тот момент Галлиен и Максим приносили жертвы идолам. Увидев это, диакон обратился к Богу с молитвой о вразумлении консулов. Тотчас в Максима вселился бес, и он стал кричать громким голосом, что его сжигает христианин Н. и сокрушает своей молитвой. Выйдя из храма, Галлиен и Мак-



сим схватили диакона, надругались над ним, после чего Максим испустил дух. Н. смело исповедовал Христа перед Валерианом, к-рый, обвинив бывш. трибуна в человекоубийстве с помощью магии, заключил его в темницу. Л. была отдана под надзор нечестивой женщины Максимы. После этого Валериан приказал схватить Симфрония, управляющего имуществом Н., также христианина, и передать трибуну Олимпию для допроса. Трибун хотел узнать под пытками у Симфрония, где спрятаны деньги Н., и заставить его принести жертвы идолам. Управляющий сказал, что раздал все имущество хозяина нищим; по его молитве золотая статуя Марса расплавилась. Видя это, Олимпий уверовал во Христа и крестился у папы Стефана вместе с женой Эксуперией и сыном Феодулом. Через 3 дня, узнав о случившемся, Валериан и Галлиен приказали без суда умертвить Н. и его дочь. Л. перерезали горло на Аппиевой дороге перед храмом Марса. Как пишет автор Мученичества, Л. казнили 1-й, чтобы Н., видя страдания дочери, отрекся от веры. Однако диакон не изменил своих убеждений и был обезглавлен между Аппиевой и Латинской дорогами 25 июля (в нек-рых рукописях Мученичества день казни — 25 авг.). Папа Стефан похоронил останки мученика около места его казни, на Латинской дороге, недалеко от Рима (в арм. версии Мученичества (ВНО, N 1098) говорится, что Н. и Л. были казнены в одном месте (лат. пер.: AnBoll. 1882. Vol. 1. P. 477)). На следующий день были заживо сожжены Симфроний, трибун Олимпий, его жена и сын, к-рых папа Стефан также похоронил около Латинской дороги.

Сведения о том, что Н. был похоронен на Латинской дороге, содержатся в рим. itinerариях VII в. В тех же источниках говорится о могиле одноименного мученика в катакомбах Коммодиллы на Остийской дороге (Codice topografico della città di Roma / Ed. R. Valentini, G. Zucchetti, R., 1942. T. 2. P. 85, 110, 112, 148, 150). Сохранилась стихотворная эпитафия, предположительно датируемая посл. четв. IV в., посвященная мч. Немесию (Vat. Palat. lat. 833. Fol. 61, 1-я пол. IX в.; ICUR. N. S. T. 6. N 15763). По мнению одних исследователей (MartRom. Comment. P. 359), в ней речь идет о Н., тогда

как другие допускают возможность того, что запись относится к одноименному мученику (*Amore*. 2013. P. 212). Впервые память Н. и Л. появляется во 2-й пол. IX в. в Мартирологе Адона, архиеп. Вьеннского, к-рый внес имена мучеников под неск. числами, допустив при этом неточности. Так, на основе рукописей, содержащих Мученичество папы Стефана, в к-рых кончина Н. датируется 25 июля, Адон поместил под этим числом память Н. без упоминания о Л. Под 31 окт. содержатся имена обоих мучеников, однако в конце посвященного им сказания говорится, что Н. был казнен 25 авг. на Аппиевой дороге перед храмом Марса, папа Стефан похоронил останки мученика в том же месте, а папа Сикст (вероятно, Сикст II (257–258)) перенес их 31 окт. в более подходящую крипту, также находящуюся на Аппиевой дороге (*Dubois J., Renaud G.* Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P. 1984. P. 235, 369–370). В Мартирологе Узуарда память Н. и Л. обозначена только под 31 окт. В краткой заметке говорится, что мученики пострадали 25 авг., однако торжественное празднество в их честь совершалось именно 31 окт., т. к. в этот день папа Сикст с честью похоронил их на Аппиевой дороге (MartUsuard. 1965. P. 331–332). В Римском Мартирологе кард. Ц. Барония (80-е гг. XVI в.) день памяти Н. и Л. отмечен под 25 авг. В сказании кроме сведений, заимствованных из Мартиролога Узуарда, указывается, что 31 окт. Григорий V, папа Римский (996–999), перенес останки мучеников, а также др. пострадавших с ними святых в базилику Санта-Мария-Нова (ныне Санта-Франческа-Романа), где 8 дек. они были обретены папой Григорием XIII (1572–1585) и в 1580 г. помещены под главным алтарем этой церкви. Однако, согласно надписи на каменной плите базилики, мощи Н., Л. и др. мучеников (в т. ч. Олимпия, Симфрония, Эксуперии) были перенесены туда папой Григорием IV (827–844), а не Григорием V, как ошибочно указал Бароний (ActaSS. Oct. T. 13. P. 822–823). Под 31 окт. Бароний еще раз обозначил день перенесения мощей Н. и Л., под 8 дек. — день их обретения (MartRom. P. 358, 486, 571). В совр. редакции Римского Мартиролога Н. и Л. не упоминаются. В Риме частицы мощей Н. и Л.

также хранились в ц. Сан-Лоренцо-ин-Лучина, в ц. Сан-Сильвестро-ин-Капите, куда они были принесены папой Павлом I (757–767) и где день памяти мучеников отмечался 29 дек., а также в базилике Санта-Прасседе, куда их поместил папа Пасхалий I (817–824; LP. T. 2. P. 64). Частица мощей Н. находилась в кафедральном соборе г. Анапьи (ActaSS. Oct. T. 13. P. 823; *Amore*. 2013. P. 134).

Ист.: BHL. N 7845; ActaSS. Aug. T. 1. P. 139–144; Oct. T. 13. P. 821–828.

Лит.: *Сепуи (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 47; *Quentin. H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P. 1908. P. 445, 576–577, 655–657; *Delehaye.* Origines. P. 282–283; *Idem.* Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité. Brux., 1927. P. 176; *Amore A.* I Martiri di Roma / Ed. A. Bonfiglio. Todi, 2013<sup>2</sup>. P. 134, 212–213.

**НЕМЕСИОН** [Немесий, Немесий; греч. Νεμεσίων; лат. Nemesius] (III в.), мч. Александрийский (пам. зап. 10 сент., 19 дек.). Наиболее ранние сведения о Н. содержатся в послании свт. Дионисия Великого, еп. Александрийского (247/8–264/5), к еп. Фабио Антиохийскому, которое цитирует Евсевий Кесарийский (IV в.) в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl.* VI 41. 21). Согласно этому источнику, во время гонений при имп. Деции (249–251) в Александрии ложно обвинили как «сожителя» разбойников (ὡς δὴ σύνοικος ληστών) египтянина Н. Он оправдался перед центурионом в этой пеленной клевете, но был изобличен в исповедании христ. религии и в оковах доставлен к правителю. После пыток, к-рые жестокостью вдвое превышали наказания разбойников, Н. был сожжен вместе с ними, и т. о. его страдания стали примером подражания страданиям Христа.

В Иеронимовом мартирологе имя Немесион фигурирует под неск. датами, иногда в числе др. Александрийских мучеников: под 5 сент. оно передано как Немосат (Nemosatus) с указанием «в Египте» (MartHieron. P. 489; MartHieron. Comment. P. 490); под 8 сент. мученик упоминается вместе с Арионом, Аммонием, Петринием, Севишем, Деметрием и др. 40 мучениками (MartHieron. P. 495); под 10 сент. содержится память Н., Аммония, Ориона, Геросия и др. 806 мучеников (MartHieron. P. 499), под 9 нояб. — Н. и Деметрия, без указания места мученической кончины (MartHieron. P. 592). В Сирийском мартирологе 411 г. под 10 сент. обозначена память Н., священника, и 17 др.



мучеников без указания места кончины (Un Martyrologe et douze ménologes syriaques / Éd. F. Nau, Tournhout, 1974. P. 20. (PO; T. 10. Fasc. 1)). В зап. «исторических» мартиролагах IX в. Н. также поминается под разными датами. Флор Лионский поместил имя этого святого и др. мучеников, пострадавших в Александрии при имп. Деции, под 20 февр. В календарной заметке сказано, что Н., подобно Христу, был сопричтен к разбойникам (см.: *Quentin*. 1908. P. 294–295; *Dubois J., Renaud G.* Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 36–37). Адон Вьеннский заимствовал у Флора имена Александрийских мучеников, распределив дни их памяти по дням в дек. Память Н. содержится в Мартирологе Адона Вьеннского под 19 дек. (*Dubois J., Renaud G.* Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions: Texte et comment. P., 1984. P. 420). В сказании, составленном на основе лат. перевода «Церковной истории» Евсевия (*Rufin*. Hist. eccl. VI 41), выполненного Руфином Аквилейским, содержится историческая неточность: Н. предстал на допрос перед судьей Эмилианом, под к-рым следует понимать префекта Египта с 253 г., при имп. Валериане (253–260). Узуард сократил сказание Адона о Н. и также поместил память мученика с заметкой о нем под 19 дек. (MartUsuard. 1965. P. 361). В 80-х гг. XVI в. кард. Ц. Бароний внес в Римский мартиролог под тем же числом память Н. (MartRom. P. 592), однако в совр. редакции Римского мартиролога Н. упоминается под 10 сент. (MartRom (Vat.). P. 479). Лит.: *Sergii (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 683; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908; *Delehaye H.* Les Martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 62–64; *Sauget J.-M.* Nemesio // BiblSS. Vol. 9. Col. 800–801.

### «НЕМЕЦКИЕ ХРИСТИАНЕ»

[религ. движение «Немецкие христиане»; нем. Deutsche Christen; Glaubensbewegung «Deutsche Christen»], пронацистское церковное движение, возникшее в 30-х гг. XX в. внутри Евангелическо-лютеранской Церкви Германии. «Н. х.» называли себя «штурмовыми отрядами Христа» и занимались распространением среди нем. протестантов нацистской идеологии; также — собирательное название евангелических групп 20–40-х гг. XX в., к-рые стремились со-

единить христианство с националистическими и расистскими идеями.

Начиная с периода средневековья поиски самоутверждения и самоидентификации приводили немцев к агрессивным всплескам, к постоянной направленности на расширение границ, к формированию идеи национального величия, ставшей почти самодовлеющей. Сказывался исторически замедленный процесс формирования единой нем. нации, сложившейся только к кон. XIX в. Реформация нач. XVI в. не стала основой национального объединения. Надежды Лютера на единую национальную церковь не оправдались, и Реформация лишь усугубила раскол Германии, теперь уже по конфессиональному признаку. Вторая серьезная попытка создания единой национальной Церкви, предпринятая Бисмарком, также не удалась.

Германия традиционно считалась страной с развитой культурой, базирующейся на христ. ценностях, культуре семьи и церкви. Однако возникновение единого немецкого государства совпало с системным кризисом в Европе — усилением антиклерикальных и атеистических тенденций, развитием капиталистических монополий, к-рое привело к углублению социального расслоения и неизбежной радикализации общественного сознания. Так, к кон. 1874 г., после отмены закона об обязательных церковных крещении, венчании и погребении, ок. 80% населения Германии отказалось от заключения церковных браков, а 40% — от крещения младенцев. Философские и теологические концепции того времени, напр. Фридриха Ницше, Макса и Альфреда Веберов и др., по-разному отражали сложность и противоречивость общественной мысли и умонастроения немцев. А. Вебер, хотя и подчеркивал, что дальнейшее развитие цивилизации требует просветления сознания и освобождения от суеверий, призывал вернуться к «первоначальному христианству», очищенному от последующих наслоений. Ф. Ницше, чье желание противостоять прагматическому и материалистическому содержанию новой исторической эпохи в конечном счете привело к возвеличиванию и романтизации язычества и отторжению христианства, дал направление развитию буд. идеологии национал-социализма. В работе «Анти-христ» (1888) он назвал христиан-

ство религией тьмы, слабости и отказа от жизни, а христ. Церковь — лживой и фарисейской. Ницше считал, что мир должен быть устроен на иерархических началах во главе с избранными ими станут только те народы и племена, которые смогут оторваться от христианства и создать новых языческих богов, орнаментированных на радость жизни, раскрытие энергии и жизненной силы человека. Они сделают людей свободными от христ. «ориентации на загробный мир». Такие понятия, как «грех», «вина» и «искушение», Ницше считал придуманными «жрецами от христианства» исключительно с целью утверждения своей власти. Христос, единственный истинный христианин, Своим появлением на земле, Своей жизнью и смертью на Кресте уже испытал все грехи человечества и уничтожил пропасть между Богом и человеком. Позднее нацистская идеология переняла у Ницше идею воли к жизни как воли к власти, тенденцию к повому язычеству и созданию «касты избранных». Однако наиболее радикальные идеи и понятия (расы и крови), чуждые Ницше, нацисты нашли у француза Ж. А. де Гобинно и англичанина Х. С. Чемберлена, которые в качестве движущей силы развития цивилизации рассматривали идею «высшей расы». Чемберлен, в частности, полагал, что самосознание нации формируется и сохраняется благодаря «ощущению чистоты крови». В кн. «Основы XIX века» (1899) он писал, что «раса поднимает человека над собой, падевает его необычайной, почти сверхъестественной энергией, выделяет его как индивидуума из хаотического смешения народов, собранных со всех концов света. Густая кровь, незримо текущая в жилах, принесет бурный расцвет жизни, принесет будущее». Согласно Чемберлену, арии уже спасли человечество во времена «еврейского разложения» эпохи падения Рима. Они являются единственной опорой мирового прогресса. Здоровые и мужественные дети природы, арии, привнесли в зап. цивилизацию неведомые ей прежде представления о свободе; раса с их помощью стала священной понятием, гарантией от мирового хаоса. Евреи же, с его т. зр., негативная сила, «контр-раса». Чемберлен, как и Ницше, признавал Христа, утверждал, что самым важным событием в истории



человечества было Его рождение. Однако он назвал Христа арийцем, считая, что в нем не было ни капли евр. крови, и назначил Его главным борцом с евреями. М. Бевер писал в работе «Немецкий Христос» (1907), что Иисус происходил из нем. солдат в рим. войске в Галлии и на Его происхождение повлияла нем. кровь. Он утверждал, что немцы — лучшие христиане из всех народов, а расширению их духовных сил препятствует материалистическое еврейство. С 1904 г. начали появляться публикации протестант. теологов, в к-рых говорилось о необходимости уничтожения ВЗ и всех «еврейских следов» в истинном (немецком) христианстве.

После падения Второго рейха и поражения Ноябрьской революции наступило время Веймарской республики, провозгласившей свободу совести и отделение Церкви от гос-ва. Версальский мир был воспринят немцами как время унижительного диктата и угнетения национального сознания. Ощущение несправедливо униженной нации порождало идеи о ее величии и избранности. Формированию сильных националистических настроений способствовал и процесс отторжения широкими кругами населения социально-политической системы Веймарской республики, породившей невиданную жажду обогащения, крайний индивидуализм, выхолащенный, оторванный от действительности и реальных запросов населения парламентаризм. Все чаще возникали мысли об особом пути Германии, о необходимости создания системы, основанной на единой народной общности, народной общине, без примесей инородных элементов, без внесения чужеродных идей (напр., идей Французской революции), общности, которая смогла бы не только возродить величие нем. нации, но и осуществить необходимые социальные преобразования. В результате этого процесса возникли многочисленные народнические, националистические, антисемит. орг-ции, и как апофеоз была создана Национал-социалистическая немецкая рабочая партия (НСДАП), партия А. Гитлера, с расистскими и агрессивно милитаристскими устремлениями.

Формировались теологически окрашенные национализмом концепции. Нек-рые националистически настроенные протестант. теологи под-

дались «романтическим идеям», которые захлестнули страну, и в духе реакционной нем. романтики и нацистских идей заговорили о том, что грядет национальная революция, революция духа и крови. Эти идеи обосновывались в трудах ряда известных протестант. теологов еще «веймарского периода», представителей т. н. политической (или исторической) теологии, прежде всего в трудах Ф. Гогартена, В. Штаделя и Э. Хирша. Гогартен считал, что в Германии должен быть возрожден истинный герм. дух и создано сильное абсолютистское авторитарное гос-во, к-рое сменило бы анархию Веймарской республики. Штадель, развивая мысль Гогартена, подчеркивал, что идея рейха означает новый порядок не только в Германии, но и во всей Европе (под герм. руководством). Чувствовалась ностальгия протестант. теологов, впрочем, как и др. церковных деятелей, по лозунгу «Трон и алтарь!», веками освещавшему тесный союз между протестант. церковью и монархией, т. е. сильной абсолютистской властью. Штадель утверждал, что нем. народ обладает собственным, от Бога данным законом жизни — «номосом», который включает весь жизненный спектр. Нет никакой общей обязательной этики — каждый народ имеет собственный, Богом данный закон, свой «фольксномос». Для евр. народа это ВЗ, а нем. народ имеет «фольксномос», который находит выражение в идее рейха. Согласно этому закону, немцы, выполняя миссию, возложенную на них Богом, имеют право и должны осуществлять свое господство над народами Европы. Гос-во, с т. зр. Штаделя, может и должно делать с церковью то, что оно считает нужным, — назначать епископов, контролировать общины, распускать земельные церкви и орг-ции. Единственно, что неприкосновенно, — это Евангелие. Идеи Штаделя развил Хирш, занявший позднее видное положение в движении «Н. х.». В концепции Хирша уже появляются расистские мотивы. Помимо понятия «номос» он вводил понятие «хорос», что означало божественную естественную субстанцию крови и расы, безусловное почитание к-рой может обеспечить народу будущее. Хирш считал, что познание воли Бога происходит не только через Слово Божие, но и через историю. В данный исторический момент воля Бога осу-

ществляется через нем. народ и Немецкое гос-во.

В эту интеллектуальную традицию органично вписался и А. Гитлер со своей главной книгой «Моя борьба» («Mein Kampf»; 1925). Из тактических соображений, к-рые долгое время определяли его позицию по отношению к церкви, он не отрицал право на существование христ. Церкви и указывал на то, что нем. протестанты во время первой мировой войны активно поддерживали свою родину и гос-во. Теперь же и простые верующие, и священнослужители поддерживают его партию и даже вступают в ее ряды. Самым серьезным «грехом», с т. зр. Гитлера, было то, что нем. протестанты, к-рые отстаивали приоритет нем. нации, языка, культуры и защищали нем. народ, в силу своего догматизма и устоявшихся традиций неспособны принять необходимость борьбы с «еврейской нацией» и «мировым еврейством», без к-рой невозможно возрождение нем. народа.

Основные принципы реформирования христ. Церкви на основах крови и расы сформулировал в кн. «Миф XX века» (1930) ведущий идеолог нацистов А. Розенберг. Книга посылала компилятивный характер и объединяла уже существовавшие и неоднократно высказывавшиеся идеи. В основу было положено чемберленовское понятие «органическая правда». Если народ живет по законам этой правды (как арийцы и их высшие представители-германцы), то он является двигателем прогресса и преобразователем мира. Остальные народы живут по законам «неорганической правды», или «контрправды». Прежде всего это касается азиат. расы и ярчайшего ее представителя — евр. народа. Розенберг, следуя за Гитлером и его предшественниками, подчеркивал, что евреи сначала внесли хаос и сатанинский дух в эллинистическую и рим. эпохи, а затем через свою «религию сострадания» и ее разлагающие понятия вины и греха и т. д. распространили свое влияние на Европу. Он не признавал универсализма христианства и выводил мировоззрение из «души и характера» человека, связанных с «определенной кровью». Розенберг был убежден в превосходстве герм. расы и в том, что началось ее возрождение, которое изменит мировую историю, поэтому основной задачей XX в. он считал нахождение





«организационного обрамления» нордической расовой идее. Народному мифу XX в., народной религии, «мифу крови», должна соответствовать определенная, «новая форма немецкой церкви».

Мл. пасторы Немецкого евангелического церковного союза, напр. такие, как Ф. Винке из Зольдина, ратовали за синтез национал-социализма и христианства, указывали на их родство, называя национал-социализм политической формой христианской веры. В НСДАП вступали евангелические пасторы, в т. ч. буд. лидеры «Н. х.» — Й. Хоссенфельдер, Ю. Лойтхойзер, З. Лёффлер и др. Берлинский свящ. Хоссенфельдер даже стал церковным советником руководства НСДАП. Лёффлер и Лойтхойзер в февр. 1930 г. основали в Тюрингии местную группу НСДАП.

Нацисты выступили против церковного договора 1931 г., к-рый протестанты. Церковь заключила с Пруссией, т. к. не признавали равноправных отношений между гос-вом и церковью, настаивая на абсолютном подчинении церкви гос-ву. Хотя договор и был заключен, председатель национал-социалистической фракции в прусском ландтаге В. Кубе заявил, что нельзя доверять «безбожной коалиции», сформировавшей структуры управления в Пруссии. Добиваясь абсолютного господства своей идеологии, нацисты создавали профессиональные национал-социалистические союзы: врачей, учителей, юристов и т. д. Подобным образом возник и союз священников, на основе к-рого 6 июня 1932 г. в Берлине под рук. Кубе было создано объединение «Немецкие христиане». В нач. 1933 г. «Н. х.» и руководство Тюрингской земельной Церкви объединились и стали называться «Религиозное движение «Немецкие христиане»», насчитывавшее ок. 1 млн членов и 1/3 пасторов. Назначение Гитлера канцлером 30 янв. 1933 г. приветствовали большинство нем. протестантов, поверивших в то, что новая власть установит в гос-ве порядок и справедливость. В Заявлении Немецкого евангелического церковного союза от 28 марта 1933 г. и в Пасхальном обращении Высшего церковного совета Евангелической Церкви Старопруссского союза говорилось о великом обновлении, к-рое Бог даровал нем. народу, о том, что церковь готова сотрудничать с новым правительством на национальной ос-

нове, на основе духовного обновления. Многие земельные церкви провели праздничные богослужения. Близкие к «Н. х.» пасторы распорядились вывешивать флаги со свастикой как «символ немецкой надежды». На сторону нового канцлера встал и Г. Канлер, возглавивший Немецкий евангелический союз одновременно с Высшим церковным советом Евангелической Церкви Старопруссского союза. Большинство протестантов в 1933 г. были уверены, что Бог послал немцам вождя нации, который спас нем. народ и христ. культуру в целом от «безбожного большевизма», произведя великий переворот в истории Германии.

«Н. х.» считали себя продолжателями дела М. Лютера по созданию единой национальной церкви, дела Реформации, движением обновления нем. народа, единственными, кто были в состоянии решить религ. вопрос в Германии. Однако лютеровское учение было максимально извращено. Прежде всего из лютеровской концепции было исключено трансцендентное Божественное начало, к-рому он всегда отдавал предпочтение, подчеркивая, что христ. вера с ее этическими принципами — решающий критерий для правильной оценки человеческой деятельности, что вера сама по себе уже и действие, поступок. Лютеровская формула «Бог-человек» была заменена формулой «человек-Бог», «вождь-Бог». Лютер в отличие от идеологов религ. нацистских течений, расширивших земной порядок до таких пределов, что он поглотил все Божественное, всегда подчеркивал приоритет Бога, Христа перед земным царством.

Главные тезисы движения «Н. х.» были сформулированы в ряде документов, в т. ч. в программе («Директивы»), разработанной Хоссенфельдером и Ф. Винке в мае 1932 г. и прочитанной 6 июня на расширенном заседании представителей движения в Берлине. 16 мая 1933 г. появилось еще одно программное заявление, т. е. 10 основных принципов. Идея документа состояла в унификации церкви и гос-ва, создании единой Немецко-христианской национальной церкви с помощью синтеза христианства и национал-социализма. «Н. х.» заявляли, что новая христ. община будет основана на религ. взглядах Гитлера, к-рый призван Богом для спасения нем. народа и являет-

ся посланником Бога на земле. Новое христианство должно быть «позитивным», «живой народной церковью», к-рая прежде всего будет показывать «дела Бога» в национал-социалистической революции. Реформация завершится только тогда, когда всё неарийское будет окончательно изъято из вероисповедания, богослужения и церковной практики. Евангелие должно быть освобождено от еврейства, а Иисус должен стать геронческой фигурой из германской мифологии, арийцем и фюрером. «Н. х.» призывали к борьбе с безбожным марксизмом, к принятию нацистского принципа «расовой гигиены», подчеркивая, что он является божественным законом, неизменной частью человеческой натуры. Христ. вера содержит расовые принципы, поэтому никакие союзы с расово чуждыми элементами (напр., с евреями) не могут быть угодны Богу. «Н. х.» призывали также дистанцироваться от христ. заповедей мира и любви, т. к. всякое сострадание приводит к мягкотелости, к тому, что народ становится слабым. Единая национальная имперская церковь должна признавать все ценности национал-социалистического государства, быть основана на принципах фюрерства, возглавляться рейхсепископом из числа «Н. х.» (в выборах участвуют только христиане арийской расы, все неарийцы исключаются). Церковь должна основываться на лютеранстве, но с возможным включением и реформатских организаций. Фактически «Н. х.» были партийными функционерами — представляли позиции НСДАП в церкви. Их мероприятия напоминали митинги нацистов: они носили форму СА (штурмовых отрядов), партийные значки, среди них пользовались популярностью нацистские приветствия, марши и песни. Главным органом «Н. х.» стала газета «Евангелие в Третьем рейхе» (*Evangelium im Dritten Reich*). На церковных митингах часто выступали курирующие Евангелическую Церковь нацисты. На 1-й общей конференции «Н. х.» в Берлине 3–6 апр. 1933 г. присутствовали Г. Геринг и министр внутренних дел В. Фрик.

После того как Церковным комитетом Немецкого евангелического союза на заседании в Айзенахе 26–27 мая 1933 г. рейхсепископом был избран Ф. фон Бодельшвинг, руко-





водство «Н. х.» выразило протест, настаивая на своем кандидате — Л. Мюллере. Газета «Н. х.» «Евангелие в Третьем рейхе» писала о том, что Бодельшвинг — антинациональная и антиправительственная личность, что за ним стоят антинацистские элементы. Хоссенфельдер отдал распоряжение членам «Н. х.» отправлять письма протеста во все государственные и церковные инстанции. В церквях запрещалось читать заявление Бодельшвинга по поводу его вступления в должность рейхсепископа. В развернувшейся кампании использовался и тот факт, что не была принята новая церковная конституция, где была бы установлена должность рейхсепископа, — практически все лютеран. епископы не имели четкой позиции по этому вопросу. На сторону «Н. х.», отказавшихся принять рейхсепископа, встал и Гитлер. 16 июня 1933 г. представители 7 лютеранских церквей потребовали от евангелического Церковного комитета проверки решения о назначении рейхсепископа. Воспользовавшись создавшейся ситуацией, министр по делам культов Б. Руст 24 июня 1933 г. ввел должность гос. комиссара (для всей Прусской земельной Церкви — крупнейшей в Германии), которую занял А. Йегер, национал-социалист и член «Н. х.». На местах функции церковных советов были переданы уполномоченным гос. комиссара, все неудобные члены руководящего аппарата Прусской Церкви были заменены представителями «Н. х.». Примерно с этого времени стали говорить о делении Евангелической Церкви на «невредимые» (intakten) земельные церкви во главе с лютеран. епископами (в основном земельные Церкви Баварии, Вюртемберга и Ганновера) и расколотые (zerstörten) на христ. и антихрист. группы, принадлежавшие к «Н. х.». На массовом собрании «Н. х.» Большого Берлина министр по делам культов Руст, раскритиковав церковные распри по поводу должности рейхсепископа, тем не менее высказался за назначение на эту должность представителя «Н. х.», подчеркивая, что епископ должен быть верен гос-ву и народу. 28 июня 1933 г. Мюллер распорядился занять здание консистории в Берлине, фактически взяв на себя руководство Немецким евангелическим церковным союзом. Глава консистории был уволен, а на его место

назначен адмирал Э. Мойзель, соратник Мюллера. Президентом Старопрусского высшего церковного совета стал Вернер, его заместителем — Хоссенфельдер. Глава «Н. х.» Курмарка Й. Эккерт издал распоряжение всем руководителям «Н. х.» о том, что на церковные должности могут избираться только члены «Н. х.» и НСДАП. Мюллер сформировал состав конституционного комитета, который продолжил работу над созданием новой церковной конституции. В комитет вошли по 4 представителя от «Н. х.» и лютеран. церквей и по одному от Старопрусской Церкви и орг-ции «Молодые реформаторы». 11 июля конституция была принята. Хотя она и сохраняла автономию церкви по отношению к гос-ву и была освобождена от гос. вмешательства, уже 14 июля кабинет министров нарушил эту автономию, назначив на 23 июля церковные выборы. 19 июля Р. Гесс распространил циркуляр, обязывавший всех национал-социалистов участвовать в выборах. Партийная пресса призвала нацистов поддерживать список «Н. х.». 22 июля 1933 г. в поддержку «Н. х.» по радио выступил Гитлер. На выборах в общинные советы «Н. х.» получили  $\frac{2}{3}$  голосов. 5–6 сент. в Берлине прошел Генеральный синод Евангелической Церкви Старопрусского союза, большинство делегатов к-рого являлись представителями «Н. х.». Учитывая состав синода и специфику принятых решений, позднее он был назван «кличевым». 5 сент. был принят «Закон о правовых отношениях священников и церковных служащих», дублировавший известный нацистский «Закон о восстановлении профессионального статуса чиновничества». Согласно закону, лицо неарийского происхождения или состоящее в браке с лицом неарийского происхождения не могло быть священником или служащим в церковном управлении. Все священнослужители должны были представить доказательства своего арийского происхождения, лица неарийской расы изгонялись из рядов церкви. 27 сент. 1933 г. в Виттенберге открылся Национальный синод Немецкой евангелической Церкви, состоявший также преимущественно из «Н. х.», на к-ром Мюллер был избран рейхсепископом. В состав Духовного мип-ва, предусмотренного церковной конституцией, вошли Хоссенфельдер, Вернер, О. Вебер (от

реформатов) и гамбургский еп. Шёфель (от лютеран). Все они были или членами НСДАП, или ее убежденными сторонниками. Осенью 1933 г. консистория в Берлине, руководимая «Н. х.», призвала всех пасторов доказать свое арийское происхождение. Арийский параграф вошел в силу в земельных церквях Саксонии, Шлезвиг-Гольштейна, Брауншвейга, Любека, Мекленбурга, Нассау-Гессена, Тюрингии и Вюртемберга. 13 нояб. 1933 г. во Дворце спорта в Берлине состоялся митинг «Н. х.», на к-рый собрались 20 тыс. чел. С программной речью «Послание Лютера к народу», посвященной 450-летию протестант. теолога, выступил глава «Н. х.» Большого Берлина Ф. Краузе. Он говорил о необходимости закончить реформирование церкви, начатое Лютером, путем создания сильной нем. народной церкви под лозунгом «Один народ, один Бог, один фюрер, одна церковь»; призвал к освобождению церкви от всех неарийских элементов, от всего чужеродного в богослужении и вероисповедании, от ВЗ с его «еврейской торгашеской моралью», от «всех этих скотовладельцев и сутенерских историй», а также к очищению НЗ от всего «блока греховности и уничтожительности», от «неполноценной теологии раввина Павла», к-рая отделяет человека от Бога. Краузе предлагал взять из Библии только то, что отвечает «немецким сердцам», — тогда учение об Иисусе станет чистым и сомкнется с требованиями национал-социализма. Третий рейх нуждается не в угнетенных, а в гордых людях, — нордический дух родственно связан с героическим духом Христа. Выступление Краузе вызвало шок не только в христ. кругах Германии, но и в рядах довольно разнородного движения «Н. х.». На конференции «Н. х.» в Веймаре в кон. нояб. 1933 г. из движения вышли «Н. х.» Баварии, Вюртемберга, Гессена, Пфальца и затем Померании. Позднее к ним примкнули профессора-теологи Ф. Гогартен, Г. Кольмайер, Г. Киттель, Г. Хенкен. Вынужденный лавировать между различными группировками рейхс-епископ Мюллер уволил Краузе. В кон. дек. 1933 г. ушел в отставку со всех церковных постов Хоссенфельдер. Лидером «Н. х.» в нач. 1934 г. стал более умеренный К. Киндер.

Митинг во Дворце спорта стал высшей точкой развития движения «Н. х.». После него в результате





раскола от движения отошли как наиболее умеренные «Н. х.», так и наиболее радикальные, прежде всего тюрингцы под рук. Лёффлера и Лойтхойзера. Группа, в 1936 г. взявшая название «Союз за немецкое христианство», а позднее — Национальное церковное движение «Немецкие христиане» или просто Национальная церковь, стала прибежищем для всех радикалов, покинувших «Н. х.». В 1935 г. к ним присоединился Хоссефельдер. Вышедший из «Н. х.» Краузе основал собственную организацию — Немецкую народную церковь, позднее сменившую название на «Немецкий религиозный фронт», к-рая стояла на жестких позициях «крови и расы». Закономерно, что позднее он присоединился к «Рабочему содружеству «Немецкое религиозное движение»» (или просто «Немецкое религиозное движение») во главе с пидологом из Тюбингенского ун-та Я. В. Хауэром, выступавшим уже против христианства, за народную нордическую религию, претендуя на создание новой религ. конфессии. Согласно отчетам гестапо, «Н. х.» и «свободнорелигиозные» орг-ции демонстрировали устойчивое развитие в направлении «чистых» немецковерующих, т. е. язычников.

После того как движение «Н. х.» покинули наиболее радикальные члены, оставшиеся заняли довольно умеренную позицию, к-рая объяснялась тем, что после церковных выборов они заняли руководящие должности во мн. земельных церквях, в гос. комитетах по делам земельных церквей и Мин-ве по делам церкви. Служба обязывала в вопросах веры идти на компромисс, обусловленный тактикой лавирования нацистского руководства, прежде всего Гитлера, не желавшего окончательного разрыва с Церковью до победоносного окончания грядущей войны. «Н. х.», как и офиц. руководство Евангелической Церкви в целом, поддерживали все действия Гитлера во внутренней и внешней политике. После аншлюса и присоединения Австрии к рейху земельные церкви в большинстве своем принесли присягу на верность «фюреру и народу». Первой принесла присягу Мекленбургская епархия, во главе к-рой стоял епископ из «Н. х.» В. Шульд. 24–26 марта 1939 г. в Годесберге-на-Рейне состоялась встреча еп. Оберхайда из Рейнланда, Лойтхойзера —

представителей «Н. х.», проф. Э. Эльвайна и Х. В. Шомеруса из Виттенберга — делегатов умеренного крыла Лютеранско-евангелической Церкви и представителей гос-ва Вернера — от Консistorии и Альбрехта — от Мин-ва по делам церкви, на к-рой было принято решение возобновить сотрудничество и отказаться от внутрицерковных споров. В появившемся затем Заявлении участники подтверждали верность идеям национал-социализма, продолжающего дело Лютера и помогающего понять христ. веру, уже переросшую еврейство; «настоящая христианская вера» противоположна еврейству. Также было отмечено, что церковь не должна притязать на политическую власть. Участники встречи поставили вопрос об основании Ин-та по исследованию влияния еврейства на нем. общество для борьбы с ним в религ. жизни рейха. В мае 1939 г. ин-т начал работу в Айзенахе под рук. Лёффлера и профессора «народной теологии» из Иены Грундмана. Одним из самых известных пропагандистских произведений ин-та стало карманное издание «Посланий Бога» (1940), особенно активно распространявшееся в армии. В книге давалась новая трактовка избранных отрывков ПЗ, где говорилось о героической сущности Христа, Его арийском происхождении и Его отрицательном отношении к еврейству. Из Евангелия изыали текст, к-рый противоречил идеалам «немецкого христианства».

В этот период земельные церкви, во главе к-рых стояли «Н. х.» (напр., в Тюрингии, Саксонии-Анхальте, Мекленбург-Шверине), приняли положение о запрете приема евреев в протестант. церкви. Христиане неарийского происхождения были обложены налогом. После начала второй мировой войны, как свидетелям источников, «Н. х.» фактически прекратили поиск и вербовку сторонников в конфессиональных церковных кругах. По сути это означало поражение в деле создания единой национальной церкви, хотя разговоры об этом продолжались до конца войны. Отношения между «Н. х.» и национал-социалистами были достаточно сложными, т. к. атенетически настроенные нацисты часто отклоняли претензии «Н. х.» на «особую» религиозность, не воспринимая их деятельность после стольких лет критики христианст-

ва. Священников и служащих церкви массово призывали в армию, более 60% из них находились в войсках в качестве солдат и офицеров. Войсковые церковные службы были отменены, а в отдельных родах войск, напр. в военно-воздушных силах, не вводились вообще.

После 1945 г. многие протестанты, в т. ч. и «Н. х.», вышли из Евангелической Церкви, пытались получить влияние в рабочих и церковных сообществах, но особого успеха не имели. Остались и нек-рые профашистские протестант. орг-ции, но существенной роли в жизни страны они уже не играли.

Лит.: Meier K. Die deutschen Christen: Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Halle: Göttl., 1964; Scholder K. Die Kirchen und das Dritte Reich. Fr./M.; B.: W., 1977–1985. Bd. 1–2; Ulbricht J. H. Deutsche christliche und deutschgläubige Gruppierungen // Handbuch der deutschen Reformbewegungen: 1880–1933 / Hrsg. D. Krebs u. a. Wuppertal, 1998. S. 499–512; Бровко Л. И. Церковь и Третий рейх. СПб., 2009; она же. Немецкая Евангелическая церковь и национал-социализм // Новая и новейшая история. М., 2010. № 1. С. 71–93.

Л. И. Бровко

**НЕМИРОВСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ СТАВРОПИГИАЛЬНЫЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ**, находится в сев.-вост. части г. Немирова Вышинской обл. (Украина). Основан ок. сер. XVIII в. гр. В. Потоцким (1740–1825), гос. и военным деятелем Речи Посполитой, последним подкоморием великим коронным (1773–1796), ген.-лейтенантом коронных войск (1775). Первоначально мон-рь был мужским и располагался, вероятно, в с. Монастырском или в урочище Монастырёк близ мест. Немиров.

В 1783 г. Н. м. был обращен в женский с посвящением свт. Николаю Чудотворцу и переведен на территорию немировского дворца гр. Потоцкого. По легенде, во сне католику гр. Потоцкому явился свт. Николай Чудотворец и повелел освободить дворец для правосл. обители, но помещик игнорировал видение. Лишь после 3-го явления святителя, когда Потоцкий чудесным образом был вынесен из дома на кровати во двор, граф внял повелению святого и освободил усадьбу для размещения в ней мон-ря. В 1797 г. он официально подтвердил свое разрешение на пребывание здесь монахинь и подарил новосозданному мон-рю земельные угодья. В обители были воздвигну-







В том же году на месте сгоревшей деревянной Никольской ц. были возведены одноименный каменный храм (в 1862 при-

*Монастырь во имя Св. Троицы  
в Немирове.  
Фотография. 1941 г.*

строен северный придел, в 1894 — южный), а вскоре — каменный одноэтажный келейный корпус с галереей коротких

колонн тосканского ордера, трапезная, дом священника. До игум. Аполлинарии в мон-ре придерживались особножительного устава: каждая монахиня, а иногда 2 или 3 строили за свой счет дом, в котором проживали и вели отдельное хозяйство. В 1846 г. по представлению благочинного монастырей игум. Гедсона и по благословению Подольского и Брацлавского архиеп. *Арсения* (Москвина; впол. митрополит Киевский и Галицкий) в Н. м. было введено общежитие.

К сер. XIX в. мон-рь владел подаренными гр. Потоцким 37 дес. земли.

В 1865 г. старанием настоятельницы обители наделили из казны еще 125 дес. земли близ с. Ксендзовка (Ксендзивицы) Ям-

*Собор во имя Св. Троицы.  
1876–1881 гг.  
Фотография. 2014 г.*

польского у. Впол. по прошению (1893) еп. Подольского и Брацлавского *Димитрия* (Самбикина) мон-рю было отведено 88 дес. леса и передана мельница в с. Ксендзовка. Но, не имея возможности собственными силами использовать эту землю и мельницу, сестры сдавали их в аренду. В 1893 г. по прошению игум. Аполлинарии (Балушиной) обители было пожаловано еще 153 дес. 2008 кв. саж. земли — близ с. Бугаков Брацлавского у., в 12 верстах от Немирова.

В 1851–1858 гг. Успенский храм отремонтировали и расширили за счет пристроенных притворов, в алтарной части был положен новый пол из чугунных плит. В 1846–1865 гг. возведена кирпичная ограда длиной более 1 км и высотой более 3 м с 4 угловыми башнями. Также были по-

строены каменный флигель для инокинь (1853), кухня с помещениями для рабочих, дом для трапезной с кухней и пекарней (1867), 3-ярусная колокольня (1873). В 1876–1881 гг. по благословению Подольского и Брацлавского еп. *Феофилакта* (Лебедева; впол. митрополит Киевский и Галицкий) в Н. м. был возведен величественный собор во имя Св. Троицы. В 1888–1889 гг. построена еще одна маленькая колокольня — в память спасения семьи имп. *Александра III Александровича* при крушении поезда 17 окт. 1888 г. на ст. Борки. К кон. XIX в. полностью сформировался архитектурный ансамбль обители. Строительство в Н. м. велось с использованием доброкачественного кирпича, к-рый изготавливался на кирпичном заводе при мон-ре.

Сестры в золотошвейной мастерской изготавливали предметы убранства храмов, в т. ч. икон, шили священнические ризы для кафедральных соборов и архиерейских ризниц. Среди святынь в Успенском храме Н. м. находилась икона Богородицы с Предвечным Младенцем, изображенными на одном полотне со свт. Николаем Чудотворцем. Во время пожара 1845 г. этой иконы не коснулся огонь. Др. почитаемая икона — Казанский образ Божией Матери, находившийся над царскими вратами в Свято-Троицкой ц. Украшением Н. м. был образ Успения Пресв. Богородицы (1846–1847) на горнем месте Успенской ц., работа худож. И. Сошенко. Почитались также иконы прп. Сергия Радонежского и блгв. кн. Александра Невского, ранее находившиеся в Исаакиевском соборе С.-Петербурга и пожертвованные монастырю по просьбе игуменни. В 1910 г. афонские монахи передали в Н. м. образ Божией Матери «Троеручица», позже находившийся в *Брацлавском во имя Святой Троицы женском монастыре*.

1 окт. 1860 г. игум. Аполлинарией в Н. м. была возобновлена работа Духовного уч-ща для девушек-сирот и детей бедных священно- и церковнослужителей спархии. Сначала девушек обучали только Закону Божию, чтению, грамматике и рукоделию. Учителями были инокиши мон-ря. В 1875 г. классы в уч-ще были разделены на подготовительный и 3 следующих за ним. Была введена особая программа для преподавания Закона Божия, рус. и церковнослав.

ты Успенский храм, Никольская ц., устроены кельи.

14 окт. 1798 г. по ходатайству еп. Брацлавского и Подольского *Иоанникия* (Никифоровича-Полонского) решением Синода Н. м. был возведен во 2-й класс, его существование обеспечивалось из гос. казны. В рапорте игум. Рахили 1799 г. на имя еп. Иоанникия говорилось: «...в церквях, в монастыре состоящих, по ветхости оных, делается течь, и в первой из них, Успенской, недоделанный иконостас начал уже через то портиться; 20 келий из хворосту сделанные, колодец и поварня так-



же ветхи». К 1813 г. помимо храмов в Н. м. имелись 17 келий, «плетенных из хворосту и обмазанных глиною» (ИРИ. Ч. 5. С. 143). При настоятельнице (1800–1837) игум. Еппафе были построены каменный Успенский храм (ок. 1809), новые деревянные кельи, хозяйственные помещения. В 1841 г. Н. м. был переведен в разряд третьеклассных.

В 1-й пол. 1845 г., во время управления (1845–1903) игум. Аполлинарии (Балушиной; 2 февр. 1818 — 6 мая 1903), пожар уничтожил все деревянные постройки: кельи, хозяйственные помещения; сохранились дом настоятельницы и Успенский храм.





на (Афонского) был учрежден Подольский временный епархиальный комитет по оказанию по-

*Немировская  
икона Божией Матери  
со свт. Николаем Чудотворцем.  
Нач. XXI в.  
(мон-рь во имя Св. Троицы  
в Немирове)*

мощи раненым и больным воинам. К янв. 1915 г. распоряжением этого комитета были открыты лазареты в Н. м. и Браиловской обители, сестрами милосердия служили насельницы.

В 1922 г. под предлогом недостатка денег на закупку хлеба власти изъяли из Н. м. все церковные ценности и колокола, а также более 300 дес. земли. К кон. 1929 г. исполнительные органы советской власти приняли решение о закрытии мон-ря. Большая часть монахинь переселилась в браиловский Троицкий женский мон-рь, часть — в дом инвалидов, остальные поселились у родственников. Храмы и несколько помещений были переданы в распоряжение воинской части, в 1930 г. на территории обители разместились Немировская машинно-тракторная станция (МТС). Остальные здания занял

*Онуфрий, митр. Киевский  
и всея Украины,  
возглавляет богослужение  
в Троицком соборе мон-ря.  
Фотография. 2017 г.*

детский дом. Осенью 1941 г. при оккупации территории немецко-фашистскими войсками детский дом был эвакуирован, насельницы (ок. 55 чел.) вернулись в монастырь, богослужения совершались в оборудованной домово-вой церкви.

После освобождения Немирова от немецко-фашистских захватчиков в монастырских помещениях располагались детский дом, а также школа для глухонемых и уч-ще агрономов. Монахини продолжали проживать в корпусах обители до мая 1951 г., когда снова были выселены в Браиловский мон-рь. 20 марта 1958 г. Исполнительный комитет Немировского районного совета де-

путатов трудящихся принял решение разобрать зимнюю Успенскую ц. как аварийную.

В нач. 90-х гг. XX в. настоятель Никольского храма пос. Брацлава, благочинный Немировского окр. прот. Николай Чорнопищук, организовав церковную общину, добился разрешения на реставрацию монастырского Троицкого храма.

19 авг. 1992 г., в праздник Преображения Господня, в Свято-Троицком храме впервые за долгие годы была



*Здание монастырского музея.  
Фотография. 2010 г.*

отслужена Божественная литургия, которую возглавил прот. Н. Чорнопищук. 7 марта 1996 г. решением Синода УПЦ мон-рь был возрожден и переименован в Свято-Троицкий. Старшей сестрой обители 3 апр. 1996 г. Синод УПЦ назначил инокиню Галицу (Грицишину). 24 дек. 1997 г. Тульчинский и Брацлавский еп. **Инокентий (Шестопаль)** совершил 1-й постриг в монашество в возрожденной обители — инокини Галины (Грицишиной) с наречением имени Херувима и 2 послушниц. На следующий день мон. Херувима была возведена в сан игуменнии. Под ее руководством Н. м. был восстановлен, построены 3-этажный сестринский и одноэтажный игуменский корпуса (2006), большой гараж-склад, заасфальтированы территория и хозяйственный двор. Рядом с Троицким храмом был выкопан колодезь, а над ним возведены часовня и колокольня (1998). 18 мая 2006 г. митр. Киевский и всея Украины **Владимир (Сабодан)** совершил чин освящения крестов для Троицкого собора.

Н. м. владеет 7 га земли, к-рую обрабатывают насельницы, подсобным хозяйством, имеется мастерская по шпилье священнических и церковных риз. При мон-ре действуют воскресная школа для взрослых и детей, б-ка, киоск для продажи церковной лит-ры. Заботами игум. Пимена (Перкуна) в обители появилась ко-



ней (Орда) при посещении Н. м. сказал: «Здесь видна благодатная трудовая жизнь, видна действительно христианская община, объединенная одной целью — молитвою и трудовою жизнью ко спасению души» (Ист. записка о 25-летнем существовании Подольского уч-ща девиц духовного ведомства // Подольские ЕВ. 1899. № 43. С. 566).

К 1906 г. в обители проживали игуменния, 29 монахинь и 88 послушниц. После начала первой мировой войны по благословению Подольского и Брацлавского еп. Митрофа-



пия утраченной иконы Божией Матери с Предвечным Младенцем, изображенных на одном полотне со свт. Николаем Чудотворцем. Также в Н. м. хранится песк. частиц мощей святых.

9 февр. 2006 г. мон-рь получил статус ставропигиального. В 2007 г. в г. Немирове был создан музей, рассказывающий о становлении Православия на Немировщине и о создании мон-ря.

20 июля 2012 г. на заседании Синода УПЦ было принято решение об открытии в г. Ладыйин Винницкой обл. монастырского скита.

Арх.: ГА Винницкой обл. Ф. 777.

Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 143–144; Описание мон-рей, в Российской империи находящихся. М., 1817<sup>1</sup>. С. 70; *Ратшин*. Монастыри. С. 440; Памятная книжка Подольской губ. на 1859 г. Каменец-Подольск, 1859. Отд. 1. С. 20–21; *Строгов*. Списки иерархов. Стб. 552; *Сецинский* Е. Мат-лы для истории правосл. мон-рей Подольской епархии // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольск, 1890/1891. Вып. 5. С. 332–336; *Батюшков* П. П. Подолія: Ист. описание. СПб., 1891; *С. П. В.* 50-летний юбилей настоятельницы Немировского жен. мон-ря итум. Аполлиналии // Подольские ЕВ. 1895. № 34. Ч. неофиц. С. 802–806; Приходы и церкви Подольской епархии / Ред.: свящ. Е. Сецинский. Каменец-Подольск, 1901; *Денисов*. С. 671; Правосл. рус. обители. 1909. С. 618; *Малаков* Д. В. По Брацлавщине: Путев. М., 1982; *Слободянюк* Е. Монастирі України: Історія пішнення // Київська старовина. 1995. № 1. С. 105–108; *Петльований* П., *Сенченко* П. Біля витоків вічності: Немирівський Св.-Троїцький ставропиг. жіночий монастир. К., 2009<sup>2</sup>; *Сварчевський* А. В. Православне монашество Подолія IV – 30-е гг. XX вв.: (Ист. очерки). Винница, 2009; *Сенченко* П. Документальні свідчення про витоків Немирівського мон-ря // Вісник Книжкової палати. 2009. № 5. С. 33–37; Рус. мон-ри и храмы: Ист. энцикл. / Сост.: О. А. Платонов. М., 2010. С. 330; Троицкий жен. мон-рь (ставропигиальный) в г. Немирове // Килийский Вестн.: Газ. 2014. № 37(114). С. 7.

Д. Б. К.

**НЕ́НЕЦКИЙ АВТОНО́МНЫЙ О́КРУГ**, субъект РФ в составе *Архангельской области* и Северо-Западного федерального окр. Территория — 176,8 тыс. кв. км. Адм. центр — Нарьян-Мар. Расположен на северо-востоке европ. части России, относится к районам Крайнего Севера, омывается водами Белого (на северо-западе), Баренцева (на севере) и Карского (на северо-востоке) морей. На западе граничит с Архангельской обл., на юге — с Республикой Коми, на востоке — с Ямало-Ненецким автономным округом. Регион включает острова Колгуев и Вайгач. Население — 43,9 тыс. чел. (2017).



Национальный состав (по данным Всероссийской переписи 2010, при населении 42 тыс. чел.): русские — 63,31%, ненцы — 17,83, коми — 8,61, украинцы — 2,34, белорусы — 0,67, татары, азербайджанцы, узбеки, лезгины, марийцы, чуваша, удмурты, таджики и др. — 2,98, лица, не указавшие национальность, — 4,26%. В составе Н. а. о. город окружного значения (Нарьян-Мар), Заполярный р-н, рабочий пос. Искателей, 18 сельских населенных пунктов.

**История.** К наиболее древним археологическим памятникам на территории Н. а. о. относятся находки со стоянки Пым-Ва-Шор I в среднем течении р. Адзвы (финальный

период р. Печоры и бассейнов др. рек, впадающих в Баренцево м. В кон. IV — нач. II тыс. до Р. Х. в Мезенско-Печорском междуречье сформировалась энеолитическая чужьяельская культура. Ок. сер. III тыс. до Р. Х. ее ареал распространился на Большеземельскую тундру. В тундровой зоне обнаружены памятники, сходные с находками со стоянки Йоркутинская на берегу р. Йоркута-Яха (Ёркатаяха) на п-ове Ямал (ок. 1-й четв. II тыс. до Р. Х.). В бронзовом веке из Зауралья в Малоземельскую (Тиманскую) и Большеземельскую тундры переселялись носители коршаковской культуры (кон. II — нач. I тыс. до Р. Х.). К тому же периоду относятся стоянки носителей лебяжской культуры в Большеземельской тундре. Ок. сер. I тыс. до Р. Х. — нач.



Ненцы (самоеды).  
Фотография. Нач. XX в.

палеолит, ок. X — IX тыс. до Р. Х.; уральская культура). Освоение региона продолжилось в позднем мезолите населением, мигрировавшим из В. и Ср. Поволжья, а также из Прикамья (памятники Большеземельской тундры VII–V тыс. до Р. Х.). В неолите (сер. V тыс. до Р. Х.) переселившиеся из Волго-Окского междуречья носители культуры гребенчато-ямочной керамики осваивали

I тыс. до Р. Х., возможно вслед. ухудшения климата, регион запустел; памятники этого периода не выявлены. Со 2-й четв. I тыс. до Р. Х. до рубежа I и II тыс. до Р. Х. территорию от Малоземельской тундры до п-ова Ямал населяли представители местной культуры неясной этнической принадлежности. Среди памятников этого периода — Ортинское городище (близ впадения в Печору р. Ортины), жертвенное место Хэйбидя-Падара в среднем течении р. Море-Ю в Большеземельской тундре, святилище Вэсако

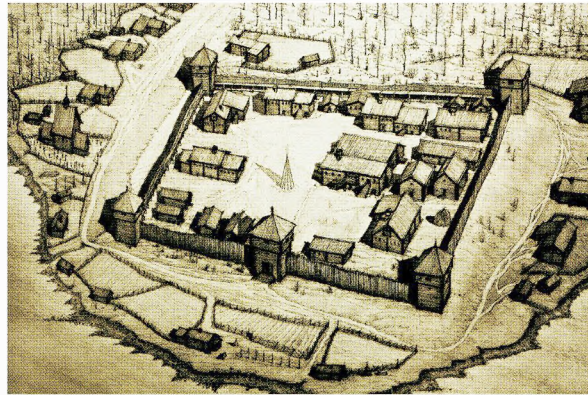


на мысе Болванский Нос о-ва Вайгач, поселение Карпова Губа на том же острове. К сер. I тыс. по Р. Х. относятся ранние памятники бичевницкого культурного типа, обнаруженные в Большеземельской тундре. В кон. I тыс. по Р. Х. на территорию Н. а. о. стали переселяться носители вожжайской культуры. По предположениям некоторых исследователей, они могли быть древними самодийцами и участвовать в этногенезе ненцев и др. родственных им народов.

С XI–XII вв. территорию Н. а. о. осваивали новгородцы; с этого же времени жители Печоры выплачивали Новгороду дань. Первое письменное упоминание ненцев (самоедов) содержится в Лаврентьевской летописи под 1096 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 235). В 1478 г. регион вместе с землями Новгородской республики вошел в состав Московского гос-ва. Во время похода рус. войск на Югру (1499–1500) основан острог Пустозерск (осенью 1499), край был покорен окончательно. В XVI–XVII вв. Пустозерск был важным военно-административным, промысловым, торговым и религиозным центром Печорского края; также являлся местом ссылки старообрядцев, участников восстаний С. Т. Разина (1670–1671), К. А. Булавина (1707–1708), Е. И. Пугачёва (1773–1775). Пустозерские воеводы собирали с ненцев ясак. С кон. XVII в. натуральный ясак (пушнина) начал заменяться денежным. В сер. XVII – XVIII в. ненцы неоднократно совершали нападения на Пустозерск. С 1502 г. он был центром волости Вымского у., в нач. XVII в. стал центром уезда. Часть территории Н. а. о. в XVII в. входила в состав Мезенского у.

В 1708–1780 гг. территория региона относилась к Пустозерскому у. Архангелогородской губ., в 1780–1891 гг. входила в состав Мезенского у. Вологодского наместничества (1780–1784) и Архангельской губ. (с 1784; в 1784–1796 Архангельское наместничество).

Русские и коми (зыряне), расселившиеся по берегам рек и по морскому побережью, занимались гл. обр. рыболовством и добычей морского зверя. С сер. XVIII в. основным занятием ненцев стало оленеводство. Согласно Уставу об управлении инородцев от 22 июля 1822 г. (ПСЗ. Т. 38. № 29126. С. 394–417) и Уставу об управлении самоедами, обитающими в Мезенском у. Архангельской



*Пустозерский острог.  
Реконструкция  
(Музей-заповедник  
«Пустозерск»)*

губ., от 18 апр. 1835 г. (2 ПСЗ. Т. 10. Ч. 1. № 8071. С. 331–346), ненцы освобождались от рекрутской повинности, сохраняли управление по своим законам и обычаям «со смягчением всего дикого и жестокого»; продажа им спиртных напитков ограничивалась.

Со 2-й пол. XIX в. рос экспорт леса через устье Печоры, с конца столетия развивалась деревообрабатывающая промышленность.

В 1891–1929 гг. земли Н. а. о. были разделены между Мезенским у. и Пустозерской вол. Печорского у.



*Пустозерск.  
Гравюра В. А. Толвинского.  
1886 г.*

(центр — с. Усть-Цильма; ныне адм. центр Усть-Цилемского р-на Республики Коми) Архангельской губ.

18–20 апр. 1918 г. в Пустозерске состоялся 1-й волостной съезд Советов, провозгласивший советскую власть в низовьях Печоры. В ходе гражданской войны территорию Н. а. о. с сент. 1918 по февр. 1920 г. контролировало антибольшевистское Временное правительство Сев. области. В 1920 г. волостной центр был перенесен из Пустозерска в с. Вельковисочное (находился здесь до 1929).

20 июня 1924 г. при Президиуме ВЦИК был создан Комитет содействия народностям сев. окраин (Комитет Севера) под председательством П. Г. Сидовича. В дек. того же года в качестве отд-ния комитета при Архангельском губисполкоме открылся местный Комитет содействия народностям сев. окраин. Он способст-

вовал развитию оленеводства и кооперативного движения в тундре, ликвидации культурной

и хозяйственной отсталости ненцев. К 1929 г. было создано 5 кооперативов и 3 потребитель-

ских союза. В 1925–1930 гг. образованы тундровые и островные союзы. В рамках борьбы с неграмотностью Комитет Севера в 1926 г. разработал программу для национальных школ Крайнего Севера. В Архангельской губ. были открыты 3 ненецкие школы; в тундре основывались стационарные культурные базы со школами-интернатами, избами-читальнями, медицинскими и ветеринарными пунктами и различными мастерскими. С нач. 30-х гг. XX в. организовывались красные чумы — кочевые учреждения, работники к-рых обучали оленеводов грамоте, способствовали повышению их

культурного уровня, оказывали медицинскую и ветеринарную помощь.

Комитет содействия народностям сев. окраин при ВЦИК 29 марта 1928 г. постановил заменить этноним «самоед» этнонимом «ненец».

Постановлением Президиума ВЦИК от 15 июля 1929 г. был образован Ненецкий окр. (с 1930 Ненецкий национальный окр.) в составе Северного края с центром в с. Тельвиска (Тельвисочное). К кон. того же года новообразованный округ был разделен на 3 района: Канинско-Тиманский, Ненецкий (Большеземельский) и Пустозерский. 15 янв. 1930 г. состоялся 1-й окружной съезд Советов. В 1931 г. был основан рабочий пос. Нарьян-Мар. Важнейшим объектом поселка стал основанный в том же году Печорский (с 1951 Нарьян-Марский) морской торговый порт. Постановлением ВЦИК от 2 марта 1932 г. адм. центр Ненецкого национального окр. был перенесен из с. Тельвиска в Нарьян-Мар (с 10 мар-



та 1935 город). В 1932 г. Пустозерский р-н переименован в Нижне-Печорский. В 1934 г. в состав Н. а. о. были включены о-в Вайгач и ряд др. островов. В 1940 г. пос. Воркута с прилегающей территорией был передан Коми АССР. В том же году в Ненецком национальном окр. был образован Амдерминский р-н. До 1936 г. округ входил в состав Северного края, в 1936–1937 гг. — в состав Северной обл., в 1937–1993 гг. — в состав Архангельской обл.

На начальном этапе коллективизации сельского хозяйства в регионе в основном образовывали простейшие производственные объединения либо товарищества. На территории Н. а. о. процесс кооперирования в 1929–1932 гг. затрагивал гл. обр. оленеводство, создавались товарищества по совместному выпасу оленей. Позднее появились интегральные (смешанные) оленеводско-промысловые артели. В 1931 г. в округе насчитывалось 7 колхозов (объединяли 121 хозяйство). В 1932 г. количество колхозов выросло до 8, в них входили 162 хозяйства. Увеличение числа колхозов стало следствием злоупотреблений и ошибок в ходе сплошной коллективизации. В результате устранения «перегибов» количество колхозов в 1933 г. сократилось до 6, они объединяли 130 хозяйств. Одновременно росло число простейших производственных объединений: в 1931 г. их было 5, а в 1933 г. — уже 10. В дальнейшем количество колхозов в округе росло: в 1935 г. их насчитывалось 27 (включали 426 хозяйств), в 1938 г. — 40 (657 хозяйств). В 1939 г. колхозы были укрупнены, их число сократилось до 32, а количество входящих в них хозяйств выросло до 806.

В 30-х гг. XX в. в регионе развивалась промышленность: вводились в строй рыбоконсервные, кирпичные и др. заводы. Началась разработка новооткрытых месторождений угля в Вокруте (основана в 1931 как поселок в связи с началом добычи угля), свинца и цинка — на о-ве Вайгач, флюорита — у пос. Амдерма (основан в 1933 в связи с началом строительства рудника). При освоении месторождений широко использовался труд заключенных исправительно-трудовых лагерей ГУЛАГа.

Во время Великой Отечественной войны по постановлению Государственного комитета обороны СССР от 20 нояб. 1941 г. с целью формирова-

ния лыжно-олениных батальонов для Карельского фронта на территории Н. а. о. были мобилизованы 600 ненцев-каюров с 6 тыс. оленей и 1,2 тыс. нарт с упряжью.

В 1954 г. в состав Н. а. о. вошел о-в Колгуев. В 1959 г. поселки Хальмер-Ю (ныне не существует) и Цементнозаводский (ныне в черте пос. Северный городского округа Воркута Республики Коми) с прилегающей к ним территорией угольных месторождений были переданы в состав Коми АССР. В том же году деление на районы внутри округа было упразднено, территория районов перешла в прямое окружное подчинение.

В 60–80-х гг. XX в. в регионе были обнаружены крупные запасы нефти и газа, ведется их добыча.

Согласно Конституции СССР 1977 г., округ получил статус автономного. В соответствии с Федеративным договором от 31 марта 1992 г. и Конституцией РФ 1993 г. Н. а. о. стал самостоятельным субъектом РФ, территория которого входит в состав Архангельской обл. В 2005 г. в Н. а. о. были образованы Заполярный р-н с центром в пос. Искателей и городской округ «Город Нарьян-Мар».

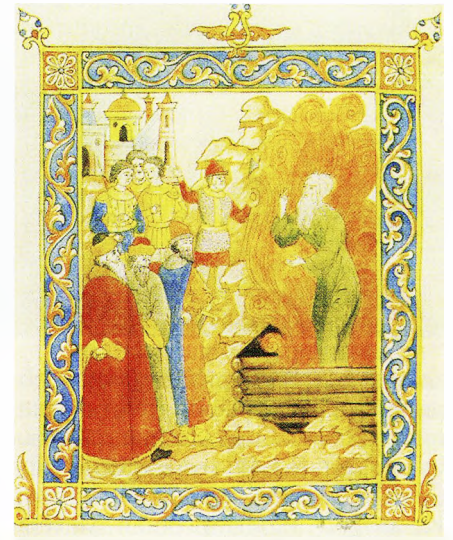
**Религия.** Большинство верующих в Н. а. о. — православные. К нач. окт. 2017 г. зарегистрированы 4 прихода РПЦ и старообрядческая община.

#### **Русская Православная Церковь.**

Первыми православными на территории Н. а. о., вероятно, были новгородцы, осваивавшие земли региона с XI–XII вв. Территория округа входила в состав Новгородской епархии (до 2-й пол. XV в.), Митрополичьей (с 1589 Патриаршей) обл. (2-я пол. XV в. — 1674), вновь Новгородской епархии (1674–1682), Архангельской епархии (1682–2011; первоначально именовалась Холмогорской и Важской, см. ст. *Архангельская и Холмогорская епархия*). В 1825–1830 гг. благодаря деятельности правосл. миссии во главе с архим. *Вениамином (Смирновым)* была крепче большая часть ненцев, живших на территории Н. а. о. С 27 дек. 2011 г. регион входит в состав *Нарьян-Марской и Мезенской епархий* Архангельской митрополии.

**Старообрядчество.** В 1667 г. в Пустозерск были сосланы деятели раннего старообрядчества *Аввакум Петров*, его духовный отец *Епифаний*, симбирский свящ. *Никифор* (умер через неск. месяцев после

прибытия) и *Лазарь*. В следующем году сюда же был привезен *Феодор Иванов*. В Пустозерске они писали сочинения (в т. ч. обличения нововведений патриарха *Никона*) и распространяли их с помощью единомышленников. Здесь состоялся догматический спор между *Аввакумом* и *Феодором Ивановым*. В 1676 и 1680 гг. в Пустозерск прибывали участники восстания в *Соловецком*



*Сожжение протопопа Аввакума в Пустозерске.*

*Миниатюра из рукописи Сборника сочинений протопопа Аввакума. 1-я четв. XX в.*

*Худож. А. А. Великанов (ИРЛИ. Отд. поступления. Оп. 24. № 16. Л. 153 об.)*

в честь *Преображения Господня мужском монастыре*. 14 авг. 1682 г. *Аввакум*, *Лазарь*, *Епифаний* и *Феодор Иванов* были сожжены в срубе. Несмотря на близость земель современного Мезенского р-на Архангельской обл., на которых проживало значительное число старообрядцев, на территории Н. а. о. приверженцев «старой веры» до XX в. было немного. Окладные книги XVIII в. Мезенской воеводской канцелярии фиксируют их проживание по р. Неси на п-ове Канин и по р. Омс. В янв. 1744 г. при приближении воинской команды к скиту *Матвея Багрцова* (уроженец Юромской вол. Мезенского у.) на р. Омс совершили самосожжение 12 чел. К этому времени скиту принадлежало более 800 оленей и другой скот. В связи с усилением борьбы Советского государства с религией и по причине проведения форсированной коллективизации в регион с нач. 30-х гг. XX в.



переселялись старообрядцы из верхнепечорских сел и деревень. Лишенные имущества крестьяне нанимались в качестве рабочих на строительство Нарьян-Мара, трудились на Печорском лесопильном заводе. В это же время сформировалась небольшая нарьян-марская община *беспоповцев* поморского согласия.



*Часовня и трапезная  
близ предполагаемого места  
гибели протопопа Аввакума.  
2012 г.*

*Фотография. 2015 г.*

До 2-й пол. 80-х гг. XX в. члены общины для совершения богослужений тайно собирались на частных квартирах. В 1998 г. в Нарьян-Маре была освящена моленная в честь Казанской иконы Божией Матери и во имя свт. Николы Чудотворца. В следующем году получила регистрацию община *Древлеправославной поморской церкви*. С 2003 г. при общине действует воскресная школа для детей и взрослых. В 2007 г. в городе была возведена деревянная часовня, а в следующем году освящена поволостроенная деревянная ц. во имя свт. Николы Чудотворца. В 2012 г. близ предполагаемого места гибели протопопа Аввакума построены деревянные часовня и трапезная; место привлекает паломников-старообрядцев разных согласий. В сент. 2012 г. его посетила делегация *Русской православной старообрядческой церкви* во главе с Московским митр. Корнилием (Титовым). Нарьян-марская община поморцев насчитывает ок. 500 чел. В др. населенных пунктах региона проживают небольшие группы старообрядцев. 12 марта 2017 г. в рамках подготовки к 400-летию протопопа Аввакума в нарьян-марской Никольской ц. состоялся съезд староверов-поморцев Н. а. о.

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Община сторонников Совета церквей евангельских христиан-баптистов (см. ст. *Инициативники*) существует в Нарьян-Маре с 1994 г., в нее входят русские, нен-

цы и коми; имеется дом молитвы. Проповедники посещают отдаленные населенные пункты, среди кочующих ненцев действует миссия.

Проповедники христиан веры евангельской (ХВЕ; см. ст. *Пятидесятники*), прибывающие из Республики Коми, активно действуют в вост. части Н. а. о. среди кочующих ненцев. В частности, стойбища оленеводов и поселки Каратайка и Амдерма ок. 10 лет посеща-

ют ХВЕ из воркутинской харизматической церкви «Силоам» (входит в Российскую церковь ХВЕ).

Проповедь ведется среди неск. сотен ненцев, в основном членов общины «Ямб то». С 90-х гг. XX в. в Нарьян-Маре действует церковь ХВЕ «Новое поколение», входящая в Российскую церковь ХВЕ.

В Нарьян-Маре имеется группа адвентистов седьмого дня.

**Язычество** (см. также ст. *Арктические религии*). Традиционно для ненцев были характерны анимизм и шаманизм. Нум (верховное бестелесное существо), по представлениям ненцев, сотворил Землю и все живое, после чего перестал вмешиваться в земные дела, предоставив это духам. Нум постоянно находится на небе. Тем не менее ненцы изредка обращались к нему в самых счастливых или самых несчастных случаях. Ежегодно, весной и осенью, шаман приносил ему в жертву белого оленя, к-рого душил особым способом на открытом месте, ставя головой на восток. Нуму посвящали и живых оленей. Земля, водоемы, огонь, урочища имели своих духов-хозяев. После удачного улова или при переправах в водоемы опускали жертвенные предметы. Злое начало — дух болезни и смерти На (или А) являлся сыном Нума либо мужем его сестры и жил под землей, под 7 слоями вечной мерзлоты. Его старались умиловить, чтобы избавиться от несчастий. В качестве доброго духа почиталась Я-Небя («мать земля» или «мать земли»), к-рая считалась покровительницей женщин. Бесчисленное множество

др. духов (тадебце) были, по одной версии, посредниками между шаманами и Нумом, по другой — представляли злое начало, противодействовавшее Нуму. По сообщениям некоторых авторов, эти духи были невидимы никому, кроме шаманов, и могли нести как добро, так и зло. Семейных духов-покровителей ненцы изображали в виде антропо- или зооморфных фигурок (хэхэ; понятие также могло обозначать священные скалы, др. природные объекты и, по нек-рым сведениям, их духов-хозяев), к-рые хранили в свящ. месте жилища и перевозили на особых нартах (хэхэхан). Изображение духа — покровителя женщин (Мяд пухуца) изготавливали из тряпок, фигурка передавалась по наследству матерью старшей дочери. Ненцы почитали свящ. места (хэбидя-я) и совершали на них жертвоприношения: кровавые (олени, редко — собаки; жертвенных животных обязательно душили, а не закалывали) или бескровные (хлеб, вино, кусочки сукна, монеты). В этих местах втыкали колья с личинами (идолов) и оставляли оленьи череп. Среди наиболее известных жертвенных мест — Козьмин перелесок на р. Несь и мыс Болванский Нос на о-ве Вайгач.

Шаманы (тадебя) делились на категории и имели специализацию: выдута́на занимались врачеванием, в т. ч. тяжелобольных, предсказывали будущее, глядя на лезвие ножа, и др.; я-няны, связанные с духами земли, «лечили» нетяжелые болезни, «разыскивали» пропавших оленей, «помогали» при затяжных родах и др.; самбана ведали похоронным обрядом и провожали душу покойного в загробный мир. Традиционно ненцы хоронили умерших в ящике на поверхности земли; летом допускались захоронения в земле. Тела маленьких детей подвешивали в люльках к деревьям или воткнутым в землю палкам. Загробный мир ненцы представляли похожим на окружающий их при жизни: после смерти пенец охотился, ездил на оленьей упряжке, ел, пил, курил и т. д. Поэтому в гроб или яму клали вещи, к-рыми покойный пользовался при жизни и к-рые могли пригодиться ему в загробном мире. С начала христианизации ненцев и до наст. времени в разной степени наблюдается двоеверие: нек-рые крещеные ненцы совершают жертвоприношения, почитают языческие



свящ. места и т. д. В наст. время организованного языческого движения не существует, нет религ. орг-ций.

Лит.: *Мартынов С. В.* Печорский край. СПб., 1904–1905. 2 ч.; *Трубчев И. И.* О колонизации Печорского у. Архангельск, 1910; Крайний Север к 1934 г.: Сб. мат-лов по хозяйственному и культ. строительству. М., 1934; *Синицын М. С.* По Ненецкой земле. М., 1960; Край мой ненецкий. Архангельск, 1973; *Хлобыстин Л. П.* Крайний северо-восток европ. части СССР в эпоху неолита и ранней бронзы // Этнокультурные общности лесной и лесостепной зоны европ. части СССР в эпоху неолита. Л., 1973. С. 54–65; *он же.* Древние святилища о. Вайгач // Памятниковедение: Проблемы изучения ист.-культ. среды Арктики. М., 1990. С. 120–135; *Абульханов А. И., Ковязин Н. М.* Ненецкий АО. Архангельск, 1977; *Чернов Г. А.* Атлас археол. памятников Большеземельской тундры. М., 1985; *Стоколос В. С.* Культуры эпохи раннего металла Сев. Приуралья. М., 1988; *Овсянников О. В.* Пустозерск — первый заполярный рус. город // Памятниковедение. М., 1990. С. 150–186; *Мурыгин А. М.* Печорское Приуралье: эпоха средневековья. М., 1992; *Окладников Н. А.* Пустозерские страдалцы. Архангельск, 1992; *он же.* Пустозерск и Пустозерье. Архангельск, 2010; *Хомич Л. В.* Ненцы: Очерки традиц. культуры. СПб., 1995; Археология Респ. Коми. М., 1997; История и культура Печорского края. Нарьян-Мар, 1997; Атлас памятников истории и культуры Нижнепечорья. Нарьян-Мар, 1998; Взгляд на Европ. Арктику: Архангельский Север: Проблемы и источники. СПб., 1998. 2 т.; История и культура ненцев европ. тундр. Нарьян-Мар, 1998; *Хабаров В. П.* Октябрь и гражданская война на Печоре. Нарьян-Мар, 1999; *Вехов Н. В.* Пустозерский край // Моск. ж. 2000. № 11. С. 23–29; Ненецкий край: Сквозь вьюги лет: Очерки. Статьи. Док-ты / Ред.-сост.: В. Ф. Толкачев. Архангельск, 2000; Остров Вайгач: Культурное и природное наследие / Ред.: П. В. Боярский, В. П. Столяров. М., 2000. Кн. 1; Ненецкий АО: Энцикл. слов. М., 2001; *Повиков А. В.* Лешуконье, XV–XIX вв.: История края. Архангельск, 2003<sup>2</sup>. С. 208, 212; *Ясински М. Э., Овсянников О. В.* Пустозерск: Рус. город в Арктике. СПб., 2003; *Головищев А. В.* Кочевники тундры: Ненцы и их фольклор. Екат., 2004; *Шуров Г. С.* Очерки истории культуры Рус. Севера, 988–1917. Архангельск, 2004; *Ахабадзе Д. Т. и др.* Ненецкий АО: Совр. состояние и перспективы развития. СПб., 2005; *Канев Ю. В.* История Ненецкого края. Нарьян-Мар, 2005; *он же.* Оленная армия. Нарьян-Мар, 2016<sup>2</sup>; *Павлов П. Ю.* Палеолит северо-востока Европы: Новые данные // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосиб., 2008. № 1(33). С. 33–45; *Сорокин А. Н., Ошибкина С. В., Трусов А. В.* На переломе эпох. М., 2009; *Вережанина И. В.* Мезолит и неолит крайнего европ. северо-востока. СПб., 2010; Религ.-обществ. жизнь российских регионов / Науч. ред. и сост.: С. Б. Филатов. М., 2014. Т. 1. С. 182–194.

**НЕОБЩИННИКИ**, течение в разных согласиях старообрядчества, появившееся после публикации 17 окт. 1906 г. закона «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» (закон разрешал регистрацию общины, если

в ней было не менее 50 прихожан, достигших 25 лет). Н. являлись противниками регистрации старообрядческих приходов. Основная причина несогласия с регистрацией — нежелание добровольно входить в отношения с властью, несмотря на опасность потерять права, полученные по указу «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апр. 1905). Недовольство также вызывали прописанные в законе значительные полномочия светской администрации при регистрации старообрядческих общин, при утверждении руководителей и при разрешении строительства храмов.

Н. появились почти во всех старообрядческих согласиях. У старообрядцев, приемлющих *Белокриницкую иерархию*, закон об общинах сначала не вызвал протеста. И последователи Московской архиепископии, и неокружники (см. в ст. «*Окружное послание*» 1862 г.) (на соборе в нояб. 1907 под председательством неокружнического Московского еп. Иова (Борисова)) признали новые правила. Впервые протест против общин был высказан в 1907 г. на соборе неокружников в с. Зуеве Владимирской губ. (ныне г. Орехово-Зуево Московской обл.). Собор призвал неокружников не принимать общин, поскольку в законе об общинах он усмотрел противоречие канонам. Еп. Иов был против этого собора и не присутствовал на нем. Так в среде неокружников оформился раздор Н.

Во главе раздора встал инок Геннадий (Герасим Онуфриевич Завалов), по его фамилии одна из ветвей Н. стала называться заваловцами. К Геннадию примкнули 3 священника, вскоре за ними последовал неокружнический Богородский еп. Даниил, бывш. наместник Иова, увлекший за собой неокружнических епископов Пафнутия Саратовского и Мефодия (Соколова) Балтского (впосл. к ним присоединились неокружнические епископы Иона Казанский и Филарет Московский). В февр. 1908 г. Н. собрали в Зуеве собор, на к-ром решили, что «принявшие общину» должны покаяться, а те, кто не покаются, подлежат отлучению и проклятию. В ответ еп. Иов собрал 15 мая 1908 г. в Москве примирительный собор, на котором примирения не получилось, епископы Даниил и Мефодий были запрещены и отлучены. Со стороны

этих епископов последовали аналогичные решения в отношении Иова. Фактически раздор Н. был результатом борьбы за власть в неокружнической иерархии между Иовом и поставленным им себе в преемники Даниилом. Несмотря на провозглашение неприятия общин, епископы Даниил, Мефодий и Иона имели при своих храмах 4 зарегистрированные общины, о чем еп. Мефодий сказал на соборах 9 и 13 окт. 1911 г.: «Отцы и братья, простите меня за то, что при Куреневских монастырях имею две общины».

Инок Геннадий объявил всех неокружнических епископов — Иова и необщиннических епископов — еретиками и создал свое об-во. После его смерти лидеры заваловцев — священники Куркин и Петр Маков († 2 апр. 1909) — также не признавали необщиннических епископов, т. к. те только на словах отрицали общины. Есть сведения, что еп. Даниил изъявил согласие перейти к заваловцам через покаяние. В дер. Давыдово Богородского у. Московской губ. (ныне Орехово-Зуевского р-на Московской обл.), где жил еп. Даниил, 5 мая 1913 г. должен был собориться съезд Н. для присоединения Даниила. Однако из-за отсутствия разрешения, которого и не могло быть у Н., отрицавших контакты с властями, собрание не состоялось. Община в Давыдове не имела регистрации до сер. XX в., вслед. чего была закрыта. Заваловцам принадлежало 3 храма в Московской губ.: в дер. Сорокино близ ст. Мытищи, в честь Успения Пресв. Богородицы в дер. Печатины (ныне в черте Москвы) (снесен перед Олимпиадой 1980 г., ранее был переоборудован в пивной бар), молельная ипока Геннадия (Москва, 2-я Ханиловская, д. 9, снесена до 1968).

Не стремились к регистрации неокружники в Казанской губ. В наиболее густо населенном неокружниками Свияжском у. было зарегистрировано всего 2 общины.

Н. были среди *беглопоповцев*. На нижегородском съезде беглопоповцев 15–19 мая 1908 г., проводившемся при деятельном участии и на средства нижегородского промышленника-старообрядца Н. А. Бугрова, мнения относительно регистрации общин разделились. Противники регистрации считали, что можно иметь общину духовную, но не гражданскую. Защитники указа об общинах полагали, что регистрация общин сплотит



разъединенную старообрядческую церковь. По результатам голосования победило общинное движение.

Попытки прекратить раздор среди беглопоповцев неоднократно предпринимались на всероссийских съездах согласия, многое делал в этом направлении совет братства во имя свт. Николы. В мае 1912 г. на съезде в Вольске Саратовской губ. было решено: «Противообщинников считать сынами нашей церкви... Открытие общин оставить на усмотрение каждого прихода; священников же и мирян, созывающих собрание против общин, съездов и совета братства и вносящих разделение в нашей церкви, признавать раздорщиками». Примирение сторонников общин с Н. состоялось на 5-м всероссийском съезде беглопоповцев, прошедшем 16–18 июля 1917 г. в Москве; из Н. на съезде присутствовал свящ. И. Ястребов с прихожанами.

Беглопоповцы-Н. имели храм в честь Казанской иконы Богородицы в доме Е. К. Лубковой в Москве (Лужнецкая ул. (ныне ул. Бахрушина), д. 25) и храм в с. Коломенском (ныне в черте Москвы). В нач. 30-х гг. XX в. оба храма были закрыты (1-м в февр. 1930 закрыли Казанский храм в Москве), после чего Н. стали проводить нелегальные богослужения. В нач.

наставников зарегистрированных общин «ересиархами», мирян принимать в «необщинное лоно» по 3-му чину — с проклятием «общинной ереси». С Н. активно полемизировал начетчик А. Т. Кузнецов (24 окт. 1879 — 7 июня 1938), участвовавший в издании ж. «Уральский старообрядец» (выходил с 1915), где широко обсуждалась эта тема. Старообрядческий писатель-беспоповец А. К. Килин называл своих единомышленников «староверы-беспоповцы, не приемлющие общин». По его рассказам, предки «не записывались в часовни» и категорически отвергли указ об общинах 1906 г. В собрании Килина сохранилось сочинение, полностью посвященное критике закона об общинах, — «Послание инока Григория с братиею» (28 июля 1928). Автор разбирает закон постатейно, его возмущает, что старообрядцы, признавшие законодательство об общинах, приняли «не от Христа, но от антихриста (властей. — Е. А.) именовать себя не христианами, а старообрядцами». Автор приводит «целый облак» противоречий между законом 1906 г. и Свящ. Писанием.

У поморцев также были сомнения в отношении закона 1906 г., особенно остро дискуссии проходили в поволжских общинах. На 1 янв. 1912 г. в Самарской губ. жили 20 882 поморца-брачника, из них не объединившихся в общины было 19 410 чел., имелось 26

Установка креста  
на старообрядческом храме  
на Лужнецкой ул. в Москве.  
Фотография. 1906 г.

незарегистрированных духовных лиц (были зарегистрированы 10 поморских общин, 9 пасто-

телей). В дер. Самодуровке Хвалынского у. (ныне с. Белогорное Вольского р-на Саратовской обл.) 13 сент. 1916 г. прошло собрание, посвященное выбору нового настоятеля, а также обсуждению позиции Т. А. Худощина, к-рый был сторонником регистрации; обсуждалась возможность совместной молитвы с общинниками. Малочисленное сообщество Н. существовало в Белогорном до 2-й пол. XX в.

Закон 1906 г. вызвал острую полемику среди федосеевцев, особенно в Москве и в Поволжье, прежде все-

го в казанской общине, что привело к разделению согласия на Н. и тех, кто подчинились закону об общинах. Наряду с возражениями против закона, к-рые выдвигались др. согласиями, федосеевцы-Н. высказали протест против ведения в общине метрических книг. На 1 янв. 1912 г. в Самарской губ. жили 1460 федосеевцев, объединившихся в общины не было, действовали 7 незарегистрированных духовных лиц, имелось 8 моленных и богадельня.

Для утверждения мира в фелосеевском согласии много сделал Е. Е. Егоров, участвовавший в соборах, посвященных вопросам регистрации общин; соборы прошли дважды в Казани (1908), дважды в с. Воскресенском Саратовской губ. (1913 и 1915), на ст. Середя у Г. К. Горбунова. В марте 1907 г. московские федосеевцы зарегистрировали общину на *Преображенском кладбище*. В связи с этим событием развернулась полемика в переписке между Т. И. Илларионовым, сформулировавшим причины, по к-рым христиане не могут принимать общины, узаконение брака, решение вопросов общим голосованием, утверждение губернатором духовных отцов, и Р. И. Кистановым, утверждавшим, что в зарегистрированной общине при Преображенской обители вера и все церковные уставы соблюдаются неуклонно. После ожесточенных споров сторонники общин примирились с Н., к-рые сохранились в согласии как отдельное сообщество. 8 сент. 1917 г. открылся всероссийский съезд федосеевцев под председательством духовного отца Василия Егоровича из Псковской губ., на съезде присутствовало 111 чел., от Н. председателем был выбран инок Паисий (из Москвы). Одним из пунктов повестки было примирение приемлющих общины и Н. Примирение состоялось на позициях Н. в день закрытия съезда, 11 сент. С таким разрешением конфликта были несогласны многие видные московские федосеевцы — сторонники регистрации общин, в частности присутствовавший на съезде Егоров (РГБ. Ф. 98. К. 11. № 61. Л. 328–332 об.).

Съезд *филипповцев* в Москве в марте 1908 г. признал закон об общинах противоречащим их религ. учению, поскольку закон был проникнут «началами контроля, опеки и вмешательства властей в духовный распорядок».



50-х гг. XX в. богослужения совершали Сергей Ермолаев в доме на Серпуховском шоссе и наставник Григорий Лыков в Коломенском. Обе нелегальные молельные были закрыты к 1955 г. после жалоб главы беглопоповцев Иоанна (Калинина). В кон. XX в. беглопоповцы-Н. жили в Вольске.

Большинство урало-сибирских часовенных (см. ст. *Часовенное согласие*) были Н. 29–30 янв. 1912 г. на съезде (соборе) часовенных, ежегодно проходившем в дер. Куторок, ок. 300 участников постановили считать



Неохотно регистрировали общины спасовцы (см. ст. *Спасово соглашение*). Только 2 сообщества среди 6 тыс. последователей этого соглашения в Казанской губ. получили юридический статус. Две общины получили регистрацию у неск. тысяч спасовцев в Самарской губ.

Ист.: Один из многих: Нижегородский съезд от 15–19 мая и старообрядческая Церковь // Церковь. 1908. № 24. С. 842; Свод законов Российской империи. СПб., 1912. Кн. 1. Т. 2. С. 201–206; Самодуровка Саратовской губ. // Цит. веры. Саратов, 1916. № 9. С. 32; *Коровин И. П.* Беспристрастное суждение об учреждении старообрядческих общин. М., 1918. С. 7–30; [*Кистанов Р. И.*]. Письмо от друга к другу. Б. м., б. г.

Лит.: Необщинники // *Вургафт, Ушаков*. Старообрядчество. 1996; *Клюкина Ю. В.* Источники о свободе вероисповедания старообрядцев Урала в нач. XX в.: (1905–1917 гг.) // Уральский сб. История, культура, религия. Екат., 2001. Вып. 4. С. 42–58; она же (*Клюкина-Боровик Ю. В.*) Старообрядцы-часовенные Урала в кон. XIX — нач. XX в. [Электр. ресурс — [lai.ignil.ufr.ru](http://lai.ignil.ufr.ru)]; *Агеева Е. А.* Сибирское наследие в собор. Московское ун-та // Древнерусское наследие в Сибири. Новосибир., 2008. Т. 1. С. 87–90; *Латыпов И. Р.* «Десятилетие свободы» (1905–1907 гг.) для старообрядцев Казанской губ. // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2011. Вып. 2. С. 222–229; *Будкина И. Г.* История старообрядчества в Самарской губ. Ч. 4: 1905–1917 гг. [Электр. ресурс — [samstarbiblio.ucoz.ru](http://samstarbiblio.ucoz.ru)].

Е. А. Агеева

**НЕОКЕСАРИЙСКИЙ СОБОР**, Поместный Собор христ. Церкви, состоявшийся в 315 г. в г. Неокесарии в Понте Полемопиаком (ныне Никсар, адм. центр одноименного ильче в иле Токат, Турция). Собор состоялся позже *Анкийского Собора*, но ранее *Никейского*. *Вселенского I Собора*. Различные авторы сообщают разные даты Собора: Ш. Хефеле считает неопровержимым временем проведения Собора период между 314 и 325 гг. (*Hefele*. 1907. P. 326), то же — еп. *Никодим (Милаш)*. Это было время после смерти гонителя христиан *Максимиана II Дайи* (313) и до *Никейского Собора* (325) (*Ibidem*). Возможно даже, что его составили те же епископы с председательствующим еп. *Виталием I* Антиохийским, что и *Анкийский Собор*, но ни в греч. рукописях, ни у *Дионисия Малого* такого списка епископов нет. Г. Барди перечисляет имена 18 епископов, выбравших и подписавших 15 правил Н. С., в их числе епмч. *Василий*, еп. Амасийский, Нунехий, еп. Лаодикий Фригийской, Сергей, еп. Антиохий Писидийской, и др. (*Bardy G. Néocésarée (council de)* // DDC. 1957. Т. 6. Col. 996). Историки сомнева-

ются в исторической ценности этих списков. Тем не менее несомненно, что Н. С. имел место именно в указанный период. Обычно, пишет Хефеле, его датируют, как и *Анкийский*, 314 или 315 г., но, по утверждению этого автора, он происходил спустя неск. лет, когда уже не возникал вопрос о падших, т. е. отступивших от веры (см. в ст. *Юнениа на христиан в Римской империи*): *Анкийский Собор* посвятил им 10 канонов, а *Неокесарийский* вообще не говорит об этом, вероятно потому, что когда он происходил, падшие уже были повсюду в заключении или как-то наказаны, так что не было резонно возвращаться к этому предмету, хотя в то же время имеются утверждения, что часть канонов, касающихся падших, утеряна (*Ibid*. P. 327).

Правила Н. С. были включены в слав. *Кормчую книгу* (7-я гл.). *Дионисий Малый* в своих 2 собраниях канонов, из которых первое издал в 500 г. в 2 редакциях, в собственном лат. переводе на первом месте поставил 50 (из 85) первых апостольских канонов, затем каноны Соборов *Никейского*, *Анкийского*, *Неокесарийского*. Ок. сер. V в. в Италии был составлен сборник канонов, переведенных с греческого на лат. язык неизвестным автором. Этот сборник назван, однако, именем св. Исидора, архиеп. Севильского, жившего в 1-й пол. VII в., потому что именно в этом переводе читаются помещенные здесь правила в позднейшем сборнике, приписанном Исидору (*Collectio canonum Isidori Mercatorii*). В наст. время признается, что мн. статьи сборника фальсифицированы, и теперь он получил соответствующее название — «Сборник лже-декреталов Псевдо-Исидора» (*Collectio falsarum decretamm Isidori Mercatorii*) (см. в ст. *Лжеисидоровы декреталы*). В XVI в. Пасхазий Кинель издал «Кодекс канонов Римской Церкви» (*Codex canonum ecclesiae romanae*). Этот кодекс считается офиц. кодексом Римской Церкви кон. V в. В нем помещены правила *Никейского*, *Сардийского*, *Карфагенского*, *Анкийского*, *Неокесарийского*, *Гангрского*, *Халкидонского*, *К-польского*, *Антиохийского* и *Лаодикийского Соборов*, канонические послания (декреталы) пап, относящиеся к V в., неск. имперских законов по церковным делам и различные статьи религ. содержания.

Н. С. принял 15 правил для церковного устройства, в основном касающиеся церковного благочиния и чистоты супружеской жизни клира и мирян. Никакие др. решения этого Собора неизвестны.

Прав. 1 запрещает жениться тому, кто принял священный сан, — эта практика, распространенная во мн. древних Церквях, была канонически утверждена Трулльским Собором (прав. 6). А 26-е Ап. прав. повелевает: «...да из вступивших в клир безбрачными желающие вступают в брак одни токмо чтецы и певцы». Желающий вступить в клир и иметь супругу должен жениться еще прежде своего посвящения в инодиаконы. «...Женитьба духовного лица после рукоположения показывала бы, что оно не понимает всей высоты телесного воздержания, приличествующей его сану, и, служа соблазном народу, она низводила бы его до некоторой степени с высоты его сана в ряды обычных мирян. ...кто до женитьбы, в девстве, соединился со Христом и Его церковью в таинстве священства, для того было бы странно и совсем непристойно после этого связывать себя опять тесными узами с миром. Совсем иное дело женитьба до рукоположения, когда еще нет таинственной связи, связующей духовное лицо с алтарем посредством божественной благодати» (*Никодим [Милаш]*, еп. Правила. Т. 1. С. 87).

Духовное лицо, осмелившееся вступить в брак после рукоположения, согласно 1-му прав. Н. С., низвергается от своего чина. Если же совершит прелюбодеяние или, будучи неженатым, — блудодеяние, то «будет совсем изгнан от общения церковного, и низведен в разряд кающихся».

О требованиях, предъявляемых к священнослужителю, — правила 8–15. Согрешивший «телом» перед рукоположением и исповедующийся в этом пресвитер не может священнодействовать (прав. 9). В том случае, если он впал в блуд, будучи еще мирянином, и сам исповедался в этом, правило запрещает ему приношение жертвы, т. е. священнодействие, но сохраняет за ним священническую честь, право седалища между пресвитерами и право причащаться в алтаре — поскольку он сам покался; меньшие же грехи изглаживаются рукоположением (как утверждают многие). Если же грех будет доказан, а сам он не желает в нем





признаться, то такого пресвитера по этому правилу необходимо тотчас же низвергнуть и лишить его чести и прав. Параллельные правила, принятые на последующих Соборах, говорят об *испытании* кандидата в священство, «ибо кафолическая церковь испременно требует непорочности (ср.: 1 Тим 3. 2)» (I Всел. 9). Испытание — это проверка кандидата в священный сан, позволяющая удостовериться в том, что он имеет все необходимые качества для вступления в клир и свободен от препятствующих этому недостатков.

Если впадет в тот же грех диакон, то он, по прав. 10, низведен будет в чин церковнослужителя. Прав. 11 определяет 30-летний возраст, в котором человек может быть поставлен во пресвитера. То же утвердил и Трулльский Собор 14-м прав. Ибо, как уже указал и Н. С., Иисус Христос в 30 лет крестился и начал учить.

Каждый пресвитер мог правильно совершать службу только в том месте, для которого он был рукоположен. Прав. 13 на этом основании запрещает сельским священникам служить в городской церкви, это возможно только в случае необходимости, напр. отсутствия епископа. Позднее Халкидонский Собор (451), отмечает *Иоанн Зонара*, повелевает не рукополагать никого без точного назначения; «о рукоположенных без точного назначения святой собор определил: поставление их почитать недействительным, и нигде не допускать их до служения...» (прав. 6). *Феодор IV Вальсамон* разъясняет 13-е прав. Н. С.: в присутствии епископа или пресвитеров сельский священник не может священнодействовать в городе, а в отсутствие их — может, если он из той же епархии и состоит под властью того же епископа. Прав. 14 определяет границы служения сельских пресвитеров: *хор-епископы* поставляются «во образ семидесяти апостолов»; «во время спасительной проповеди, когда двенадцати апостолов было недостаточно для научения Евангелию и для прочих служений приходящим к Богу, были взяты еще семьдесят мужей, которые хотя и назывались служителями и учениками Господа, но не имели власти отпущать грехов, как не приявшие благодати Духа», так и хореепископов, поясняет *Феодор Вальсамон*, епископы поставляли для того, чтобы они совершали раздаяния бедным, поэтому-то они,

как и апостолы от семидесяти, не могли священнодействовать в качестве сослужителей.

Не может быть произведен в пресвитера тот, кто был крещен в болезни, «ибо вера его не от произволения, но от нужды» (прав. 12). Прав. 15 говорит о том, что в городе, даже в большом, должно быть 7 диаконов, ссылаясь при этом на Деян 21. 8. Однако практика в Церкви была не такова, и Трулльский Собор в 16-м прав. подробно разъяснил, какую функцию выполняли диаконы в апостольское время: они не служили таинствам, но потребностям трапез.

Неск. правил отцы Собора уделили неканоническим бракам мирян: брак с братом мужа или женитьба на сестре жены, многобрачие. Прав. 6 призывает крестить беременную тогда, когда она этого захочет. Оно направлено против распространенного в то время мнения, что, крестя беременную, в то же время крестят и дитя, находящееся в ее утробе, к-рое, родившись, уже не могло быть крещено. Правило утверждает, что «нет в сем никакого общения у рождающей с рождаемым: понеже в исповедании собственное каждого произволение показуется». Т. е. утверждается, что каждое лицо само за себя прежде крещения должно исповедовать веру.

Лит.: *Hefele Ch. J. Histoire des conciles. P., 1907. T. 1; Bedy G. Néocésarce (council de) // DDC. 1957. T. 6. Col. 995–997.*

**НЕОКЕСАРИЯ** [греч. *Νεοκαισάρεια*, ныне Никсар, Турция], город в М. Азии в исторической обл. Понт, древняя митрополия К-польской Православной Церкви. Расположена в вост. оконечности долины р. Лик (тур. Келькит); область в древности называлась Фанароя и была центром континентальной части Понтийского царства. Предположительно на месте Н. в эллинистическую эпоху существовало поселение Кабира. Точные время и обстоятельства перестройки старого поселения в Н. неясны. Вероятно, за период, включающий I в. до Р. Х. и нач. I в. по Р. Х., поселение неск. раз сменило название. В эпоху Помпея оно называлось Диосполь, при Августе — Севаста, при Адриане — Адриана. Впервые Н. на краткое время захватили римляне во главе с Луцием Липцием Лукуллом в 71 г. до Р. Х., затем она на долгое время перестала быть объектом их военных планов.

Согласно археологическим данным, древнейшие монеты, найденные в Н., относятся к периоду правления имп. Тиберия (14–37 гг. по Р. Х.). До 64 г. по Р. Х. территория Понта была основным владением Понтийского царства, столица к-рого находилась в Севастии (ныне Сивас, Турция). В 64 г. по Р. Х. римляне упразднили Понтийское царство, превратив его в провинцию, а Н. была преобразована в полис и получила свое совр. название. После адм. реформы имп. Диоклетиана, на рубеже III и IV вв., Н. сохранила статус митрополии провинции Понт Полеmoniакский.

В III в. в Н. сложилась многочисленная община христиан. Первый епископ Н. — свт. *Григорий Чудотворец*, один из крупнейших духовных авторитетов ранней Церкви, оказавший большое влияние на христианскую культуру М. Азии, особенно *Каппадокии*. По образному описанию свт. *Григория Нисского*, когда ок. 240 г. свт. Григорий стал епископом Н., в городе было всего 17 христиан. Ко времени же его смерти осталось 17 язычников (*Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum. // PG. 46. Col. 909, 953*). В кон. III–IV в. благодаря свт. Григорию Н. играла важную роль в церковной жизни. Ок. 10-х — 20-х гг. IV в. в Н. при еп. Лонгине состоялся поместный *Неокесарийский Собор*. Тот же Лонгин в 325 г. принимал участие в I Вселенском Соборе в Никее. Еп. Феодул в 40-х гг. IV в. присоединился к партии ариан на Сардикийско-Филиппопольском Соборе. Еп. Мусоний был хорошо знаком со свт. *Василием Великим*. После его смерти (ок. 368) Василий посвятил Мусонию утешительное послание к Церкви Н., охарактеризовал его как человека, к-рый «самым очевидным образом превосходил современников всеми в совокупности человеческими совершенствами, был опорой отечества, украшением Церкви, столпом и утверждением истины, твердыней веры во Христа, надежной защитой» (*Basil. Magn. Ep. 28 // PG. 32. Col. 304–309*). Еп. Атарвию свт. Василий направил 2 кратких послания в нач. 70-х гг. IV в. Взаимоотношения между ними складывались неровно, но суть разногласий из писем Василия прояснить сложно (*Idem. Ep. 65, 126 // Ibid. Col. 421–424, 552–553*). В 381 г. еп. Атарвий принял участие во II Вселенском Соборе в К-поле. Сведения о позднейших епископах Н. связаны





в основном с их участием в церковных Соборах. Нек-рые известны по сохранившимся печатям. Еп. Дорофей из Н. присутствовал на К-польском Соборе 448 г., на котором был осужден архим. Евтихий, а в 451 г. — на IV Вселенском Соборе в Халкидоне. В 458 г. еп. Евипп подписал «*Эпиклион*» визант. имп. *Льва I* и К-польского патриарха *Анатолія* против захвата Александрийской кафедры *Тимофеем II Элуrom*. Еп. Воспорий — участник К-польского Собора 536 г., еп. Григорий — VII Вселенского Собора в Никее в 787 г.

В 344 и 499 гг. Н. сильно пострадала от землетрясений, но всякий раз восстанавливалась. Источники отмечают, что в этих бедствиях выстояла городская христ. базилика. Упадок жизни в Н. начался с VII в., как и во всем Вост. Средиземноморье. Н. и ее область находились в стороне от основных путей вторжений персов и арабов в М. Азию в кон. VI—IX вв.; город удерживался византийцами, но страдал от грабительских набегов. Помимо правосл. греч. населения здесь жили также армяне, иудеи; в VIII—X вв. было распространено павликянство.

В нотичиях К-польского Патриархата Н. среди митрополий занимала довольно почетное 17-е место. В VI—VII вв. митрополии подчинялись 4 епархии (*Darrouzès*. Notitiae. P. 109, 146, 317). В IX в. Трапезунд, прежде принадлежавший Н., был преобразован в отдельную митрополию. К кон. IX—XII в. вновь усилилось значение кафедры Н.; митрополиты Н., как и прежде, регулярно присутствуют на Соборах в К-поле. В XI—XIII вв., судя по 10-й нотиици, у Н. числилось уже 10 епархий-суффраганов.

Тюркское завоевание М. Азии во 2-й пол. XI в. привело к быстрому упадку региона вокруг Н. Город был разорен сельджуками уже в 1068 г.; часть жителей были убиты или уведены в рабство. Н. вернулась под власть Византии в 1073 г., городом управлял св. *Феодор Гавра* († 1098). К кон. XI в. Н. была захвачена Гюмюштекином Данишмандидом и стала столицей султаната Данишмандидов. Попытка крестоносцев отвоевать этот регион завершилась их разгромом в 1101 г. В Н. в 1100–1103 гг. содержался в плену кн. *Бозмунд* Антиохийский. До 20-х гг. XII в. понтийские визант. магнаты Григорий и Константин Гавры безуспешно пытались вернуть Н. В 1139–1140 гг.

поход на Н. предпринял имп. *Иоанн II Комнин*, но и он завершился неудачей. В ходе войны Иоанн переселил значительное число христиан из региона Н. во владения империи. В сер. XII в. место пребывания митрополитов было перенесено из Н. в г. Иней (ныне Унье, Турция). Митрополиты Н. в XII в. еще неск. раз упоминаются в визант. источниках как присутствовавшие на К-польских Соборах, но в самой Н. они, видимо, появлялись уже редко. В 1175 г. Н. была захвачена сельджукским Румским султаном и стала одним из его удельных владений. Греч. население в Н. с XII в. уменьшалось непрерывно более быстрыми темпами, чем в большинстве других крупных городов континентальной М. Азии. При Данишмандидах здесь построено мусульм. медресе; ок. 1180 г. возведена 1-я мечеть (Улу-джами). Вероятно, уже в XIII в. местная греч. община была немногочисленна. Занимавшие кафедру Н. с XIII в. нередко именовались в источниках уже епископами, а не митрополитами, хотя официально в диптихах К-польской Церкви Н. фигурировала как митрополия. В 1371 г. Н., вероятно как обедневшая, была временно присоединена к митрополии Амасии, в 1397 г. — к Османской империи. После XIV в. митрополиты Н. оставались лишь титулярными. В 1630 г. митрополия Н. была объединена с митрополией Гангры (ныне Чанкыры, Турция). Патриарх *Макарий III* Антиохийский (аз-Занм), посетивший Н. в 1658 г., обнаружил, что местные правосл. священники в ц. св. Николая в городке Аргости близ Н. уже не знают греч. языка и воспроизводят тексты литургии, как закливания, не понимая их смысла, а в самой Н. христиане не рискуют и появляться (*Paul of Aleppo*. The Travels of Macarius, patriarch of Antioch / Transl. E. C. Belfour. L., 1829. P. 437–438).

Общий демографический подъем в XIX в. привел к некому увеличению числа христ. общин Н. В нач. XX в. в Н. проживало 26 тыс. чел., из них 6359 греков и 3890 армян. С начала первой мировой войны на христиан снова обрушилась волна систематических преследований и погромов. Остатки греч. населения в 1923 г. были перевезены в Грецию.

От визант. эпохи в совр. Никсаре сохранились стены цитадели, которая неоднократно перестраивалась в сельджукскую эпоху. Внутри нее

обследованы остатки песк. сводчатых построек, назначение к-рых не определено. Возможно, одна из них была ц. св. Василия; в развалинах здания найден небольшой фрагмент фрески. По письменным источникам разного времени известно, что наиболее почитаемым храмом в Н. была ц. св. Григория Чудотворца, которая располагалась за пределами укреплённого города; ее местонахождение не установлено.

**Известные епископы и митрополиты Н.:** свт. Григорий Чудотворец (ок. 245 — 270/5); Лонгин (314–325), Феодул (342/3), Мусоний († ок. 368), Атарвий (между 368 и 381), неизвестный (70-е гг. IV в.), Дорофей (448–451), Евипп (458), Воспорий (536–553), Иоанн (VII–VIII вв.), Григорий II (787), Леонтий (IX–X вв.), Константин (IX–X вв.), мч. Фома (812), Стилпан Магна (870–899), Василий (X в.), Захарий (X в.), Никифор (921–923), Николай (1000), Авраамий (XI–XII вв.), Феофиллакт (1027), Феофан (1028), Феодул (1039), Михаил (1072), Григорий III (1079–1084), Никифор (1144), Константин (1157), Василий (1166–1177), Моноконстантин (3-я четв. XIII в.), неизвестный (между 1283 и 1289), Васой (1294), неизвестный (1399), Григорий (1672), Мефодий (1721), Исая (1798–1800), Мелетий (1814).

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 1. Col. 499–508, 1437–1440; *Cuinet V.* La Turquie d'Asie. P. 1892. Vol. 1. P. 733–735; *Studia Pontica*. P. 1903. Vol. 2: *Cumont F., Cumont E.* Voyage d'exploration archéologique dans le Pont et la petite Arménie. P. 259–273; *Harnack A., von.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1924<sup>4</sup>. Bd. 2. S. 757–762; *Magie D.* Roman Rule in Asia Minor. Princeton, 1950. 2 vol.; *Vryonis Sp.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the XI<sup>th</sup> through XV<sup>th</sup> Cent. L., 1971; *Darrouzès*. Notitiae; ОНЕ. Т. 9. Σ. 401–403; *Bryer A., Winfield D.* The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos. Wash., 1985. P. 107–110; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 68–69; ODB. Vol. 2. P. 1453–1454.

**И. Н. Попов**

**НЕОКРЪЖНИКИ** — см. в ст. «*Окружное послание*» 1862 г.

**НЕОН** [греч. Νέων], мч. (пам. греч. 29 апр.). Н. отказался поклониться греч. богам и был сожжен заживо. В «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрского он отождествлен с одноименным мучеником, пострадавшим на Керкире вместе с Евсевием, Зином и Виталием (пам. греч. 28 апр.).

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 4. Σ. 292; *Μακαρ. Σινων. Νέος Συναξ.* 2009<sup>4</sup>. Т. 8. Σ. 274. Лит.: ОНЕ. Т. 9. 1966. Σ. 443; *Σωφρόνης (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 349.



**НЕОН**, мч. (пам. греч. 1 июня). Память Н. и посвященное ему двустипшие содержатся в византийских стишных синаксарях (напр., Paris. Coislin. gr. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 723–724), в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца и в «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрского, где говорится, что мученик был усечен мечом.

Ист.: Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 5. Σ. 162; Μακάρ. Στιχων. Νέος Συναξ. 2009<sup>2</sup>. Т. 10. Σ. 15.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 164; ОНЕ. Т. 9. 1966. Σ. 443; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 349.

**НЕОН**, мч. Киликийский (пам. 29 окт.) — см. в ст. *Клавдий, Астерий, Неон и Феонилла*, мученики Эгийские (Эгейские) или Киликийские.

**НЕОН**, мч. Лангонийский (пам. 16 янв.) — см. в ст. *Спевситт, Елевситт, Мелевситт и Леонилла (Неонилла)*, мученики.

**НЕОН**, мч. Маромилийский (пам. 28 сент.) — см. в ст. *Александр, Алфей, Зосима, Марк Пастырь, Никон, Неон, Илиодор* и др., мученики.

**НЕОН**, мч. Никомидийский (пам. греч. 24 апр.) — см. в ст. *Евсевий, Неон, Леонтий и Лонгин* и др., мученики Никомидийские.

**НЕОН, ЗИНОН, ЕВСЕВИЙ И ВИТАЛИЙ** [греч. Νέων, Ζήνων, Εὐσέβιος (Εὐσέβειος) καὶ Βιτάλιος] (I в.), мученики Керкирские (пам. греч. 27, 28, 29 апр.). Краткое сказание о мучениках содержится в Митологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.). Н., З., Е. и В. жили на Керкире, были поставлены в веру св. апостолами *Иасоном* и *Сосипатром* и уверовали во Христа. Об этом доложили правителю острова Керкилину. Н., З., Е. и В. схватили, заковали в тяжелые цепи и доставили на суд к правителю, где они смело признали себя христианами. Тогда мучеников раздели, распластали на земле, связав их руки и ноги веревками, и избивали палками. В течение многих часов их принуждали отречься от Христа и принести жертву идолам, но Н., З., Е. и В. не отступили от веры. Полумертвых их бросили в темницу, а затем предали огню (PG. 117. Col. 428). В некоторых визант. стишных синаксарях (напр., Paris. Coislin. gr. 223, 1301 г.) под 28 апр. указаны 3 отдельные памя-

ти: Н. с указанием «в огне скончавшийся», Е., а также З. вместе с В. В греч. рукописной Минее (Paris. gr. 1575, XII в.) под 27 апр. указана память В., З., Е., Н. и Нестав (по мнению И. Делеэ, имеется в виду мученик, пострадавший в Никомидии: см. ст.: *Евсевий, Неон, Леонтий и Лонгин* (пам. 24 апр.) — SynCP. Col. 631–632). В одном из древнейших списков Типикона Великой ц. (Hieros. S. Crucis. 40, X в.) под 28 апр. к именам мучеников также добавлено имя Нестав (*Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 278). В греч. печатной Минее (Венеция, 1603 г.) под 29 апр. содержатся 2 памяти: Е. и З. вместе с В.; Н. не упоминается (см.: SynCP. Col. 639–640). Прп. Никодим Святогорец поместил память мучеников под этим же числом, разделив их и добавив Н. В «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопетрского под 29 апр. обозначена общая память Н., З., Е. и В. В стишном Прологе, созданном в Болгарии в XIV в., под 28 апр. содержатся памяти и двустипшия В. и Н., тогда как З. и Е. не упоминаются (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 8. С. 72–73). В ВМЧ митр. Макария под этим же числом обозначена общая память В., З., Е., Н. и Неостава, а также отдельные памяти В. и Н., принявших мученическую кончину в огне (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 105, 106 (2-я паг.)).

Ист.: ActaSS. Apr. Т. 3. Р. 561–562; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 291–292; Μακάρ. Στιχων. Νέος Συναξ. 2009<sup>2</sup>. Т. 8. Σ. 274.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 123–125; Sauget J.-M. Zenone, Eusebio, Neone e Vitalio // BiblSS. Vol. 12. Col. 1480–1481; Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 163.

**НЕОНИЛЛА**, мч. Лангонийская (пам. 16 янв.) — см. в ст. *Спевситт, Елевситт, Мелевситт и Леонилла (Неонилла)*, мученики.

**НЕОНИЛЛА**, мч. Сирийская (пам. 28 окт.) — см. в ст. *Терентий, Неонилла* и др., мученики Сирийские.

**«НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА»**, название композиции, основанной на сюжете из ВЗ (Исх 3. 1–6) и получившей развитие в христ. иконографии в связи с образом Божией Матери.

**Образы, связанные с видением прор. Моисея.** Уже в раннехристианской традиции в прообразова-

тельные толкования видения *Купины Неопалимой* прор. *Моисеем* (Исх 3. 1–6) входила мариологическая трактовка (согласно свт. Кириллу Александрийскому (376–444) — прообраз Воплощения: Господь стал доступен для человека через Его вселение в храм Девы). У прп. Иоанна Дамаскина (2-я пол. VII в. — 754) этот сюжет ВЗ в связи с Пресв. Богородицей не только встречается в богослужебной поэзии, но и фигурирует в качестве аргумента в защиту иконопочитания («Купина бы-

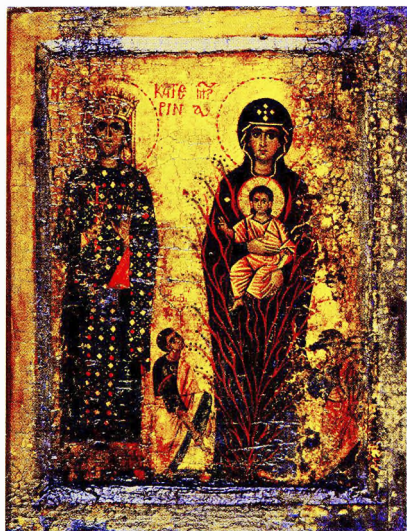


Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной.  
Миниатюра  
из Гомилей Иакова Коккиновафского.  
2-я четв. XII в.  
(Vat. gr. 1162. Fol. 54v)

ла образом Богородицы и... если земля, на которой явился Моисею образ Богородицы, есть земля святая, то во сколько раз больше этот образ?» — Ioan. Damasc. Contr. imag. calumn. 2. 20).

Одним из ранних примеров видения в изображение сцены на горе Хорив образа Божией Матери является миниатюра фрагмента «Христианской топографии» Космы Индикоплова, подшитой к «Физиолу» в рукописи из б-ки Евангелической школы в Смирне (кон. XI в., Smyrn. Evang. В 8. Fol. 166/166v; рукопись сгорела в 1922): над изображением прор. Моисея, снимающего сандалии перед горящим кустом, помещен уподобляемый горе образ Божией Матери с Младенцем (см.: *Этингоф О. Е.* Иконография ветхозаветных прообразов Богородицы средневизант. периода // *Она же*. Образ Богородицы: Очерки визант. иконографии XI–XIII вв. М., 2000. С. 21–22. Ил. 29). На миниатюре в Гомилиях Иакова Коккиновафско-





Вмц. Екатерина  
и Богоматерь «Неопалимая Купина».  
Икона. XIII в.  
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

го о Пресв. Деве (Vat. gr. 1162. Fol. 54v, 2-я четв. XII в.) раскрыта тема Воплощения — в горящем кусте изображен Христос Еммануил. В зап. конхе ц. Богоматери мон-ря Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вадиз-Натрун в Египте сохранилась уникальная композиция «Благовещение с пророками» (XII в.), где прор. Моисей представлен держащим свиток со словами о Неопалимой Купине, а над Богоматерью изображено дерево, окруженное огнем. На иконе «Богоматерь с пророками (Киккотисса)» (нач. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) и на близкой к ней по иконографии иконе кон. XII в. (ГЭ) прор. Моисей, входящий в число пророков, окружающих Богоматерь на престоле, показан стоящим рядом с горой, на которой изображен объятый пламенем куст. Богоматерь в горящем кусте помещена в центре верхнего поля створки иконы-диптиха «Богоматерь с Младенцем. Мч. Прокопий» (4-я четв. XIII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае).

Еще один вариант иконографии представлен на иконе «Св. Екатерина и Богоматерь «Неопалимая Купина»» (XIII в.; см. фотографию из архива К. Вайцмана: [vrc.princeton.edu/sinai/items/show](http://vrc.princeton.edu/sinai/items/show)) — изображение Богоматери буквально оплетено ветвями горящего куста с мелкими зелеными листочками, у Ее ног, в меньшем масштабе, — снимающий сандалию прор. Моисей. Этот же мотив присутствует и в росписи алтаря придела Иакова, брата Господ-

ня (XV в.), в кафоликоне мон-ря вмц. Екатерины на Синае.

В палеологовскую эпоху ветхозаветные прообразы Пресв. Богородицы получают широкое распространение. Изображение «Н. К.» входит в состав ветхозаветных циклов в мо-



Прор. Моисей перед Неопалимой Купиной.  
Фреска собора мон-ря Хора  
(Кахрие-джами) в К-поле.  
1316–1321 гг.

нументальной живописи: образ Богоматери с Младенцем помещался на фоне горящего куста, иногда добавлялось изображение ангела, обращающегося из огня к прор. Моисею. Подобные сюжеты представлены: в нартексе ц. Богоматери Перивлепты в Охриде (1294–1295; мастера



Богоматерь «Неопалимая Купина»  
с избранными святыми.  
Целена. Кон. XV – XVI в.  
(ГРМ)

Михаил Астрада и Евтихий); пареклисионе церкви к-польского монастыря Хора (Кахрие-джами, 1316–1321); в юж. галерее ц. св. Апостолов в Фессалонике (после 1315 или

1328–1341?); в ц. св. Николая Орфаноса в Фессалонике (ок. 1320); в пареклисионе и экзонартексе ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320); в притворе ц. арх. Михаила в Лесновце (1349); в арке вимы ц. Богородицы мон-ря Зарзма в Грузии (2-я четв. — сер. XIV в.) и др.

В рус. памятниках изображение «Н. К.», близкое к палеологовской традиции, включено в росписи храмов Рождества Пресв. Богородицы Спетогорского мон-ря (1313), Успения Пресв. Богородицы в дер. Мелётово Псковской обл. (1465), Благовещенского собора Московского Кремля (сер. XVI в.) и св. ворот Кириллова Белозерского мон-ря (1585); шитый образ имеет на большом саккосе митр. Фотия (нач. XV в., ГММК), на пелене «Неопалимая Купина, с избранными святыми» (кон. XV–XVI в., ГРМ).

Прор. Моисей с горящим кустом в качестве своего иконографического атрибута может изображаться в композиции «Свыше пророцы Тя предвозвестиша», получившей на Руси название «Похвала Пресвятой Богородицы» (напр., икона «Похвала Богоматери с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля, 2-я пол. или кон. XIV в.). Изображение горящего куста сохранилось и в новом изводе этой Богородичной композиции, появившейся на Руси в посл. четв. XV в. (икона «Похвала Богоматери с Акафистом» из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря, сер. XVI в., ГРМ), а также присутствует в пророческих рядах рус. иконостасов с XVI в. (икона «Пророки Давид и Моисей» из новгородской ц. апостолов Петра и Павла в Кожевниках, сер. XVI в., НГМЗ). Сюжет с видением прор. Моисею включается и в состав циклов деяний Св. Троицы (напр., икона «Св. Троица в деяниях», 2-я пол. XVI в., из Покровского мон-ря в Суздале, ГРМ).

**Икона Божией Матери «Неопалимая Купина».** Иконография этого образа Пресв. Богородицы появилась в XVI в. и, по всей видимости, была разработана в окружении свт. Макария, митр. Московского. Первое упоминание изображения с таким названием встречается в деле дьяка Посольского приказа И. М. Висковатого (1553–1554; «Н. К.» приведена Собором в числе сложных сюжетов, которые пишутся «по древним греческим образцом, яко же



святии пророки видеша, и святии отпи» — Розыск или список о богохульных строках и сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 // ЧОИДР. 1858. С. 36). Самое раннее датированное изображение Богоматери «Н. К.» является одним из сюжетов иконы «Воскресение Христово — Сопествие во ад, с клеймами земной жизни Христа и праздников» вологодского иконописца Дионисия Гришкова (1567–1568, ВГИАХМЗ). К наиболее древним относятся иконы: из собора Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (40-е гг. — сер. XVI в.) (КБМЗ), из ц. Богоматери «Одигитрия» в Ростове (сер. XVI в., ГМЗРК), из Кириллова Белозерского мон-ря (60-е гг. XVI в., КБМЗ), из Вознесенского собора Печерского мон-ря в Н. Новгороде (3-я четв. (60-е гг.?) XVI в., НГХМ). 2-й пол. XVI в. датируются иконы из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ), из Спасо-Преображенского собора Соловецкого мон-ря (МГОМЗ «Коломенское»), из собора Смоленской иконы Божией Матери московского Новодевичьего мон-ря, из московской ц. Успения Пресв. Богородицы на Апухтинке (ГТГ), в собрании СГХМ. К рубежу XVI и XVII вв. относятся иконы из собрания Н. С. Голованова (ГТГ), а также из с. Усть-Кишерть Пермской обл. (заказ Н. Г. Строганова, 1604–1605, ЕМИИ).

Общая идея иконографии «Н. К.» — прославление Пресв. Богородицы, послужившей великой тайне Боговоплощения. Одним из главных смысловых акцентов является также Божественное достоинство Младенца Христа. Младенец, сидящий на руках Матери, есть Сын Божий, Господь, владычествующий над ангелами, и Мессия, о Котором говорили пророки. Важное место в данной иконографии также занимают темы мироустройства и грядущего конца времен. Т. о., икона Божией Матери «Н. К.» является одним из типичных богословско-дидактических сюжетов, отличающихся широким охватом событий священной истории и подробным раскрытием темы Божественного домостроительства.

Иконография «Н. К.» обладает большой вариативностью: ни одна из икон XVI в. не повторяет другую, они различаются как трактовкой ключевых элементов композиции, так и деталями. Основу изображе-



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина»  
из собора Рождества Пресв. Богородицы  
Ферапонтова мон-ря. 40-е гг. XVI в.  
(КБМЗ)

ния составляет образ Богоматери с Младенцем на фоне звезды, образованной 2 ромбами. Голова Пресв. Богородицы повернута к правому плечу, что связывает центральную часть композиции с окружающими изображениями. Типологически образ Божией Матери с Младенцем имеет в основе такие варианты «Одигитрии», как Тихвинская и Грузинская иконы Божией Матери. На большинстве икон мафорий Богоматери имеет традиц. вишневого цвета, но украшен облачным рисунком — так подчеркивается сравнение Богоматери с небом или облаком (напр., Ис 19. 1). На иконе из Ростова Великого мафорий синего цвета, по его краю идет текст: «Что Тя наречем, Обрадованная; небо, яко воссияла еси Солнце Правды» (эти слова из богородична 1-го часа часто можно встретить на иконах данного сюжета). Цвет мафория иногда близок к алону, при этом облачные мотивы получают более эффектное живописное решение, что расширяет круг возможных ассоциаций (напр., с такими прообразами, как огненный и облачный столп, указующий путь избранному народу (Исх 13. 21, Пс 77. 14, Пс 104. 39), или покрытая облаком и осененная славой Господней Синайская гора (Исх 24. 15–17) (см. иконы: 60-х гг. XVI в., КБМЗ; 1604–1605, ЕМИИ). На отдельных иконах в изображении мафория находит отражение сравнение Богоматери с горящей Купиной, так, напр., на иконе из Успенской ц. на Апухтинке 2-й пол. XVI в. (ГТГ) и на ико-

не XVII в. (АМИИ) мафорий имеет зеленый цвет, хотя и сохраняет волнистый облачный рисунок; кроме того, на 1-й иконе на мафории показаны язычки огня.

Ромбообразные лики на челе и плечах Богоматери являются олицетворением звезд, символизирующих Ее приснодевство. На груди Пресв. Богородицы представлены символические изображения, имеющие прообразовательное значение: наиболее часто на иконах XVI в. встречаются гора, город и красный медальон с ликом юного царя. Гора — наиболее известный прообраз Богоматери, основанный на текстах ВЗ: Дан 2. 31–45 и Ав 3. 3, а также Ис 24. 23, Пс 67. 16–17, 77. 68, 14. 1, 22. 3 и др. Изображение города в виде крепостных стен, согласно восходящей к текстам ВЗ и НЗ (Пс 47. 34, Зах 1. 16, Мф 5. 35 и др.) надписи на иконе Н. Г. Строганова (1604–1605, ЕМИИ), — это



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина»  
из ц. Успения Пресв. Богородицы  
на Апухтинке в Москве.  
2-я пол. XVI в. (ГТГ)

«Град Царя Великого». В текстах Свящ. Писания в случаях, когда гора и град упоминаются вместе (Зах 8. 3, Ис 2. 2–3 и др.), речь идет о горе Сионской и граде Иерусалиме. Красный медальон с ликом юного царя не имеет однозначного объяснения. Наиболее вероятно, что данный образ является олицетворением солнца. Так изображается солнце в иллюстрациях к «Христианской топографии» Космы Индикоплова, в сюжетах на тему Сотворения мира на иконах, на миниатюрах и на шитых плащаницах XV–XVI вв. (напр.,



на т. н. Пучежской плащанице, 1441, ГММК). Этот образ мог быть заимствован из пророчества Малахии («взойдет Солнце правды и исцеление в лучах Его» — Мал 4. 2; см. также: Ис 41. 2). Т. е. облачный рисунок и изображение солнца на мафории Богоматери могут быть связаны, но уже в XVI в. образ царя-солнца в ме-



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина»  
из Спасо-Преображенского собора  
Соловецкого мон-ря. 2-я пол. XVI в.  
(МГОМЗ «Коломенское»)

дальнее предпочитали заменять образом Христа Еммануила. На иконах к указанным символическим изображениям могут быть добавлены: лестница («лестница Иакова»), радуга (символ завета с Ноем), «источник запечатленный» (Песн 4. 12), дерево (7-й икос Акафиста Богоматери) или горящий куст, реже — изображения книги, кнота, ковчега или храма Премудрости.

Окружающее образ Пресв. Богородицы с Младенцем сияние Славы в виде 8-конечной звезды, образованное путем наложения синего ромба на красный, означает прославление Ее как «Честнейшей Херувим и Славнейшей без сравнения Серафим», т. е. превосходящей близостью к Богу все ангельские чины. Синий ромб, на фоне которого показаны изображения ангелов, обозначает небо, мир горний, а красный (с символами евангелистов) — землю, просвещенную светом евангельского учения. Это сияние символизирует Славу Господа Вседержителя, к которой причастна и Пресв. Богородица, послужившая Воплощению Христову. Форма ореола может также напоминать о пророчестве Валаама («Воссияет

звезда от Иакова» — Числ 24. 17). В Акафисте Богоматерь также прославляется как Звезда, являющая Солнце (1-й икос).

На иконах XVI–XVII вв. изображение Богоматери окружают тексты, помогающие уяснить значение сюжета. Их состав и местонахождение не имеют жесткой регламентации: тексты могут быть приведены в разном порядке, количество фрагментов может быть сокращено или увеличено. По краю нимба Божией Матери, как правило, приводятся слова из тропаря: «Пророцы проповедаша, апостоли научиша, мученицы исповедаша, и мы вероухом Богородицу Тя воистину сущую: темже и величаем Рождество Твое неизреченное» (богородичен отпустительный на вечерне и утрне, 3-й глас). На нимбе Иисуса Христа встречаются разные варианты текстов, чаще: «Ты еси Бог и Царь миру и Ты создатель [всех твари]» (икона 40-х гг. — сер. XVI в. (КБМЗ)).

Одной из самых устойчивых является надпись, расположенная обычно по краям синего ромба: «Юже Даниил гору нарече мысленную / Аввакум грезн (от горы) / от неже ядше живи будем, а не якоже Адам умрем. Христос раждается прежде падший возставити образ». Она состоит из 3 частей. Первая опирается на богослужебные тексты (напр., канон на Благовещение Пресв. Богородицы); 2-я восходит к пророчеству Аввакума о имеющей особое благословение «горе приосененной» (Авв 3. 3), варианты толкования могут быть такими: «Гора синайская святая Богородица, а купина утроба Девы, а грезн [т. е. «виноградная гроздь»] есть Христос» (цит. по: Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 1989. Т. 2. С. 387); слова 3-й части являются окончанием тропаря предпразднства Рождества Христова «Готовися, Вифлееме...» (4-й глас) и имеют отчетливый евангельский смысл, который содержится и в толкованиях видения прор. Моисеем Неопалимой Купины. Еще одна надпись посвящена искупительным страданиям Спасителя; всякий раз ее текст разнится, но место практически всегда остается неизменным — по контуру фигуры Богоматери: «Творец и Содетель всея твари / иже в наше естество ободился свыше небес не отлучеса / с нами совокупившася / волею терпел страсти / юже съскупи от клятвы

вражия / и воскресе из гроба тридневно своим воскресением» (цитируется по наиболее подробной поновительской надписи на иконе 40-х гг. — сер. XVI в., КБМЗ). Все выявленные тексты посвящены тайне Рождества Христова, они прославляют Богоматерь и повествуют о спасении человечества, которое стало возможным благодаря Боговоплощению.

Значительное место в иконографии занимает тема служения ангелов. Судя по текстам, ангелы являются одновременно управителями различных природных стихий, «духами Божиими» (Ис 11. 2–3) и ангелами Страшного Суда. Распоряжение различными стихиями приписывается ангелам во многих сочинениях (напр., в Книге Еноха, «Христианской топографии» Космы Индикоплова). Отождествление «семи духов Божиих» с ангелами 7 Церквей Апокалипсиса есть, напр., в толковании свт. Андрея Кессарийского на Откровение Иоанна Богослова.

В синем ромбе представлены 5 ангелов: по 2 справа и слева от Богоматери и один внизу. Сверху чаще изображается херувим или серафим, слева — «Ангела облака и дуги»: один из ангелов держит радугу, его изображение часто сопровождают надписи такого рода: «Постави знамение на небеси чудно, сиречь завет между Богом и людьми» (Быт 9. 13–14), другой ангел держит облако, текст при его изображении может быть следующим: «Возводяй облаки от последних земли» (Пс 134. 7). Справа в синем ромбе изображены ангел, обращенный к Младенцу, и ангел, держащий за ногу фигурку крылатого человека — олицетворение ветра; на иконе 1604–1605 гг. (ЕМИИ) при этом изображении помещен текст: «Изводяй ветры от сокровищ своих» (Пс 134. 7; см. также: Откр 7. 1). В нижнем углу синего ромба помещен ангел с кадилом и свечой. Тексты, в основу которых положены слова Пс 140. 2, могут быть развернутыми («Ангел приносит молитву яко и кадило к Богу, свыше приемля благословение на ны изливая» (икона из ГМЗРК)) или краткими («Ангел приносит кадило и свещу» — надпись на иконе из ЕМИИ).

В разноцветных небесных сегментах, размещенных между лучами сияния, также представлены ангелы.



Первая часть традиц. надписи у ангела в 1-м, верхнем левом сегменте обычно является обобщающей по отношению к изображению всех ангелов, а текст «Творяй ангелы духи служебныя» свидетельствует об обращении не только к Пс 103. 4 («Ты твориши ангелами Твоими духов»), но и к словам ап. Павла, называвшего ангелов «духами служебными» (Евр 1. 14). Ангел в 1-м сегменте традиционно изображается с 2 сосудами, наполненными, согласно надписям, сиегом и инеем (упоминаются чаще всего), реже — горящей серой (жупелом), пеплом, зноем, грозами. Ангел во 2-м сегменте, «ангел росы и мглы», «подающий очищение» (иногда назван и «духом силы»), держит фигурку человечка («духа стихии») и ковчег; судя по текстам, «природный дух» с маленьким жезлом связан с появлением росы, а в ковчеге находится мгла. Изображенного в 3-м сегменте «ангела мороза и льда», «творящего благо-разумно», иногда называют «духом благоразумия». Однако, несмотря на устойчивость надписи в 3-м сегменте, изображения ангелов здесь разнообразны. Обычно левой рукой ангел касается венца на голове, реже держит книгу или ковчег; в к-ром могут быть заключены различные стихии. Ангел в 4-м сегменте именуется в надписях «ангелом отсечения (противу верующих и глаголящих)», к-рым «подаст чашу горести и гнева Бога Вседержителя»; иногда этот ангел называется «духом благочестия». На большинстве ранних икон «Н. К.» он представлен в хитоне и гиматии, с кон. XVI в. чаще изображается в воинском облачении, атрибутами этого ангела являются меч, пожны, свеча или чаша. Ангел в 5-м сегменте, «дух разума», «гласом, си-речь блистанием», связан со стихией грозы. Он несет большую плоскую чашу, напоминающую по форме щит, в к-рой помещена фигурка гения стихии. Ангел в 6-м сегменте держит «домик» в виде башни, в который помещен «дух», испускающий из уст молнию (?). Согласно большинству надписей, это «дух молние опаления», связанный со Вторым пришествием, проявляющий «будущаго Суд». Изображения в 5-м и 6-м сегментах являются устойчивыми. Ангел в 7-м сегменте, «дух страха Божия», «проявляющий Пришествие Христово», несет 6-гранную чашу, в к-рую помещена маленькая



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина»  
из ц. Богоматери «Одигитрия»  
в Ростове. Сер. XVI в. (ГМЗРК)

скорчившаяся фигурка гения стихии (изображается не всегда), из чаши «вырастает» стилизованное 3-лепестковое растение. Ангел в 8-м сегменте, «дух премудрости, ангел огня палящего», «показующий будущая», держит широкую чашу с фигуркой сидящего в ней в огне духа, выдыхающего огонь (видимо, дух огня). Позже фигурка духа и сосуд, в к-рый он был помещен, были заменены округлым предметом (облаком? камнем?) или др. атрибутами.

В 4 углах икон «Н. К.» изображаются сцены, иллюстрирующие ветхозаветные пророчества о рождении Спасителя. В большинстве икон слева сверху представлено «Явление Моисею Неопалимой Купины», справа вверху — композиция «Древо Иессево», слева внизу — «Врата Иезекииловы», справа внизу — «Лествица Иакова». На иконах XVI–XVII вв. эти сцены соединяются лентами с надписями, поясняющими сюжеты.

Существуют 2 основных варианта иконографической схемы «Н. К.», связанные с изображением пророческих сцен. В 1-м, наиболее распространенном, 4 пророческих сюжета расположены в углах иконы. Второй вариант иконографии, представленный, в частности, иконами 40-х гг. — сер. XVI в. (КБМЗ), 2-й пол. XVI в. из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ), рубежа XVI и XVII вв. из собрания Н. С. Голованова (ГТГ), возник под воздействием композиции «Древо Иессево» — изображение Иессея с корнем древа находится в центре нижнего поля иконы, а побеги древа, огибая звезду с образом Богома-

тери и Младенца, окружают изображения царей-пророков Давида и Соломона на боковых полях. В верхних углах помещена сцена видения прор. Моисеем Неопалимой Купины: справа — ангел, указывавший прор. Моисею на горящий куст, слева — сам горящий куст. В центре верхнего поля располагается основная композиция «Ты еси иерей во век по чину Мелхиседекову». Данный вариант иконографии имеет более ясную логику прочтения, чем 1-я иконографическая схема, поскольку в нем наглядно представлена смысловая вертикаль, связанная с темами Воплощения и Искупления (Иессей — Богоматерь с Младенцем — «Ты еси иерей...»). Кроме того, изображение видения прор. Моисею на верхнем поле размещено таким образом, что пророк обращен не только к горящему кусту, но и к композиции «Ты



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина»  
из собрания С. П. Рябушинского.  
2-я пол. XVI в. (ГТГ)

еси Иерей», напоминающей о теме Предвечного Совета, предвидении Жертвы Христовой до творения мира. Тема «Древо Иессево» имеет большое значение и в случае с изображениями ангелов, к-рые символизируют действия Духа Господня, почивающего на «Отрасли от Корня Иессея», то есть на Христе (Ис 11. 2–3).

Отдельно стоит вариант иконографии «Н. К.», представленный иконой из Кириллова Белозерского монастыря (60-е гг. XVI в., в окладе XVII в., КБМЗ), а также иконой из ПИАМ (XVI в.?), где вокруг звезды расположены 10 медальонов, в которых ангелы изображены в рост



(в 1-м случае — 3, во 2-м случае — 2) и имеют другие, нежели на большинстве икон, атрибуты. Изображения «духов стихий» отсутствуют. Богоматерь в синем ромбе окружена херувимами или ссерафимами. На образе из КБМЗ пророческие сцены, по всей видимости, отсутствуют. На еще одной иконе из ПИАМ (XVI в.?)



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина»  
из Кириллова Белозерского мон-ря.  
60-е гг. XVI в.  
(КБМЗ)

в ромбах представлено тронное изображение Богоматери с Младенцем. В композицию обеих исковских икон (их изучение затруднено по причине зашисей) также включены образ Господа Саваофа (в верхней части) и помимо 4 пророческих сцен изображения пророков с атрибутами, что дало В. Д. Сарабянову основание предположить существование в Пскове особой редакции «Похвалы Богоматери», срединком к-рой служило изображение «Н. К.» (Сарабянов В. Д. «Похвала Богоматери» в рус. иконографической традиции // ИХМ. 1996. Вып. 1. С. 48). При существенных отличиях иконографии тексты, размещенные по краям ромбов, аналогичны приведенным выше.

Наиболее древние из сохранившихся икон «Н. К.» — большеразмерные местные иконы храмов. Для них специально изготавливались доски с широкими полями, на которых помещались пророческие сцены. В кон. XVI в. появляются иконы, где пророческие сцены размещены в углах ковчега. Следует отметить, что такое расположение сцен влечет за собой изменение пропор-

ций звезды, образованной ромбами. Она немного уменьшается в размерах, и ее стороны все чаще приобретают вогнутые очертания. Подобный рисунок звезды станет типичным для икон более позднего времени. Достаточно рано встречается принятая в поздних иконах форма сияния с изображением сипей небесной сферы или сфер (напр., на иконе 2-й пол. XVI в. из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ) и на аналогичной иконе из собрания Д. И. Силина (см.: Лихачёв Н. П. Мат-лы по истории рус. иконописания. СПб., 1906. Ч. 2. № 398)).

Уже в иконах XVI в. можно отметить, что сложные детали иконографии подвергаются переосмыслению или упрощению (что будет особенно характерно для т. н. народной иконы). Встречаются лишь отдельные случаи усложнения иконографии, когда в композицию под влиянием сюжетов «Похвала Богоматери» и «Древо Иессеево» включается большое число пророков и дополнительные ветхозаветные сюжеты. Напр., на иконе посл. четв. XVII в. (бывш. собрание В. А. Бондаренко) центральную композицию с образом Божией Матери окружают 16 пророков в медальонах, фон иконы сипонь заполнен растительными побегами; к этой иконе близок образ из соборного храма Яренска Архангельской обл. (Лебедев В. К. Икона Богоматери «Неопалимой Купины» в соборном храме г. Яренска Вологодской епархии. М., 1906).

В XVIII–XIX вв. в стиле икон «Н. К.» часто ощутимо воздействие светской живописи. Однако более реалистичная манера исполнения не подходит для многосоставного сюжета, композиция к-рого тесным образом связана с условным языком традиц. рус. иконописи. В таких иконах ради сохранения целостности композиции опускаются не только мелкие детали, но и группы персонажей. Для поздней иконы характерно уменьшение в размерах и упрощение атрибутов ангелов, сокращение изображений «духов стихий», от к-рых часто остается только олицетворение ветра. Напр., на иконе кон. XVIII в. работы Е. И. Денисова в московской ц. свт. Николая Чудотворца в Кузнецких к образу Богоматери с Младенцем, представленному на фоне синего ромба и заключенному в барочную раму, обращены показанные старцами евангелисты.

В целом, особенно учитывая нестабильный характер текстов и их размещение, можно говорить о том, что богословский смысл иконографии был довольно быстро утрачен.



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина».  
Посл. четв. XVII в.  
(частное собрание)

Тексты толкований на иконах XVII–XIX вв. представляют собой мало-вразумительные надписи почти еретического содержания, а сама икона «Н. К.» по преимуществу воспринимается как образ, защищающий от пожара и грозы. Так, икона — бо-



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина».  
Кон. XVIII в.  
Иконописец Е. И. Денисов  
(ц. свт. Николая Чудотворца  
в Кузнецках, Москва)

гословский трактат о Воплощении Спасителя превращается в народном сознании в образ Богоматери, защищающей от стихийных бедствий. Однако именно такое упрощенное



понимание образа способствовало его широкой популярности.

Чудотворными иконами «Н. К.» (празд. 4 сент.) в нач. XX в. почитались: икона в Благовещенском соборе Московского Кремля, к-рая была «принесена в Москву палестинскими иноками в 1390 г. и, по преданию, писана на камне той скалы, где Мон-



Икона Божией Матери  
«Неопалимая Купина». Кон. XIX в.  
(ГТГ)

сей видел таинственный куст» (Поселянин Е. Богоматерь. С. 565; Ровинский. Народные картинки. 1881. Кн. 4. С. 720), на этой иконе была изображена Богоматерь «Знамение» (Извеков Н. Л. Московский придворный Благовещенский собор. М., 1911); 2 иконы в московской ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» в Нов. Конопенной слободе, одна из к-рых происходила из Грановитой палаты Кремлевского дворца (Поселянин Е. Богоматерь. С. 565–566); икона 1822 г. в Троицкой ц. г. Славянска Харьковской губ., по молитве к которой прекратились пожары (Там же. С. 566); икона в с. Кубенском Вологодской губ. (Там же).

В кон. XIX в. в Москве существовали 4 престола в честь иконы «Неопалимая Купина»: в приделе в ц. Рождества Пресв. Богородицы в Путинках (1649–1652); в приделе в соборе Рождества Пресв. Богородицы в Зачатьевском мон-ре (первоначально отдельно стоящий храм-часовня, построенный в 1766–1768; собор разрушен в советское время, ныне восстановлен); в храме в Нов. Конопенной слободе — построен Д. Колошинным, стремянным конюхом царя Феодора Алексеевича (1680, разрушен в советское время); в приделе

в ц. свт. Климента, папы Римского, на Пятницкой ул. (1756–1758) (Забелин И. Е. Построение первой на Руси ц. в честь Пречистой Богородицы Неопалимой Купины // Археол. изв. и заметки. М., 1893. Т. 1. № 1. С. 4–12). Лит.: Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Описание образа Неопалимой Купины по рисунку, сделанному с образа в Неопалимовской ц., что близ Девичьего мон-ря, приложенному при рукописной службе, на к-рую сделаны замечания митр. Московским Филаретом // Моск. Ев. 1873. № 1. С. 6–8; № 2. С. 14–16 (отд. отт.: М., 1873); Виноградов А. И. Сравн. описание и кр. объяснение иконы Приспосевы Богородицы «Неопалимой Купины» // ИИАО. 1877. Т. 9. Вып. 1. Стб. 1–42; Тренин Д. К. Иконостас Смоленского собора Моск. Покровского мон-ря. М., 1902. С. 75–81; Воронцова Л. Д. Икона Богоматери «Неопалимая Купина» // ЖМНП. 1904. Ч. 352. № 3. Отд. 2. С. 62–88; Кондаков Н. П. Русская икона. Прага. 1933. Т. 4. Ч. 2. С. 269, 288–290; Афанасьев А. Икона Пресв. Богородицы «Неопалимая Купина»: (К 300-летию прославления) // ЖМНП. 1982. № 7. С. 17–22; Дешир Ж.-П. Икона Божией Матери «Неопалимая Купина»: Интерпретация «мистико-дидактической» иконы // Рус. поздняя икона от XVII до нач. XX ст. М., 2001. С. 315–322; Головова Д. С. «Богоматерь Неопалимая Купина»: иконография и символика // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 205–220 (с библиогр.); Бусева-Давыдова И. Л. Икона «Богоматерь Неопалимая Купина» // «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. С. 319–326; она же. «Богоматерь Неопалимая Купина»: К вопросу о смысле иконографии // VIII Науч. чт. памяти И. П. Болотцевой. Ярославль, 2004. С. 18–29; Бенчев И. Иконы ангелов: Образы небесных посланников. М., 2005. С. 129–139; Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai: [Cat.] / Ed. R. S. Welson, K. M. Collins. Los Ang., 2007. P. 97–100, 106–119.

Д. С. Першина

**НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ**, программа исторического богословия, сформулированная прот. Георгием Флоровским в качестве платформы для православного свидетельства в мире и развернутого ответа на вопрос, каким должно быть совр. правосл. богословие. Н. с. предполагает следование патристическому синтезу, служит его продолжением и развитием в изменившихся исторических и культурных условиях. Обращение к св. отцам основано на убеждении в том, что патристическое наследие содержит необходимые ресурсы для осмысления многих проблем современности. Т. о., совр. богословие призвано способствовать научной и церковной актуализации древней христианской мысли. Существенным признаком Н. с. является укорененность в правосл. Предании и в церковном опыте соборности.

Программа Н. с. обнародована в ряде выступлений и публикаций в сер. 30-х гг. XX в.: 1) в актов. речи в Православном богословском институте преподобного Сергия Радонежского в Париже «Задачи русского богословия» (1935, не опубл.); 2) в докладе на съезде правосл. богословов в Афинах (1936) «Западные влияния в русском богословии» (Florovsky. Westliche Einflüsse in der russischen Theologie. 1939); 3) в сделанном там же докладе «Патристика и современное богословие» (Idem. Patristics and Modern Theology. 1939); 4) в последней главе «Разрывы и связи» кн. «Пути русского богословия» (1937; ср. франц. пер., с к-рого делались переводы на др. языки: Les voies de la théologie russe // Dieu Vivant. P., 1949. N 13. P. 39–62). Впосл. тезисы Н. с. уточнялись и были отражены прот. Г. Флоровским в следующих текстах: 5) «Наследие и задача православного богословия» (Idem. 1949); 6) в наброске к «богословскому завещанию», выпущенном в свет уже после его смерти Э. Блейном (Блейн. 1995. С. 154–156). Свои идеи прот. Г. Флоровский также пояснял в текстах, оставшихся до сих пор не опубликованными, в частности в задуманном трактате о доктрине Искушения; 7) «На древе крестном: Учение отцов об Искушении» (Florovsky. In lingo crucis. 1936–1939). Наиболее значительные публикации прот. Г. Флоровского представляют собой реализацию идей Н. с. Эта программа богословских исследований имела большое распространение среди правосл. ученых различных научных школ в США, Великобритании, Греции, Сербии, Румынии, Франции. Ее идеи сохраняют актуальность до наст. времени, хотя и вызывают дискуссии.

**Истоки и влияния.** Оформлению программы Н. с. предшествовала активная общественная и публицистическая деятельность прот. Г. Флоровского в 20–30-х гг. XX в. в среде рус. эмиграции, а также обширная исследовательская работа, получившая отражение в его главных монографиях, созданных на основе прочитанных в Свято-Сергиевском ин-те учебных курсов по греч. патристике и рус. богословию (см.: Флоровский. Вост. отцы IV в.; Он же. Вост. отцы V–VIII вв.; Он же. Пути русского богословия).

Категория синтеза как творческого акта лежит в основе богословия





истории прот. Г. Флоровского: «...основная категория истории есть исполнение или событие... историческое действие и творчество» (*Он же. Пути русского богословия. С. 508*), а не естественное органическое развитие истории помимо волн и свободы исторического лица. Однако он не ограничивался только прошедшим, говоря, что «подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего» (Там же. С. 520). Он ставил задачу осуществления синтеза для своего поколения: «Нам следует... попытаться создать для нашего времени жизненный синтез всего христианского опыта» (*Он же. 2000. С. 217*).

Прецеденты богословского и церковного синтеза («патристический синтез») прот. Г. Флоровский обнаружил у отцов Церкви гл. обр. начиная с IV в., осуществивших историческое соединение христианства с античной культурой. Примеры этого в его исследованиях многочисленны: в IV в. богословский синтез свт. *Василия Великого* состоял во введении новой богословской терминологии; в V в. на *Вселенском IV Соборе* «претворяется в целостный синтез многообразное предание прошлого» (*Он же. Вост. отцы V–VIII вв. С. 7*); в VII в. «из нового аскетического опыта рождается новый богословский синтез, новая система. Она открывается перед нами в творениях прп. Максима» (Там же. С. 42). Понятие синтеза прот. Г. Флоровский распространял и на христологию, говоря о *Воплощении* как о «богочеловеческом синтезе» (Там же. С. 31).

Важным поводом для оформления его идеи послужила либеральная протестант. критика феномена эллинизации христианства, представленная, в частности, в разработке истории догматов (*Dogmengeschichte*) А. фон *Гарнака*. Ею была обусловлена апологетическая установка прот. Г. Флоровского, включившего в свою программу идею христ. эллинизма. Он видел в феномене эллинизации христианства образцовый опыт христианизации и евангелизации мира, патристического синтеза, осуществленного в эпоху Вселенских Соборов преимущественно в Вост. Средиземноморье, гл. обр. в греч. патристике и церковности: «Имеется в виду «христианская античность», эллинизм догматики, литургии, эл-

линизм иконы» (*Он же. Пути русского богословия. С. 509*). Созданная христианами «новая культура была великим синтезом, в котором сплавлялись и включались все творческие традиции и движения прошлого. Это был «новый эллинизм», но эллинизм решительно христианизированный и как бы «воцерковленный»... Это было обращение эллинистического ума и сердца» (*Он же. 2005. С. 642*). Прот. Г. Флоровский отстаивал непреходящее значение феномена христ. эллинизма в истории христианства как эталона чистоты православия и его совершенную модель: «...«эллинизм» в Церкви не есть только исторический и преходящий этап» (Там же); «...эллинизм — это неизменная категория христианского существования» (*Idem. Patristics and Modern Theology. 1939. P. 242*). Кроме того, важный фактор христ. эллинизма заключается в формировании правосл. традиции на древнегреч. языке и в греч. категориях: «...христианское благовестие и богословие от начала были изречены и закреплены именно в эллинистических категориях» (*Он же. Пути русского богословия. С. 509*).

Потребность в эмпирической и духовной опоре для богословской работы уже вполне ясно была осознана представителями старшего поколения рус. богословов («опытное богословие», или «опытная догматика», свят. Павла *Флоренского* и прот. Сергия *Булгакова*; ср.: «экзистенциальный характер богословия» — *Калашицкий. 2012. С. 328*). Однако одним из главных поводов для разработки Н. с. стало идейное несогласие прот. Г. Флоровского с учением о *Софии* прот. С. Булгакова, его предшественников и последователей. Разделяя с ними убежденность в необходимости развития опытного начала в богословском познании, прот. Г. Флоровский был уверен, что странством этого религ. опыта должна стать церковная истина, а гарантией подлинности — верность свято-отеческому Преданию, иными словами, именно церковный религ. опыт. Он утверждал, что «мы должны богословствовать... для того, чтобы жить... в Истине, каковая в действительности есть не некая система идей, но Лицо, и именно Иисус Христос» (*Блейн. 1995. С. 156*).

Перечисленными моментами обоснованы и главные положения программы Н. с., сформулированные как

характеристики и одновременно требования к правосл. богословию.

**Содержание программы.** Вначале Н. с. мыслился прот. Г. Флоровским как программа прежде всего для рус. богословия, как задачи, стоящие перед рус. христианством, призванным преодолеть свое отчуждение от первоисточников православия (ср.: христ. эллинизм и византизм), освободиться от различных доктрин, преимущественно западного нововроп. и нехрист. происхождения, и возродиться в обновленной церковности. Он полагал, что от современного русского Православия во имя «восстановления Родины» (из письма Н. Н. Глубоковскому от 8 авг. 1918; см.: *Gavrilyuk. 2014. P. 112*) как «богословского исповедания... в условиях апокалиптической борьбы» (ср.: *Флоровский. Пути русского богословия. С. 518–519*) ожидается преодоление «разрывов»: 1) церковного — между богословием и благочестием; 2) социального — между интеллигенцией и народом; 3) культурного — между религией и совр. культурой. В послевоенный период эти идеи прот. Г. Флоровский видел уже в более широком, общеправославном контексте. Богословие «должно быть не просто собранием высказываний и утверждений отцов. Это должен быть именно синтез, новое творческое осмысление прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным духу и созерцанию отцов... Он должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами» (*Блейн. 1995. С. 155*).

Основные положения Н. с. сформулированы в виде перечня требований, или задач.

1. Восстановление «патристического стиля» (*Флоровский. Пути русского богословия. С. 506*). По мысли прот. Г. Флоровского, Н. с. предполагает не отмену результатов патристического синтеза, но претворение его в новых исторических обстоятельствах: «Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь «реставрации» и не о простом повторении, и не о возвращении назад. «К отцам», во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве» (Там же).





Обращение к патристике должно быть не слепым повторением мыслей св. отцов, а их продолжением; оно должно сочетать верность Преданию с творческим началом; открытость к современности должна сопровождаться традиционностью.

2. Обретение «Кафолического сознания» как соотнесение личного начала с полнотой Церкви, со всеми верными (Там же. С. 506–507). Это эклезиологическое требование должно предостеречь от крайностей *модернизма* и консерватизма через сохранение ценности индивидуального в свете универсального христ. Предания.

3. Обретение «Исторического сознания» — прежде всего осознания христ. догматов как исторических событий (Там же. С. 507–508). Поэтому «православное богословие должно быть историческим... Бог есть Бог действующий — действовавший в истории начиная с сотворения человека, Бог, Который и ныне действует в жизни каждого из нас и Который будет действовать, пока не придет как Судия, чтобы испытать живых и мертвых. Богословие, стало быть, есть изучение Божиих деяний» (Блейн. 1995. С. 156).

4. Достижение «Христианского эллинизма», сопряженного с предыдущими положениями: «Кафолическим (т. е. церковным. — П. М.) богословие может быть только в эллинизме... Христианский, преображенный эллинизм насковзь историчен» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 509). Впервые эту идею прот. Г. Флоровский провозгласил в Афинах в 1936 г.: «...лю сути своей Церковь эллинистична, она есть эллинистическое образование, или, иными словами, эллинизм — это основная категория христианского существования... И потому всякий богослов должен пройти через опыт духовной эллинизации (или ре-эллинизации)... стать в большей степени греком, чтобы стать поистине вселенским (catholic), поистине православным (Orthodox)» (Florovsky, Patristics and Modern Theology. 1939. P. 242). «Старому эллинизму суждено было умереть, но новый по-прежнему выражен по-гречески... до дня нынешнего...» (Блейн. 1995. С. 156).

Требование эллинизма вызывало и продолжает вызывать непонимание и недоумения. Пояснения к нему обнаруживаются в неопубликованных архивных документах прот.

Г. Флоровского, из которых видно, что категорию эллинизма он понимал расширительно — как некую идеальную форму Православия в различных аспектах. 1. С т. зр. языка и понятийного строя первохрист. общины, «в сущности, быть христианином — значит быть греком, ибо наш основополагающий авторитет навсегда — греческая книга, Новый Завет. Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях» (Там же. С. 155). 2. С т. зр. христ. метафизики, богословия отцов и учителей Церкви, «эллинизм обозначает философию... а философия значит лишь призвание человеческого разума к познанию высшей Истины, ныне явленной и совершенной Словом Воплощенным» (Florovsky. In lingo crucis. 1936–1939. C0586. Box 3. Folder 4; цит. по: Plessted. 2012. P. 200). 3. С т. зр. церковной культуры — в частности, «эллинизм иконы» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 509).

Феномен христ. эллинизма, по прот. Г. Флоровскому, простирается далеко за пределы древнегреч. христианства. К нему он относит схоластов и представителей «оксфордского движения», а значит, и деятелей современного ему «патристического возрождения»: «Блж. Августин и даже блж. Иероним были не менее эллинистичны, чем св. Григорий Нисский или св. Иоанн Златоуст. И блж. Августин ввел неоплатонизм в зап. богословие. Псевдо-Дионисий Ареопагит был не менее влиятелен на Западе, чем на Востоке, от Хилдуина до Николая Кузанского. И Иоанн Дамаскин был одинаково авторитетен для визант. средневековья и для Петра Ломбардского и Фомы Аквинского. Томизм сам есть эллинизм. В Англии каролинские богословы были по своей направленности очевидно эллинистичны. И важнейшим вкладом трактарианского движения было именно это возвращение к греческим отцам» (Florovsky. In lingo crucis. 1936–1939. C0586. Box 2. Folder 1. P. 4; цит. по: Gavriluk. 2014. P. 210).

Прот. Г. Флоровский применил идеи Н. с. в собственных богословских исследованиях, посвященных различным темам: учению о творении, христологии, учению об Искушении, эсхатологии, проблемам отношений Церкви и мира, веры и культуры, Церкви и гос-ва (см.: Уильямс. 1995).

**Рецепция.** Сформулированная прот. Г. Флоровским программа Н. с. имела значительное распространение, влияние на мн. современников и на последующие поколения правосл. богословов. Как показывает Р. Уильямс, «система Лосского в конечном счете представляет собой такой же синтез» (Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика. К., 2009. С. 298), а «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944) — наиболее известный его труд — «частично явился откликом на неоднократный призыв Флоровского к ressourcement православного богословия, возврату к отцам, «неопатристическому синтезу»» (Там же. С. 32) при наличии, впрочем, нек-рых отличий в методе и содержании богословия Лосского (см.: Gavriluk. 2013. P. 239). Близость к идеям Н. с. наблюдается у др. современников прот. Г. Флоровского: архиеп. Василия (Кривошеина) и архим. Киприана (Керна). В исследованиях правосл. иконы идеи Н. с. получили развитие у Л. А. Успенского, что способствовало «неовизантистскому возрождению в православной иконографии XX в.» (Ibid. P. 242). Протопр. Александр Шмемман продолжил направление Н. с. в своих публикациях и в деятельности на посту декана Свято-Владимирской духовной семинарии Православной Церкви в Америке (Ibid. P. 246). Еще более последовательными продолжателями идей Н. с. явились протопр. Иоанн Мейендорф и Я. Пеликан. Среди греч. богословов, испытавших влияние Н. с., следует упомянуть учеников прот. Г. Флоровского — митр. Иоанна (Зизиюласа), прот. Иоанна Романидиса, а также Х. Янгараса, Д. Кутрубиса, П. Нелласа и П. Христу. В румынском богословии единомышленником прот. Г. Флоровского стал прот. Думитру Станолае, в сербском — прп. Иустин (Попович).

Историки богословия XX в. оценивают Н. с. и вклад прот. Г. Флоровского в его разработку по-разному. Так, П. Вальер сдержанно высказывается по поводу актуального потенциала неопатристической программы, считая, что она требует коренного пересмотра в свете рус. религ. традиции (Valliere R. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key. Edinb., 2000. P. 6–7, 299–300). П. Калаицидис, напротив, указыва-



ет на новаторские идеи, опередившие свое время и оказавшиеся слишком смелыми для последующих поколений правосл. богословов, которые предложили преимущественно консервативное прочтение идей Н. с. (см.: *Калаидидис*. 2012. С. 329–332, 340). Одним из важных этапов продолжения и реализации программы Н. с. стал т. н. неопаламизм, представленный прежде всего в работах протопр. И. Мейендорфа и ряда представителей греч. богословской школы (см.: *Стамилис* X. Святой Григорий Палама в современном греческом богословии // Наследие святых отцов в XX в.: Итоги исследований. М., 2012<sup>2</sup>. С. 173–195). Близкие к Н. с. идеи формулировались и получали реализацию в современных ему богословских программах др. христ. конфессий, в первую очередь во франц. католич. движении, известном как «богословие истоков» (*ressourcement théologie*), или «новое богословие» (*nouvelle théologie*), представителями которого являлись А. де Любак, И. Конгар, М. Д. Шенно, Ж. Даниелу и др., а также в движении по литургическому обновлению (см. ст. *Литургическое движение*).

Ист.: *Флоровский*. Вост. отцы IV в. 1931; *он же*. Вост. отцы V–VIII вв. 1931; *idem* (*Florovsky G.*). In lingvo crucis: The Patristic Doctrine of the Atonement (1936–1939) // *Georges Florovsky Papers*, 1916–1979. Princeton University Library. C0586. Box 2. Folder 1; Box 3. Folder 4; *idem*. Patristics and Modern Theology // *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 29 Novembre — 6 Décembre 1936 / Éd. H. S. Alivisatos. Athens. 1939. P. 238–242; *idem*. Westliche Einflüsse in der russischen Theologie // *Ibid.* P. 221–231; *он же*. Пути русского богословия. 1937; *idem*. The Legacy and the Task of Orthodox Theology // *AnglTR*. 1949. Vol. 31. N 2. P. 65–71; *idem*. The Christian Hellenism // *The Orthodox Observer*. N. Y., 1957. N 442. P. 9–10; *он же*. Утрата библейского мышления // *Он же*. Избр. богосл. статьи. М., 2000. С. 210–217; *он же*. Христианство и цивилизация // *Он же*. Христианство и цивилизация: Избр. труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 641–649.

Лит.: *Блейн* Э. Жизнеописание о. Георгия // *Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ* / Ред.: Ю. П. Сенокосов. М., 1995. С. 7–240; *Уильямс* Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Там же. С. 307–366; *Sarraf G.* The Reception of Georges Florovsky's Neo-Patristic Synthesis: Diss. Brookline, 2009; *Baker M.* «Theology Reasons» — in *History: Neo-Patristic Synthesis and the Renewal of Theological Rationality* // *Θεολογία*. Αθήνα, 2010. Τ. 81. Τεύχ. 4. Σ. 81–118; *Stavrou M.* Τα ἐπιστημολογικὰ κριτήρια τῆς νεοπατριстикῆς σύνθεσης τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ // *Ibid.* Σ. 49–58; *Καλαϊτζίδης* Π. Ὁ «χριστιανικὸς Ἑλληνισμός» τοῦ π. Γεωργίου Φλωρόφσκυ καὶ οἱ Ἕλληνες θεολόγοι τῆς γενεᾶς τοῦ '60 // *Ibid.* Σ. 247–288; *он же* (*Καλαϊτζίδης* Π.). От «возвращения к отцам» к необ-

ходимости современного православного богословия // Страницы: Богословие, культура, образование. М., 2012. Т. 16. Вып. 3. С. 326–353; *Plested M.* Orthodox Readings of Aquinas. Oxf., 2012; *Gavrilyuk P. L.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxf., 2014; *Getcha J.* De la Russie à l'émigration: Le père Cyprien Kern, le père Georges Florovsky et les études patristiques russes // *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe* / Éd. D. Gonnnet, M. Stavrou. P., 2014. P. 227–241; *Хоружий* С. С. Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // *Георгий Васильевич Флоровский*. М., 2015. С. 230–251; *Louth A.* Modern Orthodox Thinkers: From the «Philokalia» to the Present. L., 2015. P. 77–93.

П. Б. Михайлов

**НЕОПЛАТОНИЗМ**, последний этап развития античного *платонизма*, философское направление, окончательно оформившееся к III в. по Р. Х. и просуществовавшее в языческой форме вплоть до кон. VI в. Отличительными чертами Н. традиционно считаются: признание вышебытийной природы всеобщего Первоначала, отождествляемого с Единым и Благом, а также учение о многоуровневой организации сверхчувственной реальности, последовательно возникающей в результате исхождения сущего от Единого.

**Понятие «неоплатонизм»**. Термин «новый платонизм» впервые появился в сочинениях историков 2-й пол. XVIII в., где он использовался преимущественно в негативном смысле для обозначения искажений, внесенных в оригинальное учение *Платона* его поздними последователями (обзор см.: *HWPh*. Bd. 6. Sp. 754–756). Так, А. Ф. Бюшинг (1724–1793) и Э. Гиббон (1737–1794), отрицая за философами Римской империи право называться платониками в строгом смысле, пренебрежительно именовали их «новыми платониками» (*neue Platoniker* — *Büsching A. F.* Grundriss einer Geschichte der Philosophie. B., 1774. Bd. 2. S. 471–472; *new Platonicians* — *Gibbon E.* The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. L., 1776. Vol. 1. P. 398–399). Это выражение, принятое многими авторами, напр. В. Г. Теннеманом (1761–1819) в его монументальной «Истории философии», быстро стало популярным и уже к сер. XIX в. повсеместно использовалось в научной лит-ре, постепенно утрачивая свой негативный оттенок. В кон. XVIII в. в немецкоязычной лит-ре стало встречаться и название «неоплатоническая философия»; напр., в соч. К. Майнера «Очерк истории

мудрости» один из разделов озаглавлен «История неоплатонической философии» (*Geschichte der Neu-Platonischen Philosophie* — *Meiners Chr.* Grundriss der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo, 1786. S. 171). Вопрос о хронологических рамках Н. и имени его основателя долгое время оставался спорным. Лишь в нач. XX в. Э. Р. Доддсу (1893–1979) удалось убедительно показать, что в качестве нового философского направления Н. сформировался благодаря *Плотину* (ок. 205–270), к-рый впервые в истории платоновской традиции отождествил Первоначало всего сущего с единым 1-й гипотезы платоновского диалога «Парменид» (см.: *Dodds*. 1928).

**Историческое развитие**. Н. вообрал в себя все наиболее значимые достижения древнегреч. мысли. Помимо собственно платоновской философии в него вошли: аристотелевская логика и физика вместе с видоизмененным учением о божественном уме (см. в статьях *Аристотель*, *Перипатетики*); стоическая философия с ее представлением о мире как живом организме и учением о вечном возвращении (см. в ст. *Стоицизм*), а также отдельные положения *скептицизма*. Кроме того, большое влияние на становление Н. оказали аристотелевские комментаторы II–III вв. (Александр Афродисийский, Аспасий, Адраст), платоники I–III вв. (Гай, Альбин, Аттик; см. в ст. *Платонизм*) и неопифагорейцы (Модерат из Гадиры, *Нумений* Апамейский). Античный Н. существовал в виде ряда школ, ориентированных на создание систематического философского учения, толкование авторитетных текстов и религиозно-мистическую практику, что позволяет исследователям выделять в нем 3 составляющие: метафизическую, экзегетическую и мистическую (*Wallis*. 1972. P. 2). Начиная с Э. Целлера (см.: *Zeller*. 1903), историю Н. принято делить на 3 периода: 1) римский (III в.), охватывающий творчество Плотина и его ближайших учеников; 2) сирийский (IV в.), совпадающий по времени с деятельностью Сирийской и Пергамской философских школ; 3) афино-александрийский (V–VI вв.), представленный деятельностью неоплатонических школ в Афинах и Александрии.

**Римский период (244–305)**. Начало Н. как философскому направлению было положено Плотинем,





к-рый, поселившись ок. 244 г. в Риме, организовал вокруг себя кружок постоянных слушателей, в число к-рых входили представители разных профессий и сословий. Вместе со своими ближайшими учениками *Порфирием* (ум. между 301 и 305) и Амелием Гентилианом (ум. в кон. III в.) Плотин разработал основные понятия П. и создал общий очерк его метафизической системы. Разделяя общее для платоников того времени убеждение, что истинное бытие (τὸ ὄν) сверхчувственно и бестелесно, а видимый мир, пребывающий в непрерывном становлении (γένεσις), есть его слабое подобие и отражение, Плотин учил, что реальность представляет собой систему иерархически организованных «природ» или «ипостасей», находящихся друг к другу в отношениях причины и следствия. Вершину этой системы занимает трансцендентное Первоначало всего — Единое-Благо, к-рое само превышает всякое сущее и может быть описано только средствами отрицательной (апофатической) теологии. За Первоначалом следует Ум — область истинного бытия, понимаемого как единство умного созерцания с предметом мысли; затем — Душа, низшая граница Ума, разворачивающая его неделимую мысль в рассуждение (λόγος) и творящая т. о. чувственно воспринимаемый космос; и, наконец, сам космос, представляющий собой упорядоченно движущуюся и связанную единой жизнью совокупность материальных тел. Это учение виделось Плотину логическим развитием платоновских идей, высказанных в «Пармениде», «Тимее» и др. диалогах. Он не считал себя новатором в философии, предпочитая говорить, что он «всего лишь толкователь старых учений... которые были сформулированы давно, но не получили должного развития» (*Plot. Enn. V 1. 8*). Подчеркнутое почтение к Платону сопровождалось у Плотина критикой всей послеплатоновской философии: наибольшее несогласие вызывали у него эпикурейцы; в меньшей степени — стоики, оторвавшиеся от чувственности, но неспособные созерцать горнее и потому ограничившие себя сферой практической деятельности (см.: *Ibid. 9. 1*); серьезной критике подвергался Аристотель, в частности его учение о категориях, определение времени как числа движения, введение дополнительного пятого эле-

мента (эфира) и представление о неопределенности души от тела. Тем не менее целый ряд аристотелевских понятий («действительность», «возможность», «материя», «форма», 4 типа причинности и др.), а также учение о мыслящем самом себе уме оказались включены в платоновскую философию; и вообще, как замечает Порфирий, «в сочинениях Плотина скрыто присутствуют и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике» (*Porphyr. Vita Plot. 14. 4–7*). У учеников Плотина отношение к Аристотелю стало менее критическим. Внимательно изучив аристотелевские «Категории», Порфирий в качестве подготовительного материала для желающих правильно понять это сочинение Аристотеля написал трактат «Введение к Категориям» («Исагога»). В нем Порфирий показывал, что, если видеть в категориях не способы бытия вещей, как это делал Плотин, а всего лишь «значимые звуки», посредством которых люди высказываются о вещах, т. е. если ограничивать аристотелевскую теорию исключительно областью логики и семантики, она по необходимости будет истинной. Порфирий демонстрировал согласие аристотелевской философии с платоновской также и в др. сочинениях, в результате чего изучение аристотелизма сделалось в П. необходимым подготовительным этапом к чтению платоновских диалогов. Еще одной заслугой Порфирия стало издание им сочинений Плотина в виде «Энеад», 6 сборников по 9 трактатов в каждом. Придав изданию систематический вид и сопроводив его биографией учителя, в которой явно угадывались черты агиографической лит-ры, он на долгие века сделал «Энеады» одним из основополагающих текстов П. Порфирий был первым из неоплатоников, кто вступил в открытую полемику с христианством, написав трактат «Против христиан» в 15 книгах, где с филологических, исторических и философских позиций подверг критическому анализу тексты ВЗ и НЗ (сохр. лишь фрагменты). Обширная эрудиция, прекрасная осведомленность в истории евреев, знакомство с христ. и иудейской лит-рой на языке оригиналов позволили ему создать уникальное для своего времени произведение, в к-ром были пред-

восхищены нек-рые выводы совр. библейской критики. Порфирий преподавал в Риме до нач. IV в.

Амелий Гентилиан, покинувший Плотина незадолго до его смерти и перебравшийся в 269 г. в Анамею, способствовал распространению неоплатонических идей в восточной части Римской империи. Считается, что он, как и Порфирий, располагал списком всех сочинений Плотина, а кроме того — записями его лекций, к-рые вел на протяжении 23 лет и к-рые в общей сложности составляли ок. 100 книг (сохр. лишь отдельные фрагменты в трудах позднейших авторов; общий обзор сочинений и учения Амелия см.: *Brisson. 1987*). Будучи одним из первых и самых близких Плотину учеников, Амелий часто брал на себя защиту и пропаганду его взглядов. Так, в специальном соч. «Об отличии учения Плотина от учения Нумения» он защищал учителя от обвинений в апагате; объясняя Порфирию учение Плотина о том, что вне ума нет умопостижимого, написал книгу «О недоумениях Порфирия»; Лонгину, интересовавшемуся идеями основателя неоплатонизма, отправил в Афины письмо-трактат «О характере платоновской философии»; в связи с полемикой против гностиков написал по заданию Плотина 40 книг против гностика Зостриана (см.: *Porphyr. Vita Plot. 3, 7, 16–18, 20–21*). Отличаясь особенной религиозностью, Амелий испытывал интерес к вост. верованиям, в т. ч. и к христианству. В соч. «Евангельское приготовление» *Евсевия* († 339/40), еп. Кесарии Палестинской, дословно приводится сделанный Амелием интерпретирующий парафраз пролога Евангелия от Иоанна: «Этот и был Логос, согласно с которым, сущим вечно, возникло [все] то, что возникает, как объявил Гераклит. И [ныне], клянусь Зевсом, варвар учит, что этот [Логос] наделен порядком и достоинством начала у Бога и [сам] есть Бог; что через него возникло совершенно всё; что возникшее в нем стало живым и жизнью и сущим; что он исходит до тел и, облекшись в плоть, представляется как человек, показывая при этом одновременно величие [собственной] природы; что, будучи освобожден [от телесности], он, конечно же, вновь возвышается до Бога и есть [тот самый] Бог, каким он был прежде низшествия до тела, плоти и человека» (*Euseb. Praep. evang.*





XI 19). Амелий рассматривает Логос как посредника между вечным и неизменным божественным миром и миром становления; будучи низшей божественной ипостасью, он входит в мир и особым образом являет себя в человеке. Т. о., Логос у Амелия по природе и функциям соответствует Душе как низшей из трех первых ипостасей у Плотина. Евангельский отрывок понимается у Амелия в духе учения Плотина, как аллегория, описывающая бытие Логоса-Души. По-видимому, не принимая христианства, что воплощение есть уникальное и реальное соединение божества с человечеством, Амелий говорит лишь об «облечении» Логоса в плоть, к-рое должно разрешиться в «освобождении» (анализ отрывка с разных позиций см.: *Dillon*. 2009; *Vollenweider*. 2009; *Böhm*. 2010).

**Сирийский период (304–363).** После непродолжительного обучения у Порфирия в Риме Ямвлих, сириец по происхождению, основал на родине собственную философскую школу, к-рая получила название Сирийской. Согласно одним источникам, она находилась в Дафне (пригород Антиохии), согласно другим — в *Anamee* (см.: *Dillon*. 1987. S. 869–870). Рассматривая спасение души как высшую цель философии и полагая, что оно не может быть достигнуто силами одного только разума, Ямвлих сделал важнейшим элементом обучения совместное отправление с учениками языческих культов, что внесло в его философию сильную религ. составляющую и превратило ее из теоретического рассуждения о первопричинах всего сущего (метафизики) в рассуждение о богах (теологию). Ямвлих был убежден, что после нисхождения в материальный мир человеческая душа лишается непосредственной связи с божественной реальностью и уже не может обрести Бога, просто обращаясь к себе самой, как считал Плотин. Для спасения она нуждается в помощи свыше, к-рая приходит к ней либо в результате совершения определенных ритуалов, объединяемых под общим названием «теургия», либо в виде божественного откровения, содержащегося в священных текстах. К последним Ямвлих относил «Халдейские оракулы», а также платоновские диалоги, среди к-рых выделял 12 важнейших, образовавших в посл. т. п. канон Ямвлиха и ставших обязательными для изуче-

ния во всех философских школах поздней античности. Входящие в канон диалоги делились на этические, физические, логические и теологические. Открывал цикл «Алкивиад I», в к-ром обсуждалась тема самопознания как начала философии; затем шли этические «Горгий» и «Федон», логические «Кратил» и «Тезет», физические «Софист» и «Политик», теологические «Пир» и «Федр». Завершалось обучение «Тимеем», «Парменидом» и «Филебом», которые считались вершиной платоновской философии. Ямвлиху принадлежит также ряд важных метафизических нововведений, позволивших существенно переработать исходное платоновское представление о сверхчувственной реальности. К ним относятся: учение о двух Единых, уточняющее понятие первоначала; описание причинно-следственных отношений в терминах «исприобщимое» (ἀμέθεκτον) — «приобщимое» (μεθεκτόν) — «приобщающееся» (μετεχόμενον); учение о непроницаемости друг для друга различных уровней реальности, замыкающее каждую ипостась в рамках ее собственной природы; закон о «среднем термине», объясняющий переход от одной ипостаси к другой; окончательная формулировка триадической схемы организации ипостасей, включающая моменты пребывания (μονή), исхождения (πρόοδος) и возвращения (ἐπιστροφή). Результатом этих нововведений стало существенное увеличение общего числа ипостасей в системе Ямвлиха, а также усложнение устройства каждой из них; Единое, Ум и Душа превратились у него в целые мироустройства (διακοσμήσεις), состоящие из многочисленных уровней и подуровней.

Учениками Ямвлиха были: Сопатр Анамейский, ставший после смерти учителя советником имп. св. *Константина I* Великого (306–337) и в посл. казненный по обвинению в заговоре; Феодор Асинский и Дексипп, известные комментариями к трудам Платона и Аристотеля; Гиерий, в посл. учитель Максима Эфесского, а также Эдесий Каппадокийский, преемник Ямвлиха по руководству школой, перенесший ее в Пергам и ставший т. о. основателем Пергамской школы Н. Представителями последней были: Хрисанфий из Сард, возглавивший школу после смерти Эдесия, Приск из Эпира и Евнаций из Сард, автор «Жизне-

описаний философов и софистов». К Пергамской школе принадлежали также Максим Эфесский, идейный вдохновитель реставрации язычества, предпринятой имп. *Юлианом Отступником* (361–363), и сам имп. Юлиан, оказывавший всемерную поддержку пергамским неоплатоникам. Еще одним представителем этой школы считается близкий друг имп. Юлиана *Саллюстий*, автор трактата «О богах и мире», представляющего собой краткое изложение религ. учения Ямвлиха с особым вниманием к систематизации языческой мифологии и ее символической и аллегорической экзегезе.

**Афино-александрийский период (V–VI вв.).** Заключительный этап истории античного Н. представлен деятельностью Афинской и Александрийской философских школ. Первым, кто принес неоплатоническую философию в Афины, был Плутарх Афинский (ум. ок. 432), сын Нестория. Будучи уже глубоким стариком, он передал управление школой своему ученику Сириану (ум. 437), место к-рого спустя неск. лет занял *Прокл*, выдающийся систематизатор Н. При Прокле, возглавлявшем Академию в Афинах в течение 50 лет, она имела черты религ. объединения. Считая обязанностью философа «быть иереем всего мира», Прокл ревностно относился к законам языческого благочестия: в школе соблюдались праздники и обряды мн. известных религий: греческие, фригийские, халдейские, египетские и т. д. Даже сам процесс обучения, предполагавший совместное чтение и обсуждение с учениками философских текстов, мыслился как духовное упражнение, постепенно возводящее неопита к истинам божественного откровения. Так, знакомство с философией Аристотеля на 1-м этапе обучения уподоблялось посвящению в «малые предварительные таинства», после к-рых ученик переходил к «великим и истинным таинствам Платонова учения» (*Marin*. Vita Procl. 13), а уже от них — к чтению и толкованию считавшихся боговдохновенными текстов вроде «Халдейских оракулов» и орфических поэм. Последующие руководители Афинской школы (диалохи) — Марин из Неаполя, Исидор, Гегий, Зенодот — не смогли поддержать заданный Проклом высочайший уровень философского образования, в результате чего Афинская школа





пришла в упадок на неск. десятилетий. Последним ее ярким представителем был Дамаский (ум. после 538), возглавлявший Академию вплоть до 529 г., когда имп. св. Юстиниан I (527–565) запретил язычникам преподавать философию и право. В 531 г. Дамаский вместе с др. неоплатониками, среди которых были *Симпликий* и *Присциан*, уехал из Афин ко двору персид. царя Хосрова I (531–579). Большинство участников этой экспедиции вскоре вернулись на родину, другие же, предположительно, обосновались в Харрапе, организовав там философскую школу, просуществовавшую вплоть до X в. (подробнее см.: *Tardieu*. 1986; *Nadot* I. 1987).

Александрийская школа возникла как кафедра платоновской философии при Александрийском риторическом уч-ще; ее 1-м главой был ученик Плутарха Афинского Гиерокл, к-рый ок. 420 г. начал преподавать здесь платоновскую философию. После него школу возглавил Гермий Александрийский, учившийся некоторое время вместе с Проклом у Сириана и т. о. перенесший в Александрию традицию афинского Н. Следующим диадокхом стал сын Гермия Аммоний, выдающийся комментатор Аристотеля, составивший много томные толкования на «Категории», «Метафизику», «Физику» и др. аристотелевские сочинения. Живя в городе, к-рый в течение неск. столетий был одним из важнейших центров христ. мира, и руководя при этом языческой философской школой, существующей за счет городского бюджета, Аммоний был вынужден идти на определенные компромиссы с христ. властями, в число которых входил, по-видимому, отказ от преподавания религ. содержания Н., а также был обязан ограничиваться изложением учений, не вступающих в противоречие с христ. доктриной. В результате Александрийская школа ограничилась почти исключительно изучением философии Аристотеля и толкованием его произведений. Главной целью александрийских комментаторов было показать, что учение Аристотеля, к-рого они именовали не иначе как «гениальный» (δοξικός), только по видимости отличается от учения «божественного» (θεϊός) Платона и при внимательном чтении обнаруживает полное согласие с ним. Лекции Аммония посещали как язычники,

так и христиане. Среди его слушателей были Олимпиодор, Асклепий, *Иоанн Филопон*, Симпликий и Дамаский. Олимпиодор (ум. ок. 564) стал последним язычником, возглавлявшим Александрийскую школу. После его смерти ею руководили уже христиане: Элий, Давид и Стефан. Последний в 610 г. переехал из Александрии в К-поль, сделавшись преподавателем имп. Академии. Но и после закрытия школы в Александрии философия Н. долго продолжала определять интеллектуальную жизнь Вост. и Зап. Римской империи.

**Основные философские положения. Первые начала.** Центральной проблемой Н., как и любой монистической системы, в рамках к-рой мир признается произведением одной божественной причины, является объяснение происхождения множества из простого единства. Основное затруднение состоит в том, что трансцендентная и самодостаточная природа не имеет необходимости порождать что-либо иное по отношению к себе. Если некое «А» считается трансцендентным по отношению к «В», то «А» не зависит в своем существовании от «В», тогда как «В» не может существовать без «А». Согласно неоплатоникам, «А» по природе «раньше» (πρότερον) «В», а «В» — «позже» (ὕστερον) «А»; «А» по отношению к «В» является причиной и началом, а «В» по отношению к «А» — следствием и производением. Независимость начала от своих следствий выглядит очевидной и даже естественной, однако не будь «В», «А» невозможно было бы называть началом. Природа начала по необходимости подразумевает соотношенность с тем, что из него проистходит и начинается. Поэтому, если способность производить принадлежит самой природе «А», оно по природе и сущности оказывается зависящим от происходящих из него следствий, а значит, уже не является трансцендентным по отношению к ним. Само по себе трансцендентное не может быть началом; оно является началом и причиной только с т. зр. его произведений, но как и почему появляются эти произведения, остается необъяснимым.

Такое отношение между причиной и следствиями является основополагающим для платоновской философии, в к-рой форма или идея мыслится независимой от оформляемых ею чувственно воспринимае-

мых вещей, в то время как сами эти вещи не могут ни существовать, ни мыслиться без идеи, и если исчезает она, они тоже перестанут существовать. В предельно абстрактном виде апория трансцендентного начала раскрывается в 1-й гипотезе диалога Платона «Парменид» (см.: *Plat. Parm.* 137c–142b). Здесь показано, что если рассматривать единое само по себе, независимо от всего, что с ним не совпадает, то относительно такого единого нужно будет отрицать любое бытийное определение. В таком случае придется сказать, что оно не существует, в т. ч. и как единое. Оно не является «ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или от иного». Это означает, что о нем нельзя сказать «А» = «А» (единое есть единое), поскольку оно лишено всякой определенности и смысла, к-рые бы отличали его от др. вещей и делали чем-то существующим наряду с ними. Оно также не отличается ни от чего, т. е. не допускает вне себя ничего иного. Будучи таковым и отрицая свое иное, единое не может быть началом. С другой стороны, последняя гипотеза «Парменида» показывает, что отрицание единого уничтожает саму возможность познания и существования вещей, ибо «если нет единого, то нет ничего» (см.: *Ibid.* 165e – 166c).

Когда Плотин впервые в платоновской традиции отождествил Первопричину всего сущего с единым 1-й гипотезы «Парменида», положив тем самым начало Н., он унаследовал и апорию трансцендентного начала. Вся метафизика Н. представляет собой систему начал, находящихся друг к другу в отношении онтологического предшествования и следования, при к-ром более раннее по природе считается способным существовать без более позднего, а более позднее зависит в своем бытии от более раннего. Восходя от чувственно воспринимаемого космоса к трем сверхчувственным ипостасям — Душе, Уму и Единому, неоплатоники всякий раз ищут онтологическое условие каждой из них. Почему система материальных тел, сама по себе инертная и склонная к распаду, образует единый, сложенный движущийся и устойчивый космос? Это можно объяснить, только допустив существование бестелесного разумного принципа, к-рый в силу своей бестелесности и неделимости способен обеспечить единств-







во тел, а в силу свободы или «само-движности» служит источником их движения. Этот принцип — Душа, делающая из «земли и воды, а скорее — из мрака небытия и материи, блаженное живое существо, движущееся под ее разумным водительством» (*Plot. Enn. V 1. 2*). Но и сама Душа, соединяющая в себе множество различных сил и способностей, чтобы быть разумной и способной к познанию, требует существования такой природы, в к-рой мысль составляла бы одно со своим предметом. Тем самым наличие Души обосновывает необходимость Ума, к-рый не только представляет собой более высокий по сравнению с ней уровень реальности, но и сам есть подлинная реальность — истинное бытие (*τὸ ὄντως ὄν*). Все, что есть, а точнее, что только кажется существующим в здешнем мире, первоначально дано в Уме, но не как ощущаемое, преходящее и отдельное друг от друга, а как умопостигаемое, вечное и находящееся в тесном общении. Ум неизменен и вечен; он мыслит, не рассуждая, а как бы охватывая взглядом сразу все. По словам Плотина, «Ум мыслит все как одно», «он не исследует, а имеет» (*Ibid. IV 4. 1*). В каждой умопостигаемой идее Ум узнаёт самого себя, поэтому его мышление есть самосозерцание, и разделить в нем мыслимое от мыслящего можно только условно. Впрочем, и полностью отказаться от этого деления тоже нельзя, ибо «если отнимешь различие, то мысль и мыслимое, став одним, умолкнут» (*Ibid. V 1. 4*). Поэтому Ум одновременно и един, и двойственен: если брать его в аспекте умопостигаемого, то он — бытие, а если в аспекте мышления, то он — мыслящее. Неоплатоники называют его «единое-многое» (*ἐν-πολλά*) и отождествляют с единым-сущим 2-й гипотезы диалога «Парменид», к-рое тоже одновременно есть и целое и часть, и тождественное и различное, и единое и многое. Но поскольку Ум не только един, но и множественен, его нельзя признать самой высшей реальностью, т. к. прежде любого множества обязательно должно быть совершенно простое единство, в к-ром уже невозможно различить никаких частей и аспектов. Кроме того, Ум не является всецело самодостаточным: для своего осуществления он нуждается в мыслимом предмете, так же как зрение нуждается в видимом, чтобы

состояться как зрение. Мыслимое выступает по отношению к мыслящему аспекту Ума как предмет его желания и цель, т. е. как благо, откуда следует, что сам Ум благом не является, а значит, раньше него есть некое начало, к-рое можно было бы назвать Благом самим по себе. В итоге Первоначалом всего сущего оказывается Единое, или Благо, к-рое превосходит Ум, а потому само не является ни мыслимым, ни мыслящим. Как следствие, ему нельзя приписать ни знания самого себя, ни истины, ни какой бы то ни было жизни; оно непостижимо и неизменимо, и «все говоримое о нем берется в смысле отрицания» (*Ibid. VI 8. 11*). Оно не есть что-либо из существующего, но выходит за пределы бытия и «превышает все» (*ἐπέκεινα τῶν πάντων*). У него нет ни воли, ни сознательного действия, поскольку и то и другое нацелено на благо; Единое же, будучи тождественным Благоу, не нуждается ни в чем. Производя из себя все, оно не выбирает и не размышляет, а просто остается самим собой и пребывает в покое. Поэтому его нельзя назвать Творцом всего, но оно скорее Отец всего.

Так, в поисках причин этого видимого космоса неоплатоники сначала приходят к мировой Душе, а от нее — к Уму и Единому. Такую логику отыскания начала можно назвать «логикой онтологического априори» (см.: *Ахутин. 2005. С. 300–301*). Ее отличительная черта состоит в том, что находимое с ее помощью начало само не принадлежит тому, что из него начинается, но является онтологически другим по отношению к своим следствиям. Начало телесного не является телом, начало души — душой, а начало ума — мышлением. Если далее поставить вопрос о начале всего сущего, то, следуя этой логике, необходимо признать, что оно не является ничем из сущего. Начало всего должно быть иным всему, свободным и отдельным от всего, т. е. представлять собой Абсолют. Но будучи иным всему и отрицая всякие бытийные определения, оно не может удовлетворять и понятию причины. По словам Плотина, «даже когда мы называем его причиной, мы высказываем нечто присущее не ему, а нам, поскольку это мы обладаем чем-то происходящим от него, он же существует в себе самом» (*Plot. Enn. VI 9. 3*). Др. неоплатоники также отказываются признавать абсолютно Единое

причиной и началом в собственном смысле слова. Так, Прокл называет его «предпричиной» (*προαίτιον* — *Procl. In Parm. VII 1210*), «сверхпричиной» (*ὑπὲρ αἰτίων* — *Ibid. VI. 1123*) и «беспричинно причиняющим» (*ἀναίτιως αἰτίων* — *Idem. Theol. Plat. II 58*). Но если причиной и началом Единое оказывается не само по себе, а только с т. зр. своих следствий, то возникает вопрос, почему эти следствия существуют и как объяснить происхождение мира из Абсолюта.

В истории Н. предпринимались мн. попытки решить апорную трансцендентного начала. Плотин пытался обойти ее с помощью учения о двух энергиях (*ἐνέργειαι*), согласно которому всякое достигшее совершенства и полностью реализовавшее свою природу существо обладает внутренней и внешней энергиями (*Plot. Enn. V 4. 2*). Первая представляет собой деятельность, в к-рой вещь реализует себя, обретая при этом свою сущность; вторая есть действие вещи во вне, причем непронзвольное и как бы продолжающее ее собственную природу. Действуя в соответствии со своей сущностью, т. е. просто оставаясь сама собой, вещь одновременно порождает нечто подобное себе, как бы воспроизводя себя в ином: огонь нагревает, солнце освещает, ум изрекает выражающее мысль слово. Точно так же и Единое, будучи самым совершенным существом, по необходимости распространяет свою деятельность на иное, создавая в качестве отражений самого себя Ум, Душу и космос. Поскольку внутренняя энергия Единого оказывается источником его внешнего действия, то Плотин предлагает определять природу Первоначала как «возможность всего» (*δύναμις τῶν πάντων* — *Ibid. III 8. 10*). Недостатком такого определения является то, что оно в некоем смысле включает в Единое его следствия, хотя и в модусе возможности, т. е. делает его единым-многим, а значит, уже не абсолютно трансцендентным множеству. Порфирий делает следующий шаг по этому пути. Он вообще отказывается от идеи абсолютно трансцендентного начала, находящегося вне отношения к чему-либо, и мыслит Единое уже не как лишнее любых определений, но как заключающее в своей неразличимой простоте все буд. определения бытия. Он замечает, что описание Первоначала в отрицательных терминах как «не сущего»





и «не мыслимого» не следует понимать в том смысле, будто ему чего-то недостает: в действительности все сущее — ничто по сравнению с ним, оно же обладает бытием в подлинном смысле слова (*Porphyr. In Parm.* 4). Единое видится Порфирию совпадающим с идеей бытия или «самим по себе бытием» ( $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\omicron\ \tau\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  — *Ibid.* 12) и как таковое оказывается у него одним из моментов Ума или даже самим Умом на стадии пребывания, когда его мыслящий аспект еще не отличается от мыслимого (*Ibid.* 13–14). Ямвлих в своем решении апории трансцендентного начала отказывается от выбранного Порфирием пути и подвергает резкой критике отождествление Единого с бытием. Задача, к-рую он ставит перед собой, заключается в том, чтобы, с одной стороны, сохранить радикальную трансцендентность Единого, а с др. стороны, показать естественность происхождения из него всего сущего. В результате появляется концепция двух Единых, одно из к-рых мыслится как абсолютно трансцендентная и потому совершенно невыразимая природа, а другое — как начало в собственном смысле слова, содержащее в себе неким сокровенным и непостижимым для нас образом все существующие вещи и являющееся поэтому уже не просто Единым, но Всеединым (*Procl. In Parm.* VI 1114). В русле этих же попыток решить апорию трансцендентного начала формируется и теория генад, являющаяся отличительной чертой афинского Н. У Прокла генады образуют особый уровень реальности, располагающийся между сверхсущим Единым и умопостижимым бытием. Это неделимые единицы, входящие в состав «первого объединения», т. е. такого множества, каждый элемент к-рого не может быть разложен на новое множество (*Procl. Elem. theol.* 6). В отличие от абсолютно трансцендентного Первоначала, к-рое настолько обособлено от своих произведений и замкнуто в самотождественности своей природы, что его нельзя назвать ни единым, ни началом, генады, оставаясь сверхсущими и отдельными от всего, тем не менее включают в себя все последующее, а значит, уже не являются полностью трансцендентными миру. Они суть особые, частные виды единства, присущие бытию, жизни, уму, душе, и как таковые

выступают в качестве объединяющих и оформляющих причин множества, т. е. в качестве начал. Т. о., генады — это умноженное из-за соотношения с иным Единое или «Единое в аспекте приобщения», как говорит Прокл (*Idem. In Parm.* VI 1069). Наконец, Дамаский показывает принципиальную неразрешимость апории трансцендентного начала. Он считает неизбежным описание Абсолюта в противоречивых терминах как одновременно и «единого», и «не-единого», и «начала», и «не-начала», видя в подобного рода антиномиях естественное следствие попыток помыслить то, что превосходит всякую мысль и слово (*Damasc. De prim. princ.* I 1–27).

**Исхождение множества из Единого.** Несмотря на различные подходы к решению апории трансцендентного начала, все без исключения неоплатоники объясняют происхождение множества из Единого преизбытком силы и совершенства Первоначала (см.: *Procl. Elem. theol.* 27). Единое порождает свои следствия не волевым решением или действием, а просто оставаясь самим собой и как бы воспроизводя себя в ином. Но когда любая бестелесная природа распространяет свое действие вовне, последнее начинает существовать самостоятельно, становясь новой природой и новой ипостасью. Это происходит потому, что в области бестелесного всякая энергия составляет сущность и всякая сущность реализует себя в определенной деятельности. Внешняя энергия Единого составляет внутреннюю энергию и сущность Ума, и точно так же Душа и чувственно воспринимаемый космос представляют собой реализовавшиеся в виде самостоятельных природ внешние энергии Первоначала. Но даже отделившись от Единого и сделавшись иной по отношению к нему, каждая ипостась продолжает сохранять связь со своим истоком, в результате чего процесс ее формирования складывается из 2 разнонаправленных движений: исходящего из причины и возвращающегося к ней. Так, Ум становится Умом, только когда вышедшее из своих границ и сделавшееся иным по отношению к себе Единое обращается к самому себе. Плотин описывает этот процесс следующим образом: «...будучи совершенным, оно как бы переливается через край, так что его преизбыток создает иное;

и когда это возникшее обращается к нему и получает от него свое завершение, то становится тем, что взирает на него, то есть Умом» (*Plot. Епп.* V 2. 1). Душа тоже становится Душой лишь после того, как, осознав свое отличие от Ума, возвращается к нему и начинает мыслить его содержание. В результате каждый новый уровень реальности оказывается круговым движением, включающим в себя 3 момента: пребывание следствия в причине ( $\mu\omicron\nu\eta$ ), исхождение из нее ( $\pi\rho\omicron\beta\omicron\varsigma$ ) и возвращение к ней ( $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\rho\phi\eta$ ). В частности, в Уме пребыванию соответствует умопостижимое бытие, исхождению — жизнь, а возвращению — ум (мыслящее).

Поздние неоплатоники предпочитают описывать исхождение из Единого его многочисленных следствий в терминах платоновской теории приобщения ( $\mu\epsilon\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ ), согласно которой вещь приобретает то или иное свойство в результате приобщения к соответствующей идее, притом что сама идея продолжает существовать отдельно от вещи, оставляя в ней лишь некое свое подобие и отражение. Последнее является чувственно воспринимаемым, возникающим и гибнущим; в отличие от трансцендентной идеи подобие идеи принадлежит вещи как ее имманентная форма. Первым, кто распространил эту теорию на любые причинно-следственные связи, предложив описывать порождение бестелесной причиной ее следствий в терминах: «неприобщимое» — «приобщимое» — «приобщающееся», был Ямвлих. «Неприобщимым» ( $\alpha\mu\epsilon\theta\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$ ) он называл любую бестелесную причину, к-рая, порождая из себя множество следствий, сама остается пезатронутой процессом порождения и не зависит от следствий в своем бытии. Поскольку следствия представляют собой подобия и отражения причины, последняя присутствует в них своей силой и действием, к-рые являются образом ее сущности. Такое отражение трансцендентного принципа в порожденных им вещах Ямвлих обозначает термином «приобщимое» ( $\mu\epsilon\theta\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$ ). Наконец, подлежащее, принимающее форму причины и т. о. уподобляющееся ей, он определяет как «приобщающееся» ( $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\nu\omicron\nu$ ). Согласно этой теории, каждая ипостась существует 2 способами: сначала сама по себе, как нечто «неприобщимое», а затем в качестве «приобщимого» в том, что к ней



приобщается. В результате число основных уровней реальности у Ямвлиха удваивается: помимо мировой Души, находящейся в теле космоса и являющейся т. о. «приобщимой», он признаёт существование абсолютно бестелесной «неприобщимой» Души, к-рая не только не принадлежит никакому телу, но и не вступает с телами ни в какое отношение (*Procl. In Tim. II 105*). Точно так же Ум распадается на 2 самостоятельные ипостаси: на тот, что существует независимо от Души, и тот, к-рый представляет собой имманентную Душе познавательную способность (*Ibid. 252*). Увеличение числа ипостасей существенно меняет исходную неоплатоническую систему. Если Плотин и Порфирий подчеркивали непосредственное присутствие различных уровней реальности друг в друге, то Ямвлих делает акцент на трансцендентности вышестоящего уровня по отношению к нижестоящему. Ум, по его мнению, действует в Душе не непосредственно, а через свое отражение — имманентный, или «приобщимый», ум. Подобным образом и Душа не может сама пребывать в Уме, созерцая находящиеся там идеи: она видит только отражения идей в себе — «логосы». Такие же непроницаемые границы существуют и внутри каждой отдельной ипостаси, например между различными классами дуп: человеческими, демоническими и божественными.

Подобное замыкание каждой вещи в границах ее собственной природы сделало метафизическую систему позднего Н. строго иерархичной и одновременно лишило ее единства. Поэтому, чтобы объяснить переход от одной ипостаси к другой, поздние неоплатоники были вынуждены вводить сущности-посредники, необходимость к-рых обосновывалась при помощи т. н. закона о среднем термине. Согласно этому закону, исхождение совершается «через подобие вторичного первичному» (*Idem. Elem. theol. 29*), а значит, 2 сущности, несхожие друг с другом в 2 отношениях, обязательно должны быть связаны между собой через некую 3-ю сущность, «средний термин», к-рая в одном отношении тождественна 1-й, а в др. отношении — 2-й сущности. Такая промежуточная сущность одновременно и связывает и разделяет крайние члены, образуя вместе с ними триаду. Напр., вечные сущ-

ности не могут быть непосредственной причиной вещей, имеющих конечное бытие во времени. Поэтому прежде чем произвести их, они производят сущности, существующие на протяжении бесконечного времени (*Ibid. 55*). Систематическое применение закона о среднем термине заставило Прокла пересмотреть введенную Ямвлихом 3-частную схему приобщения. Прокл полагал, что неприобщимая причина не может непосредственно порождать множество приобщимых отражений, поскольку отличается от них в 2 отношениях: если причина едина и существует благодаря самой себе, то ее отражения множественны и нуждаются для своего существования в некоем подлежащем. Это делает невозможным непосредственный переход между ними и требует введения сущностей-посредников, к-рые, с одной стороны, образовывали бы множество, а с др. стороны, обладали бы самостоятельным существованием. Т. о., Прокл приходит к необходимости постулировать наряду с приобщимыми отражениями еще один вид приобщимых сущностей — «самосовершенные ипостаси» (*Ibid. 64*). Порождая самосовершенные приобщимые ипостаси, неприобщимая причина как бы дробится на части внутри самой себя и воспроизводит себя в виде множества, давая начало целому ряду «родственных» ей вещей, которые, с одной стороны, тождественны ей по сущности, а с др. стороны, отличаются от нее и друг от друга благодаря добавлению некоего отличительного признака, выражающего их соотносительность с чем-то иным, нежели они сами. Так, Единое порождает множество единиц, или генад, к-рые имеют одинаковую с ним сущность, но при этом отличаются от своего истока за счет соотносительности с бытием, жизнью, умом и душой. Аналогично и Ум производит множество умов, Душа — множество душ, а Природа — природ. Поздние афинские неоплатоники, в частности Дамаский, называют такое порождение трансцендентной причиной множества следствий, тождественных ей по сущности, «внутренним» или «единовидным исхождением» (ὁμοειδὴς πρόοδος), отличая его от «внешнего» или «несединовидного исхождения» (ἀνομοειδὴς πρόοδος), в ходе к-рого причина порождает новую, иную по отношению к себе реаль-

ность: напр., Единое дает начало Уму, Ум — Душе, а Душа — телесному космосу (*Damasc. De prim. princ. I 224–226*). В совр. исследованиях 1-й вид исхождения принято называть «горизонтальным», а 2-й — «вертикальным» (см., напр.: *The Routledge Handbook of Neoplatonism. 2014. P. 174*), поскольку при их наглядном представлении образуется двумерная схема, где по вертикали изображены основные неоплатонические ипостаси — Единое, Ум, Душа и телесный космос — в их последовательном исхождении друг из друга, а по горизонтали показано внутреннее устройство каждой из них, начиная с неприобщимой причины и заканчивая множеством порождаемых ею самосовершенных приобщимых сущностей.

В непрерывной цепи исхождения множества из Единого каждое сущее является одновременно и следствием более высоких причин, и причиной более низких. Чем ближе та или иная сущность к Первоначалу, тем большей степенью единства и большей порождающей силой она обладает. Как полностью реализовавшаяся и завершенная, она обладает способностью привести к осуществлению также и иное по отношению к себе, оформив его в соответствии с собственной природой. Этот введенный еще Плотинем особый вид способности получил в позднем Н. название «совершенная способность» (τελεία δύναμις — *Procl. Elem. theol. 78*). Бестелесные сущности, находящиеся ближе к Единому, обладают большей совершенной способностью и потому порождают большее количество следствий, не только производя то, что и происшедшие от них причины 2-го порядка, но и распространяя свое действие туда, куда не достигает действие вторичных причин. Так, умопостигаемое Бытие, стоящее в ряду причин выше Ума, участвует в порождении всего, что порождает Ум, однако не все порождаемое Бытием производится также и Умом. Благодаря Уму существует только мыслящее, а благодаря Бытию — все сущее. Единое же стоит еще выше Бытия, а потому к его порождениям относится не только все сущее, но и не сущее, т. е. материя. В результате в мире присутствуют как простые, так и сложные сущности: те, что порождены большим числом причин, относятся к более сложным, а те, что меньшим, — к более



простым. Наиболее просты «начала» и «концы» сущих, расположенные, соответственно, ближе и дальше всего от Единого. Сложной является середина, собирающая в себе действие всех причин (Ibid. 58, 59): Душа, космос и человек как микрокосм. При этом то, что в сложных сущностях играет роль подлежащего, есть результат действия более высоких причин, тогда как форма происходит от более низких.

**Онтологическая и космологическая система Н.** Плотин и Порфирий выделяют в сущем 3 основные сферы, порожденные Единым, — Ум, Душу и телесный космос; неоплатоники более позднего времени значительно увеличивают общее число ипостасей, одновременно усложняя и внутреннее устройство каждой из них. Так, вместо одного превосходящего бытие начала — Единого, как это было у Плотина, у Ямвлиха появляется целая «область сверхсущего», включающая в себя: 1) абсолютно трансцендентное и потому «совершенно невыразимое» Единое; 2) Единое, которое непостижимым образом содержит в себе все свои будущие следствия и потому может быть названо «Все-единным» (ἐν-πάντα); 3) Предел и Беспредельное (πέρας καὶ ἄπειρον), представляющие собой 2 противоположных способа, которыми 2-е Единое проявляет себя в исходящей из него реальности. Если Беспредельное есть ничем не ограниченная порождающая сила Первоначала, благодаря к-рой оно выходит за пределы самого себя, создавая область иного, то Предел — это ограничивающее и оформляющее присутствие Единого в ином, порождающее его следствия. Все произведения Единого представляют собой смещение Предела с Беспредельным, так что эти 2 начала проходят сквозь все уровни и порядки сущих, по-разному проявляя себя в каждом из них. Неоплатоники Афинской школы еще сильнее расширяют область сверхсущего, добавляя в нее множество божественных единиц, или генад, возникающих в результате горизонтального исхождения Единого (Procl. Theol. Plat. III. 20–26).

Аналогичным образом усложняется и ипостась Ума. Если у Плотина единый божественный Ум неразделимо соединял в себе умопостигаемый и мыслящий аспекты, то у Ямвлиха появляются 2 самостоя-

тельных уровня реальности — «умопостигаемый космос» (κόσμος νοητός) и «мыслящий космос» (κόσμος νοερός). Первый, называемый также «умопостигаемой триадой», включает 3 составляющих — Бытие, Жизнь и Ум, каждая из к-рых представляет собой результат смещения Предела с Беспредельным и потому в свою очередь тоже делится на 3 части. Бытие, как 1-й член и «глава» триады в целом, появляется непосредственно после Единого и служит источником бытия всего сущего. Ямвлих отождествляет его с «единым-сущим» 2-й гипотезы диалога «Парменид» и с категорией бытия в «Софисте». Само по себе это Бытие еще не является умопостигаемым: оно превосходит идеи и максимально приближается к простоте и непостижимости Первоначала (Procl. In Tim. I 230). Второй и третий члены триады — Жизнь и Ум — соответствуют исхождению Бытия из самого себя и его возвращению к себе. Обратившись к себе и созерцающее себя Бытие становится умопостигаемым, поэтому завершающий член триады, Ум, оказывается миром идей, т. е. тем «вечным живым существом», в соответствии с к-рым Демиург платоновского «Тимея» творит материальную Вселенную (см.: Plat. Tim. 29c, 37d). Мыслящий космос также распадается у Ямвлиха на 3 триады, 1-я из к-рых представляет собой обращенный к умопостигаемому прообразу и пребывающий в себе ум, 2-я соотносится с принципом жизни, а 3-я — с направленной вовне творческой энергией ума (Procl. In Tim. I 308–309), отождествляемой с Демиургом. По некоторым свидетельствам, последнюю триаду Ямвлих также подразделял на 2 триады и монаду, в результате чего общее число сущностей, относящихся к демиургическому уровню реальности, оказывалось у него равным 7, что позволяло соотносить их с семичастным Демиургом «Халдейских оракулов» (Damasc. De prim. princ. I 237). У Прокла к умопостигаемому и мыслящему уровням реальности добавляется еще один — умопостигаемо-мыслящий (νοητός καὶ νοερός), в результате чего ипостась божественного Ума оказывается поделенной на 3 триадически организованных космоса: 1) умопостигаемый, соответствующий предмету мышления или Бытию; 2) умопостигаемо-мыслящий, соответствующий

Жизни; 3) мыслящий, соответствующий субъекту мышления или Уму в узком смысле слова. Между этими космосами существует строгая иерархия: Бытие производит Жизнь, а Жизнь — Ум, к-рый в свою очередь обращается через Жизнь к Бытию, находя в нем предмет своего созерцания.

Следующим порождением Единого является Душа — разумная самодвижная сущность, бестелесная, бессмертная и неаффицируемая, способная стать источником жизни причастных ей тел. Следуя платоновскому «Тимею», неоплатоники определяли Душу как «неделимую природу, поделенную между телами» (Plot. Enn. IV 2. 1), и считали ее посредником между вечным бытием и становлением. В качестве сущности-посредника Душа содержит в себе все вещи: чувственно воспринимаемые и умопостигаемые, первые — в виде прообразов, а вторые — в виде отражений. У Плотина Душа — непосредственное продолжение Ума, «слово» (λόγος), к-рое он изрекает, чтобы изъяснить простое и неделимое содержание своей мысли: «...как слово произносимое есть подобие слова в душе, так и Душа есть слово Ума и вся та энергия и жизнь, которую он изливает ради гипостазирования другого» (Ibid. V 1. 3). Поэтому когда Душа оставляет все связанное с телом, собирается внутри себя и возвращается к своей подлинной сущности, то обнаруживает в средоточии своего существа более высокую реальность, а именно — Ум, от к-рого ее ничто не отделяет, «кроме того лишь, что они разные» (Ibidem). Плотин был убежден, что не только мировая Душа, но и лучшая часть человеческой души никогда не теряет связи с божественным источником: «...неправда, что какая-то душа, в том числе и наша, может быть полностью погружена в материальный мир; в ней всегда есть нечто принадлежащее умопостигаемому миру» (Ibid. IV 8. 8). Порфирий также рассматривал человеческую душу как полноправную участницу жизни умопостигаемого мира, приписывая ей некие демиургические функции. По его мнению, всякий раз, когда человек мыслит интуитивно, он оказывается в уме, а когда переходит от созерцания к рассуждению, вновь становится душой, возвращаясь к ее дискурсивной природе. Если же, забывая о рассуждении, он пы-



тается познавать мир с помощью телесных органов и переходит к ощущению, он оказывается заключен в теле. Однако, согласно Порфирию, неверно думать, будто тело удерживает душу наподобие клетки или темницы. Душа сама удерживает себя в материальном мире до тех пор, пока привязана к нему (*Porphy. Sent.* 7, 8, 28), так что даже смерть не обязательно служит для нее освобождением. Подлинного освобождения душа достигает только через бесстрашие и возвращение к себе.

Последующие неоплатоники отрицали возможность присутствия Души в Уме и критиковали Плотина и Порфирия за подобное размытие границ между разными уровнями реальности. Согласно Ямвлиху, Душа представляет собой самостоятельную и полностью отличную от Ума ипостась, сочетающую в себе свойства бестелесного и телесного, неделимого и делимого, вечного и преходящего бытия. Будучи вечной и неизменной по сущности, она осуществляет свою деятельность (энергию) во времени, что означает, что ее мышление принципиально отличается от Ума: если последний охватывает мыслью сразу все, то Душе свойственно последовательно переходить от одного предмета к другому. Вот почему она не может выйти за пределы своей природы и отождествиться с Умом, поднявшись до созерцания идей. Ей доступно лишь созерцание собственных «логосов», к-рые она получает от Ума. Как и все остальные ипостаси, Душа в позднем Н. имеет сложное внутреннее строение. Ямвлих и Прокл делят ее на 3 части. Первую образует душа, не связанная ни с каким телом, существующая сама по себе и целиком погруженная в размышление; она называется неприобщимой или «надкосмической». Вторую составляет множество приобщимых, или «внутрикосмических», душ, к к-рым относится душа мира и души всех населяющих космос существ. Третью образуют «околокосмические», или «отрешенные», души, выполняющие роль посредников между надкосмическими и внутрикосмическими. Только надкосмическая душа является совершенно бестелесной и, как таковая, одинаково все одушевляет и ничему не принадлежит. Внутрикосмические души делятся на божественные, демонические и человеческие, отличающиеся друг от друга

разной степенью причастности уму и мышлению. Если божественные души, к к-рым относятся мировая душа и души неподвижных звезд и планет, причастны божественному уму и мыслят всегда, то человеческие обладают отражением ума и мыслят время от времени; демонические же души, как средние между первыми и вторыми, мыслят всегда, но при этом обладают не божественным, но только вечным умом (*Procl. Elem. theol.* 184). Бытие божественных душ Ямвлих характеризует как «высшее, превосходящее и всецело совершенное», а человеческих — как «низшее, недостаточное и несовершенное»; первые имеют силу совершать «все сразу, немедленно и единообразно», а сила вторых распространяется только на отдельные вещи в разные моменты времени; боги «порождают все и управляют всем без какого-либо ущерба для себя», а души людей «склонны подчиняться и обращаться к тому, что они породили и чем управляют» (*Iambl. De myster.* I 7). Души разных классов по-разному относятся к телу. Боги полностью свободны от телесных ограничений и не заключены в отдельные части мира, так что связывать их с определенными телами можно лишь постольку, поскольку они осуществляют в них свой промысл. Души людей находятся в зависимости от присущих им органических тел, воплощающих тот вид жизни, к-рый был избран душой еще до ее нисхождения в область становления (*Ibid.* I 8–9). Растения и животные, по мнению поздних неоплатоников, вообще не являются одушевленными. Поскольку приобщимые души никогда не расстаются с телом и при этом существуют вечно, то и первые их тела, которые они одушевляют в первую очередь, тоже являются вечными. Эти вечные тела душ неоплатоники называют «эфирными колесницами». Колесницей мировой души, согласно Проклу, служит само мировое пространство (*Simplic. In Phys.* IX 612), тогда как первыми телами частных душ являются звезды и планеты. Когда частная душа нисходит в область становления, она наращивает на своем эфирном теле слои все более плотных и грубых оболочек, состоящих из тех космических стихий, сквозь которые ей приходится спускаться. Последней и наиболее грубой из всех оболочек является земное тело,

в к-ром душа проживает отпущенный ей на земле срок. После его разрушения душа продолжает оставаться в материальном мире до тех пор, пока не истечет промежуток времени, соответствующий избранному ею «виду жизни». Лишь по завершении полного цикла она может восстановить свое первоначальное состояние и вернуться к той звезде или планете, с которой некогда ниспала. Причину нисхождения человеческой души в материальный мир неоплатоники объясняют не проявлением ее злой воли, а желанием подражать плодотворному исхождению вышестоящих божественных причин (*Procl. In Tim.* III 324). Это желание не позволяет частной душе достичь полного и окончательного освобождения, но вынуждает спускаться в сферу становления бесконечное число раз.

Находящаяся ниже области бытия область становления рассматривается в Н. как закономерный и необходимый этап исхождения всего из Первоначала. Неоплатоники считали чувственно воспринимаемый космос мыслящим одушевленным существом, зримым богом, существующим во времени, но при этом не имеющим временного начала и конца. Как и всякое тело, он ограничен в пространстве и имеет форму сферы. Сферичность отвечает замыслу космоса как совершенного живого существа, содержащего в себе всю совокупность чувственно воспринимаемого сущего. Этому же замыслу соответствует и совершаемое им круговое движение, к-рое подражает возвращающемуся к себе мышлению божественного Ума. Пространство и время, задающие границы сферы становления, суть последние проявления тех божественных законов, которыми определяется устройство сверхчувственной реальности. Так, Ямвлих видит в пространстве, или «месте» (*τόπος*), частный случай более общего отношения объемлемого к объемлющему, к-рое связывает друг с другом сверхчувственные ипостаси. Всякая ипостась, являющаяся причиной более низких уровней реальности, «объемлет» в себе свои следствия, подобно тому как целое объемлет части или как пространство — тела. В этом смысле Душа, как ближайшая причина телесного космоса, является для него объемлющей границей и местом; местом самой Души служит Ум, а Ума — Бог,



к-рого Ямвлих называл также местом всего сущего (*Simplic. In Categ.* 363–364). Аналогичным образом и физическое время, представляющее собой последовательную смену моментов прошлого, настоящего и будущего, возникает по той причине, что категории «раньше» и «позже» присутствуют уже в сверхчувственной реальности, где они описывают онтологический приоритет более высоких ипостасей по отношению к более низким. Этот осуществляющийся в сфере сверхчувственного переход от онтологически более раннего к более позднему Ямвлих называет «первым» или «умопостижимым» временем. Оно не есть ни жизнь мировой Души, как думал Плотин, ни мера и число движения, как полагал Аристотель, ни круговращение небесной сферы, как считали ранние платоники. Взятое само по себе, оно есть принцип порядка, присутствующий в виде самостоятельной реальности на уровне Ума и распространяющий свое действие на все в космосе, в т. ч. и на хаотически движущийся поток становления, к-рый, т. о., оказывается упорядочен числом и мерой, т. е. приобретает форму физического времени.

Материя физического космоса, с т. зр. неоплатоников, есть последнее проявление принципа неопределенности и множественности, пронизывающего собой все уровни космического здания и берущего начало непосредственно от Единого. Уже Плотин считал материю зависящей от Первоначала, полагая ее прямым следствием его бесконечной и никогда не оскудевающей способности порождать все сущее. Выступая из себя и создавая свое иное, Единое порождает ту первоначальную беспредельность, или неопределенность (*ἄπειρον*), к-рая и составляет природу материи: «беспредельное рождается из бесконечности Единого, иначе говоря, из его силы или вечности; не в том смысле, что в Едином содержится беспредельность, а в том, что оно ее создает» (*Plot. Enn.* II 4. 15). Согласно Ямвлиху, Бог производит материю одновременно с бытием, выделяя умопостижимую сущность из принципа иного (*Iambl. De Myster.* VIII 2). Прокл также неоднократно называл материю непосредственным порождением Единого и, подобно Плотину, видел в ее неопределенности следствие бесконечной силы Первоначала, а в ее бесформен-

ности — отражение его абсолютной простоты. Он замечал, что подлежащие сложным сущностям всегда происходят от более высоких причин, нежели их формы, а значит, материя, являющаяся подлежащим всех вещей, должна происходить от причины всего, т. е. от Единого (*Procl. Elem. theol.* 72). Поздние неоплатоники не соглашались с Плотинем в отождествлении материи со злом. Согласно Плотину, если понимать зло как противоположность блага, т. е. как полное его отсутствие, то злом окажется чистый недостаток, нечто, целиком лишенное ума, бытия и жизни, не причастное никакой идее, форме и логосу. И поскольку все перечисленные признаки совпадают с признаками материи, то материя как раз и есть зло само по себе, взятое в его природе и сущности (*Plot. Enn.* I 8. 5). Критикуя эту теорию, Прокл указывал, что лишенность форм — не единственная характеристика материи. Другой ее неотъемлемой чертой является готовность принимать в себя умопостижимые формы и через них возвращаться к вышестоящим причинам. Такое участие во всеобщем процессе возвращения делает материю необходимым условием совершенства сущего, а вовсе не источником зла. По Проклу, если бы материя была первичным злом, пришлось бы признать существование 2 противоположных Первоначал. Зло не является и одним из порождений Единого, поскольку это означало бы причастность его благу, т. к. Единое и Благо тождественны. Поэтому зла самого по себе, как отдельной ипостаси, не существует и его можно уловить только как отсутствие какого-то частного блага. Зло представляет собой случайное, привходящее свойство вещей (*παρορυστασις*), истекающее из их слабости и неспособности достичь цели своего существования.

**Неоплатоническая экзегеза.** Для неоплатонической традиции принципиальное значение имели обращение к философскому опыту предшественников, стремление представить собственное философствование как раскрытие того знания о началах, к-рое заложено в саму природу человека и вслед. этого проявлялось всегда, хотя и в разных формах. Основоположник Н. Плотин считал себя продолжателем и толкователем учений Платона. Он не ставил перед собой задачу создать непротиво-

речивую систему платонизма и не составлял комментариев к отдельным платоновским диалогам, однако обращался к идеям Платона в «Эпинеах» в тех случаях, когда хотел найти у него подтверждение собственных мыслей, предпочитая обсуждать не диалоги Платона в целом, а лишь отдельные проблемы, высказывания или образы. По убеждению Плотина, восприятие и повторение чужого мнения приобретает смысл только тогда, когда соединяется со стремлением найти решение проблемы самостоятельно: «...хотя кто-то из древних и блаженных философов действительно мог найти истину, необходимо выяснить, кто именно это сделал и как нам самим прийти к такому же пониманию» (*Plot. Enn.* III 7. 1). Плотин полагал, что тексты древних мыслителей, в т. ч. платоновские, останутся закрытыми и непонятными, пока человек не научится за чужими словами видеть сами вещи, поэтому прежде чем искать истину в авторитетном тексте, следует попытаться увидеть ее самому, в соответствии с формулой «кто видел — тот знает» (*Ibid.* I 6. 7). Отдавая должное учениям стоиков, перипатетиков и пифагорейцев, Плотин причислял себя к платоновской традиции, т. к. считал, что Платон в своей философии смог ближе всего подступить к истине. Обращаясь к произведениям Платона в поисках ориентиров для собственной мысли, Плотин с их помощью стремился выразить то, что уже увидел и познал. Такое отношение к предшествовавшей философской традиции, предполагающее интерпретацию авторитетного текста в духе самостоятельного понятия и осознанной истины, было усвоено учениками Плотина и легло в основу всей последующей неоплатонической экзегезы.

Первым, кто попытался придать этому подходу форму школьного комментария, т. е. построчного разбора текста, был Порфирий. Сохранились фрагменты его комментариев к диалогам «Тимей», «Парменид», «Филеб», «Федон», «Софист» и «Государство». Из сочинений Аристотеля он комментировал трактаты по логике («Категории», «Об истолковании», «Первая Аналитика»), физике и метафизике, стараясь представить аристотелевскую философию как естественное продолжение и развитие идей Платона. Порфирий ввел в поле зрения неоплато-





ников также «Халдейские оракулы» и положил начало философской интерпретации этого текста, в рамках к-рой верховное божество халдеев, именуемое Отцом, отождествлялось с Единым, а «расположенная посередине отцов» богиня Геката — с умной жизнью, которая одновременно и объединяет и разделяет в божественном Уме его умопостигаемый и мыслящий аспекты (*Damasc. De prim. princ.* I 86–87). В небольшом соч. «О пещере нимф» Порфирий предложил аллегорическое толкование образа пещеры из «Одиссеи» Гомера, увидев в нем развернутую картину космоса; в трактате «О философии из оракулов» истолковал в духе неоплатонической философии изречения, приписывавшиеся греч. и егип. богам. По оценке позднейших неоплатоников, комментариям Порфирия недоставало единства и последовательности. Одному и тому же предмету он мог давать множество никак не связанных между собой толкований, не стремясь увидеть за текстом общий замысел, но стараясь подкрепить каждую отдельную интерпретацию ссылками на поэтов, богословов и мифографов (*Procl. In Tim.* I 174). Так, пещера нимф одновременно означала у него и материальный и умопостигаемый космос; ее скалистые стены указывали, с одной стороны, на неподатливость материи, с др. стороны, на постоянство и неизменность бестелесной сущности; сами нимфы изображали то божественных Наяд, то человеческие души, нисходящие в область становления, и т. д. (см.: *Praechter.* 1973. S. 124–126).

Радикальную реформу жанра комментария провел Ямвлих, сформулировавший четкие правила толкования авторитетных текстов. Суть его нововведений заключалась в том, чтобы интерпретация отдельных частей некоего сочинения согласовывалась с его единым, заранее определенным «предметом» или «замыслом» (σκόλος). Если, напр., предмет диалога «Тимей» Платона определялся как рассуждение о природе, то и драматический зачин диалога, и входящий в его состав миф об Атлантиде, и космологическая речь Тимея должны были интерпретироваться в натурфилософском ключе. Это правило единства толкования было выдвинуто Ямвлихом в противовес обыкновению Порфирия от-

делывать от их основной части и интерпретировать их преимущественно в этическом ключе. Тем не менее, если в физическом диалоге встречались математические или метафизические рассуждения, Ямвлих советовал не пренебрегать прямым смыслом текста, помня, что различные типы толкования, как и соответствующие им предметы, связаны друг с другом принципом аналогии. По взглядам неоплатоников, прямой математический смысл фразы мог скрывать в себе физическое или теологическое содержание, поскольку и сами математические объекты — числа и геометрические фигуры — были отражениями божественных идей и прообразами физической реальности. В результате задача экзегета сводилась к тому, чтобы, переходя от одного способа толкования к другому, рассматривать одну и ту же фразу одновременно с разных точек зрения и выявлять ее значение на разных уровнях реальности — природном, душевном и божественном. Такая практика позволяла обнаружить в авторитетном тексте сразу неск. смыслов и примирить между собой противоречивые на первый взгляд высказывания. Для того чтобы облегчить комментатору переход от этического к физическому и теологическому толкованию, Ямвлих советовал определять предмет комментируемого сочинения как можно шире. Так, предмет «Федра» он определял как учение о «всякого рода красоте» (*Hermias. In Phaedr.* 9), которая включает не только красоту чувственную, но и умопостигаемую. Такой же метод был распространен им на сочинения Аристотеля. По свидетельству Симпликия, он толковал в теологическом духе отдельные места из «Категорий», широко применяя при этом метод аналогии (*Simplific. In Categ.* 2). Ямвлих придавал неоплатонической экзегезе характер научного метода; в посл. его принципы были практически без изменений восприняты афинскими неоплатониками, а также нек-рыми представителями Александрийской школы Н.

Неоплатонические комментарии V–VI вв. строились по единому плану: обычно их открывало введение, в к-ром обсуждались предмет комментируемого сочинения, его композиция, жанр, стиль, место среди др. сочинений автора и польза, приносимая его изучением. Если речь шла о диалогах Платона, то к этому

добавлялись: пересказ фабулы, выяснение места и времени проведения беседы, описание действующих лиц и обсуждение их символического значения. Иногда затрагивались и вопросы общего характера. Так, Прокл во введении к комментарию на диалог «Алкивиад I» рассуждает о самопознании как исходной точке философствования, а во введении к комментарию на диалог «Тимей» считает необходимым определить понятие «природа». После введения начинался разбор самого произведения. Текст делился на небольшие подлежащие интерпретации фрагменты — «леммы». Размеры лемм обычно выбирались т. о., чтобы обсуждение каждой занимало ровно одну лекцию. Толкование леммы начиналось с «общего рассмотрения» (θεωρία), в к-ром раскрывался смысл фрагмента в целом, а заканчивалось текстологическим разбором (λέξις), поясняющим в свете уже установленного смысла значение отдельных слов и выражений. Впрочем, не все неоплатоники придерживались этого порядка. Напр., у Прокла деление комментируемого произведения на фрагменты обычно не соотнобразовывалось с продолжительностью школьного занятия; обсуждение отдельной леммы занимает у него от неск. предложений до неск. страниц. Кроме того, он использовал комментируемый текст как отправную точку для самостоятельной разработки интересующей его темы, приглашая читателя повернуться к «самим вещам» и поразмышлять о них вне к.-л. связи с прочитанным фрагментом. Комментарии к трактатам Аристотеля, составлявшиеся преимущественно в Александрийской школе Н., имели аналогичное строение. Построчный разбор текста также предварялся в них небольшим введением, где говорилось о предмете комментируемого трактата, его содержании, пользе от его изучения и т. д. Со временем введение начало сильно разрастаться и вбирать в себя новые темы: биографию автора, классификацию его сочинений, обсуждение отправного момента и конечной цели философии, принципы отбора студентов и мн. др. В результате к VI в. введение стало во многом самостоятельным жанром, превратилось в пролегомены ко всей философии и даже выделялось иногда как особое произведение. Таковы, напр., «Пролегомены к аристотелевской





философии», составленные Олимпиодором, или «Анонимные пролегомены к платоновской философии», служащие введением для комментария Олимпиодора к диалогу Платона «Алкивиад I».

В Афинской школе развитие комментария получило несколько иное направление. Здесь появляются т. н. тематические комментарии, составители которых ставили целью не построчный разбор комментируемого текста, а исследование определенного круга проблем, возникающих в связи с ним. Примером тематического комментария служит комментарий Сириана к «Метафизике» Аристотеля, который представляет собой детальный анализ и опровержение аристотелевской критики в адрес Платона и пифагорейцев. В этом же жанре написаны и мн. комментарии Прокла: к диалогам «Государство» и «Кратил» Платона, к 1-й кн. «Начал» Евклида. Тематические комментарии предоставляли толкователю возможность более свободно излагать собственные взгляды, используя авторитетный текст в качестве отправной точки для самостоятельных рассуждений. Вслед этого мн. экзегетические сочинения афинских неоплатоников напоминают скорее собрание небольших трактатов, объединенных общей темой, чем комментарий в традиц. смысле этого слова. Не исключено, что в жанре тематического комментария было написано и соч. «Платоновская теология» Прокла, к-рое, несмотря на всю оригинальность и самостоятельность, все же остается толкованием философии Платона, являясь как бы гиперкомментарием ко всем его произведениям.

**Влияние и рецепция.** Исследование рецепции идей раннего неоплатонизма в христ. богословии затрудняется тем, что мн. идеи неоплатонизма восходят к интерпретациям платоновской философии, складывавшимся в период среднего платонизма (подробнее см. в ст. *Платонизм*). Поскольку сочинения средних платоников и др. представителей языческой философии и теологии I–IV вв. сохранились лишь в виде отрывочных цитат и фрагментов, во мн. случаях невозможно с уверенностью установить, идет ли речь об использовании христ. теологами и неоплатониками общих философских источников или же о непосредственном восприятии в христ. богословии

неоплатонических идей. Надежными маркерами здесь являются использование специфичной для Н. философской терминологии и прямое или косвенное цитирование сочинений неоплатоников. В случае отсутствия таких маркеров можно говорить лишь о гипотетическом влиянии, мн. предполагаемые случаи к-рого продолжают вызывать дискуссии среди исследователей (общий обзор проблематики и лит-ру см.: *Erlar, Tanaseanu-Döbler*. 2016).

Наиболее ранним христ. автором, к-рый мог соприкоснуться с идеями Н. в изложении Плотина и Порфирия, является *Ориген*. Он не просто был современником этих философов, но вырос в той интеллектуальной среде александрийского платонизма, которая оказала важное влияние на формирование взглядов Плотина, учившегося в Александрии у платоника Аммония Саккаса в 30-х гг. III в. С хронологической т. зр. знание Оригеном сочинений Плотина и Порфирия маловероятно. Параллели с учением Плотина, обнаруживаемые в нек-рых сочинениях Оригена, могут объясняться опорой на общие платонические источники, однако нельзя полностью исключать ни того, что Оригену были доступны отдельные заметки Плотина, в посл. вошедшие в состав «Эннеад», ни того, что Ориген встречался и общался с самим Плотиним или его учениками (так, Порфирий прямо упоминает, что он встречался с Оригеном; см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 19. 5). Однако в философско-богословском отношении Ориген оставался ближе к среднему платонизму, чем к Н., о чем свидетельствует в т. ч. и приводимый Порфирием список языческих философов, сочинения которых читал Ориген (*Ibid.* 19. 8; подробнее см.: *Crouzel*. 1992; *Морескини*. 2011. С. 173–175).

Первые прямые свидетельства внимания христ. богословов к учению неоплатоников связаны с изданием Порфирием соч. «Против христиан». Из сообщений церковных историков известно как минимум о 3 ответных христианских трактатах: 1) «Против Порфирия» (CPG, N 1818; сохр. несколько фрагментов) спмч. *Методия* († ок. 311), еп. Олимпийского; 2) «Против Порфирия» (CPG, N 3672; сохр. 2 фрагмента в лат. переводе) *Аполлинурия* († 390), еп. Лаодикий Сирийской, в 30 книгах; 3) «Против Порфирия»

(не сохр.; упоминается блж. *Иеронимом Стридонским*; см.: *Hieron. De vir. illustr.* 81) Евсевия Кесарийского, в 25 книгах (подробнее о полемике см. в статьях сборника: *Die Christen als Bedrohung*. 2017; ср.: *Erlar, Tanaseanu-Döbler*. 2016. Sp. 881–884).

Евсевий Кесарийский был знаком со мн. сочинениями неоплатоников; так, в «Церковной истории» он упоминает о Порфирии и его полемике с христианами (см.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 19. 2–9), а в соч. «Евангельское приготовление» приводит прямые цитаты из трудов Плотина и Порфирия (см.: *Idem. Praep. evang.* XI 17. 1–11; XI 28. 1–16; др. места см. по указателю: *Eusebius Werke* / Hrsg. K. Mras. B., 1983<sup>2</sup>. Bd. 8: *Die Praeparatio evangelica*. Tl. 2. S. 458–461). Во 2-й пол. IV в. с нек-рыми идеями Н. были знакомы представители *Каппадокийской школы*: свт. *Василий Великий* (он знал лишь отрывки из «Эннеад», возможно, не непосредственно, а в чем-то изложении; подробнее см.: *Henry*. 1938; *Dehnhard*. 1964; *Rist*. 1981), свт. *Григорий Богослов* и свт. *Григорий*, еп. Нисский. Примерно в это же время сочинения неоплатоников становятся известны лат. богословам, в частности свт. *Амвросию* († 397), еп. Медиоланскому; глубокая рецепция всего комплекса идей неоплатонической философии была осуществлена в трудах *Викторина Мариа* († между 382 и 386) и блж. *Августина* (354–430), еп. Гиппонского. Т. о., со 2-й пол. IV в. труды неоплатоников становятся предметом пристального внимания христ. богословов как на Востоке, так и на Западе.

С содержательной т. зр. свидетельством восприятия неоплатонических идей в христ. богословии в первую очередь является разработанная отцами Церкви концепция Бога как трансцендентного, бестелесного, бесстрастного и совершенного *Абсолюта*. Мн. христ. авторы III–V вв. использовали в рассуждениях о Боге формулировки, аналогичные тем, к-рые применялись к неоплатоническому Единому у Плотина и др. неоплатоников. Бог характеризовался как «выходящий за пределы бытия» (ἐπέκεινα οὐσίας; см.: *Orig. Contr. Cels.* VII 38. 1; *Euseb. Praep. evang.* XI 17. 10. 2; ср.: *Plot. Enn.* I 7. 1. 19; III 9. 9. 1; VI 8. 16. 34), «превышающий все» (πάντων ἐπέκεινα; см.: *Orig. Contr. Cels.* VII 45. 24; *Mar. Vict. De gen. Div. Verbi.* 4. 8–14; *Basil. Magn.*



Adv. Eunom. II 15; *Greg. Nazianz. Carm. dogm.* 29. 1; *Greg. Nyss. In inscript. ps.* 1. 1 // GNO. Vol. 5. P. 26; ср.: *Plot. Enn.* V 1. 6. 13; V 3. 13. 2), «пресущественный» (ὐπερῶσιος; см.: *Cyr. Alex. In Ioan.* I 5; *Areop. DN.* I 1; ср.: *Porphy. Sent.* 10; *Procl. Elem. theol.* 115), превосходящий всякую мысль (ὐπερ νοῦ, inintellegibilis; см.: *Orig. In Ioan. comm.* XIX. 6. 37–38; *Mar. Vict. Adv. Ar.* III 6. 10–11; *Greg. Nyss. In Cant. cantic.* 8 // GNO. Vol. 6. P. 246; ср.: *Plot. Enn.* V 4. 2. 2; V 5. 3. 12–48; VI 7. 35. 30–31). Усвоение христ. богословия апофатического способа описания сущности Бога (см. ст. *Апофатическое (отрицательное) богословие*) мн. исследователи также объясняют влиянием Н. Считается, что Марий Викторин, начавший широко применять этот метод на лат. Западе, мог заимствовать его из «Анонимного комментария к Пармениду», приписываемого Порфирию (см.: *Henry.* 1934. P. 44–62; *Hadot P.* 1968). У свт. Григория Богослова и свт. Григория Нисского при использовании ими апофатического метода прослеживаются параллели с Плотиниом (см.: *Greg. Nazianz. Or.* 28. 21; *Greg. Nyss. De virgin.* 10. 1 // GNO. Vol. 8. Pt. 1. P. 289; ср.: *Plot. Enn.* V 3. 11; VI 6. 18; также см.: *Морескини.* 2011. С. 684), а у автора «*Ареопагитик*» — с Проклом. Однако, рассуждая о Боге как об Абсолюте, христ. авторы, как правило, полагали, что Он выходит за пределы не самого по себе бытия, а только тварного сущего, о чем свидетельствует распространенная в богословской лит-ре интерпретация Исх 3. 14; употребляемое здесь в *Септуагинте* слово «Сущий» понималось как единственное подлинное имя Божие (см., напр.: *Orig. De orat.* 24. 2; *Aug. De civ. Dei.* VIII 11; *Greg. Nazianz. Or.* 30. 18). Согласно свт. Григорию Богослову, Бога можно назвать «превыняющим бытие», только если понимать под «бытием» конечное и множественное существование тварных вещей; если же говорить о бытии как таковом, бесконечном и самобытном, то оно и есть Бог. Точно так же обстоит дело и с божественной непостижимостью: Бог непостижим лишь для тварного ума — человеческого или ангельского, что не мешает Ему мыслить Самого Себя и быть «первым чистейшим Умом», содержащим в Себе «Им же Самим составленные прообразы мира» (*Greg. Nazianz. Or.* 18. 4; *Idem. Carm. dogm.* 4. 421; 5. 424). Та-

кое понимание Абсолюта соответствует не столько Единому неоплатонической традиции, сколько сфере Ума или Единого-Сущего, о чем свидетелествуют многочисленные параллели между описанием внутрибожественной жизни у христ. авторов и структурой умной реальности в Н. Так, рассуждения о взаимоотношении Лиц Св. Троицы, предполагающем Их присутствие друг в друге, напоминает способ присутствия идей в божественном Уме в Н. (см., напр.: *Basil. Magn. Ep.* 38. 8. 23–26; *Greg. Nazianz. Ep.* 101. 39. 1–3; ср.: *Plot. Enn.* V 9. 6. 1–4). Тенденция характеризовать Бога в противоположных терминах как единого и многого, связанного и разделенного, подобного и неподобного (см.: *Basil. Magn. Ep.* 38. 4. 62–69; 4. 87–91; *Maximus Conf. Mystagogia.* 23. 71–76) соотносится с аналогичными характеристиками Ума у Плотина и Порфирия (ἐν-πολλά; см.: *Plot. Enn.* V 1. 4. 35–36; 1. 8. 26; 3. 15. 18–21; 4. 1. 21; *Porphy. Sent.* 33. 36).

Понятийный язык Н. оказал значительное воздействие на попытки раннехрист. богословов рационально объяснить и обосновать учение о Св. Троице. Стремясь избежать обвинений в многобожии и одновременно не впасть в савелианство и арианство, христ. авторы III–V вв. признавали самостоятельное (ипостасное) существование Лиц Св. Троицы (см. в ст. *Ипостась*), передко считая при этом божественность Сына иерархически подчиненной божественности Отца, а божественность Св. Духа — зависящей от божественности Отца и Сына (см. в статьях *Троица Пресвятая*, *Субординационизм*). Сторонники правосл. учения о трех Божественных Ипостасях находили весьма привлекательными неоплатонические теории первых начал и ипостасей, разработанные в трудах Плотина, Порфирия и некоторых др. неоплатоников. Многие церковные писатели с готовностью проводили аналогию между Отцом, Сыном, Св. Духом и тремя высшими реальностями Н., отождествляя Отца с Единым, Сына — с Умом, Св. Духа — с Душой (см., напр.: *Euseb. Praep. evang.* XI 17; *Aug. De civ. Dei.* X 23; *Did. Alex. De Trinit.* II 27. 760–761; *Cyr. Alex. Contr. Jul.* I 45; I 47; VIII 27; ср.: *Plot. Enn.* V 1; *Porphy. Sent.* 30). Вдохновленное Н. представление о взаимоотношении Лиц Св. Троицы разрабатывалось пред-

ставителями Каппадокийской школы, сформулировавшими каноническую версию правосл. триштарного учения (см.: *Zachhuber.* 2001. P. 66–68). Не исключено, что в целом концепция Бога как триницей Единой или единой Троицы осмыслялась в каппадокийском богословии под влиянием учения об умопостигаемой триаде, к-рое было разработано Порфирием и Ямвлихом с опорой на «Халдейские оракулы» (см.: *Lilla.* 2005; *Морескини.* 2011. С. 620–624). Триадологические схемы Мария Викторина, блж. Августина и свт. Григория Богослова, выражающие отношения Отца, Сына и Св. Духа посредством триад «бытие — жизнь — ум» или «пресбывание — исхождение — возвращение», свидетельствуют о прямой рецепции ими неоплатонического учения об умопостигаемой триаде (см.: *Mar. Vict. Adv. Ar.* I 49–50, 52, 63; *Aug. De ver. rel.* 31. 57; *Idem. Confess.* XIII 11. 12; *Idem. De civ. Dei.* XI 26–28; *Greg. Nazianz. Or.* 23. 7; 29. 2; подробнее см.: *Фокин.* 2007. С. 72–76, 95–103). Описание Св. Духа у свт. Василия Великого во многом совпадает с описанием Души у Плотина, влияние которого в данной области подтверждается наличием цитат из «Энеид» в трактате «О Святом Духе» (сопоставление и анализ см.: *Henry.* 1938; *Dehnhard.* 1964).

Важные параллели с неоплатонической онтологией обнаруживаются в христ. концепции тварного бытия; частично они объясняются общей ориентацией на платоническое противопоставление вечного идеального бытия, к-рое в христианстве отождествляется с Богом, и тварного мира. Согласно христ. теологам, творение, созданное Богом из ничего (μὴ ὄν), неизбежно является изменчивым и тленным; оно сохраняется лишь до тех пор, пока его поддерживает воля Творца (см.: *Orig. De princip.* II 9. 2; *Iren. Adv. haer.* II 34. 2–3; *Athanas. Alex. Or. contr. gent.* 41; *Idem. Or. contr. arian.* I 58; *Ioan. Damasc. De fide orth.* I 3). Это представление совпадает с базовой для платонизма и Н. дихотомией подлинного бытия и становления, в соответствии с к-рой бытие чувственно воспринимаемого космоса рассценивается как несамостоятельное, полностью зависящее от присутствия в нем умопостигаемых форм и постоянно обращенное к вышестоящим причинам. Так, Плотин сравнивал материальный мир с зеркальным



отражением, сохраняющимся до тех пор, пока его видят (см.: *Plot. Enn.* III 6. 7. 25–43; III 6. 13. 32–38; VI 2. 22. 33–35). Распространенными в Н. были определение телесной природы как смешанной из сущего и не-сущего (см.: *Plot. Enn.* I 8. 3. 5–11; *Porphyr. Sent.* 40) и противопоставление становления подлинному бытию на том основании, что первое всегда получает существование от чего-то другого, тогда как второе имеет его от самого себя (*Procl. In Tim.* I 235. 21–26; *Idem. Elem. theol.* 42, 43, 50). Широко использовалась в патристике и разработанная неоплатониками привативная теория зла как небытия или отсутствия предполагаемого блага (см. в ст. *Зло*). Это особенно хорошо видно по трактату «О божественных именах» из «Ареопагитик», в 4-й гл. к-рого без указания источника пересказывается и цитируется сочинение Прокла «О самостоятельном существовании зла» (см.: *Areop. DN.* 4. 19–32; ср.: *Procl. De mal. subsist.* 30–54; указание и анализ параллелей см.: *Stiglmayr.* 1895; *Koch.* 1895). Неоплатонический элемент ощутим также в христ. аскетике, где он наиболее ярко проявляется в описании добродетели как очищения души от мрака плоти, а также в представлении о необходимости для христианина отречения от чувственного мира и трансцендентного устремления к уподоблению Богу и соединению с Ним (см., напр.: *Basil. Magn. Hom.* 22. 9; *Greg. Nazianz. Or.* 28. 17; *Greg. Nyss. De anima et resurr.* // *PG.* 46. Col. 85–88; *Areop. MT.* I 1. 3). С передаваемым Плотиним мистическим опытом возвышения души (см.: *Plot. Enn.* IV 8. 1. 1–10) соотносится рассуждение о пережитом ап. Павлом экстазе, предлагаемое свт. Амвросием Медиоланским, который пользуется для описания этого события схожими выражениями: «пробуждение души от тела», «возвращение к себе», «превосхождение всякой умной природы» и т. д. (*Ambros. Mediol. De Isaac.* 4. 11). На этот же отрывок из «Эннеад», вероятно, опирался свт. Григорий Нисский, когда подобно Плотину утверждал, что для восхождения к Богу душа должна отрешиться от тела, обратиться к себе и увидеть в средоточии своей природы «любовь Бога к нам и замысел Его творения» (*Greg. Nyss. De inst. christ.* // *GNO.* Vol. 8. Pt. 1. P. 40).

Наиболее глубокое влияние неоплатонических идей на христ. богословие прослеживается в «Ареопагитиках», автор которых хорошо знал сочинения неоплатоников и активно их использовал. По подсчетам Б. Р. Зухлы, долгие годы работавшей над критическим изданием «Ареопагитик», в корпусе присутствуют более 1 тыс. прямых и косвенных заимствований из сочинений Платона и неоплатоников (289 — из сочинений Платона, 139 — Плотина, 722 — Прокла); при этом вслед за псевдоэпиграфического характера корпуса их имена ни разу не упоминаются. Предполагается, что лит. прообразом корпуса послужила «Платоновская теология» Прокла (см.: *Suchla.* 2008. S. 32–34). Пытаясь создать равнозначную прокловской систему христ. метафизики, автор «Ареопагитик» умело адаптировал понятийный аппарат позднего Н. к описанию истин христ. откровения. В частности, соединив вслед за Порфирием апофатические характеристики 1-й гипотезы диалога «Парменид» с катафатическими характеристиками 2-й, он разработал концепцию Бога как «сверхсущей Сущности» и «превосходящего мысль Ума», т. е. как одновременно трансцендентного и раскрывающего себя в творении Первоначала (см.: *Areop. DN* // *PG.* 3. Col. 588; 596, 648, 842, 872; ср.: *Hadot P.* 1968. Vol. 1. P. 483–489). Неоплатоническая триада «пребывание — исхождение — возвращение», описывающая порождающее действие бестелесных иностасей, послужила автору «Ареопагитик» для создания учения о творческом и промыслительном исхождении Бога в мир при Его неизменном пребывании в Себе (*Areop. Ep.* 9. 3; *Areop. DN* // *PG.* 3. Col. 644, 649; ср.: *Procl. Elem. theol.* 7, 23, 35). К неоплатоническим элементам корпуса относятся также учение об иерархической организации тварного мира, отражающее разработанную Проклом теорию причастности, и воспроизведение неоплатонической системы ипостасей с ее многочисленными уровнями и подуровнями в виде иерархии ангельских и церковных чинов в трактате «О небесной иерархии». Через «Ареопагитики» философия Н. оказала влияние на видных христ. богословов как на греч. Востоке (прп. *Максим Исповедник*, прп. *Иоанн Дамаскин*), так и на лат. Западе. Традиция христ. Н. на лат.

Западе, основания к-рой были заложены в трудах Мариа Викторина, блж. Августина и *Бозция*, получила дальнейшее развитие в средние века. В IX в. Иоанн Скот *Эриугена* перевел на лат. язык «Ареопагитики» и дал очерк христ. неоплатонической системы в трактате «О природе». Эти влияния определяли идейное содержание Н. *Шартрской школы* (XII в.), представители которой опирались также на сочинения лат. неоплатоников *Халкидия* (IV–V вв.) и Макробия (V в.).

В VIII–XII вв. сочинения неоплатоников распространились на Ближ. Востоке в переводах на сир., араб., груз. и арм. языки. Тогда же были созданы «Книга о причинах» (*Liber de causis*), принадлежащее неизвестному араб. автору переложение сочинения Прокла «Первоосновы теологии», и «Теология Аристотеля», представляющая собой араб. переработку отрывков из сочинений Плотина. Арабо-мусульм. философия ориентировалась по преимуществу на учение Аристотеля в истолковании Афинской и Александрийской школ Н.; среди комментаторов наиболее популярными были Симпликий и Иоанн Филопон. В частности, в духе александрийского Н. утверждалось внутреннее единство учений Платона и Аристотеля, напр., в трактате аль-*Фараби* «О согласии двух философов, божественного Платона и Аристотеля». Таким смешением разнородных традиций объясняется встречающееся у аль-Фараби и *Ибн Сины* истолкование неоплатонического Единого в духе аристотелевского учения об Уме как первичном бытии, к-рое мыслит само себя. В средневек. евр. философии Н. впервые обнаруживается у Исаака бен Соломона Израэли (ок. 850–950), к-рый стремился дополнить библейский креационизм учением об эманации и восхождении души в сверхчувственный мир. Неоплатоническая иерархия универсума воспроизводилась у *Ибн Гебироль* в соч. «Источник жизни» и у Авраама бар Хийя в соч. «Размышления о душе». В XII в. сочинения араб. неоплатоников появились в Зап. Европе. Так, была переведена на лат. язык «Книга о причинах», к-рая воспринималась как изложение аристотелевской философии и теологии. В кон. XIII в. Вильгельм из Мёрбеке перевел неск. сочинений Прокла: «Первоосновы теологии», отрывки из комментари-



ев к «Тимею» и «Пармениду» и 3 малых трактата, в т. ч. соч. «О самостоятельном существовании зла». Поскольку сочинения Платона в то время почти не были известны, лат. переводы трудов Прокла сыграли решающую роль в формировании средневеков. зап. представления о платонизме в целом.

Возрождение интереса к неоплатонической философии в Византии в XI в. связано с именем *Михаила Пселла*, к-рый писал о Прокле как о выдающемся учителе и с увлечением делал обширные выписки из сочинений Плотина, Порфирия и Ямвлиха. Однако среди визант. теологов преобладали те, кто видели в распространении неоплатонических идей прямую угрозу для правосл. вероучения и источник ересей. Напр., *Николай*, еп. Мефонский (XII в.), в сочинении, посвященном опровержению «Начал теологии» Прокла, стремился показать принципиальное расхождение неоплатонического учения с христианским. Но влияние неоплатонических идей на интеллектуальную жизнь Византии не ослабевало вплоть до XIV–XV вв., о чем свидетельствует, в частности, полемика, развернувшаяся вокруг учения о божественных энергиях, отстаиваемого свт. *Григорием Паламой*, архиеп. Фессалоникским; мн. участники т. н. *паламитских споров* демонстрировали хорошее владение основами неоплатонической философии.

В XV в. благодаря визант. неоплатоникам *Виссариону*, митр. Никейскому, и Георгию Гемисту *Плифону* греч. рукописи сочинений Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла попадают на лат. Запад, где становятся объектом пристального изучения Марсилио *Фичино*, *Нико делла Мирандола* и др. представителей ренессансного гуманизма. В XVI в. все больший интерес начинают вызывать математическая и логическая стороны Н. С началом Нового времени интерес философов и ученых к Н. снижается; в XVII–XIX вв. он нередко оценивался как показательный пример идейного эклектизма и собрание религ. суеверий. Однако наряду с этой общей тенденцией существовали и исключения, определявшиеся преимущественно интересом различных представителей повоевроп. философии и науки к платонизму и идеализму в целом. Так, Г. В. Ф. *Гегель* видел в неоплатони-

ческом учении о триадах предвосхищение созданной им диалектики абсолютного духа. Популяризации идей Н. в широких кругах и начале его научного изучения значительно способствовала деятельность англ. переводчика Т. Тейлора (1758–1835), который в кон. XVIII — нач. XIX в. перевел на англ. язык сочинения мн. неоплатоников. Систематический обзор материалов по античному Н. впервые предложил во 2-й пол. XIX в. Целлер в рамках общего курса по истории античной философии (см.: *Zeller*: 1903). Глубокое научное изучение Н. началось лишь на рубеже XIX и XX вв.; во мн. случаях оно было тесно связано с подготовкой новых критических и комментированных изданий ранее известных и вновь обнаруженных текстов и фрагментов неоплатоников.

Ист.: *Плотин*: *Plotini Opera*: [Editio maior] / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzler. P., 1951–1973. 3 vol.; *Порфирий*: *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*. B., 1887. (CAG; 4(1)); *Porphyrius*. In *Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta)* / Ed. P. Hadot // *Porphyre et Victorinus*. P., 1968. Vol. 2. P. 64–112; *idem*. *Sententiae ad intelligilia ducentes* / Ed. E. Lamberz. Lpz., 1975; *Porphyre*. *De l'abstinence* / Ed. J. Bouffartigue, M. Patillon e. a. P., 1977–1995. 3 vol.; *idem*. *La Vie de Plotin* / Ed. J. Pépin. P., 1982–1992. 2 vol.; *idem*. *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella* / Ed. E. des Places. P., 1982; *Porphyrii Philosophi Fragmenta* / Hrsg. A. Smith. Stuttg., 1993; *Porfirio*. Contro i cristiani: Nella raccolta di A. von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice / Ed. G. Muscolino. Mil., 2009; *Ямвлих*: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentarium fragmenta* / Ed. J. M. Dillon. Leiden, 1973; *Iamblichus*. *De anima* / Ed. J. F. Finamore, J. M. Dillon. Leiden etc., 2002; *Jamblique*. *Protreptique* / Ed. E. des Places. P., 1989; *Iamblichus*. *De mysteriis* / Ed. E. C. Clark, J. M. Dillon e. a. Atlanta, 2003; *Iamblichus of Chalcis*. *The Letters* / Ed. J. M. Dillon, W. Polleichtner. Atlanta, 2009; *Jamblique*. *Réponse à Porphyre (De mysteriis)* / Ed. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds. P., 2013; *Прокл*: *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 vol.; *Proclus*. *The Elements of Theology: A Rev. Text* / Ed. E. R. Dodds. Oxf., 1963; *idem*. *Théologie Platonicienne* / Ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. P., 1968–1997. 6 vol.; *idem*. *Commentaire sur le Parménide de Platon* / Ed. C. Luna, A.-Ph. Segonds. P., 2007–[2014]. Vol. 1–5; *Дамаский*: *Damascius. Traité des premiers principes* / Ed. L. G. Westerink, J. Combès. P., 1986–1991. 3 vol.; *idem*. *Commentaire du Parménide de Platon* / Ed. L. G. Westerink, J. Combès. P., 1997–2003. 4 vol.; *Гермий Александрийский*: *Hermias Alexandrinus*. In *Platonis Phaedrum scholia* / Ed. C. M. Lucarini, C. Moreschini. B., 2012; *Аммоний*: *Ammonius*. In *Porphyrii Isagogen sive V voces* / Ed. A. Busse. B., 1897. (CAG; 4(3)); *idem*. In *Aristotelis Categorias Commentarius* / Ed. A. Busse. B., 1895. (CAG; 4(4)); *idem*. In *Aristotelis De interpretatione Commentarius* / Ed. A. Busse. B., 1897. (CAG; 4(5)); *Олимпиодор*: *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium* / Ed. A. Busse //

CAG. 1902. Bd. 12. Tl. 1; *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria* / Ed. L. G. Westerink. Lpz., 1970; *Olympiodorus*. *Commentary on the First Alcibiades of Plato* / Ed. L. G. Westerink. Amst., 1982<sup>2</sup>. [Наиболее значимые философско-неоплатонич. приводятся в порядке упоминания в статье; указаны издания основных сочинений, подробную библиографию сочинений и рус. переводов см. в статьях об отдельных персоналиях].

Лит.: *Koch H.* Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen // *Philologus*. B., 1895. Bd. 54. S. 438–454; *Stiglmayr J.* Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // *Hist. Jb.* Münch. 1895. Bd. 16. S. 253–273, 721–748; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Lpz., 1903<sup>1</sup>. Tl. 3. Abt. 2; *Dodds E. R.* The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic One // *Classical Quarterly*. Camb., 1928. Vol. 22. N 3/4. P. 129–142; *Henry P.* Études Plotiniennes. P., 1938. Vol. 1: Les états du texte de Plotin; *Westerink L. G.*, ed. *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amst., 1962; *Dehnard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. B., 1964; *Beierwaltes W.* Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965; *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. P., 1968. 2 vol.; *Sambursky S.*, *Pines S.* The Concept of Time in Late Neoplatonism. Jerus., 1971; *Wallis R. T.* The Neoplatonism. L., 1972; *Praechter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus (1910) // *Idem*. *Kleine Schriften* / Hrsg. H. Dörrie. Hildesheim; N. Y., 1973; *Gersh S.* From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978; *idem*. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Notre Dame (Ind.), 1986. 2 vol.; *Steel C. G.* The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel, 1978; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1980. Т. 6: Поздний эллинизм; 1988. Т. 7. Кн. 1–2: Последние века; 1992. Т. 8. Кн. 1: Итоги тысячелетнего развития; *Rist J. M.* Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. Toronto, 1981. P. 137–220; *Tardieu M.* Sâbiens coraniques et «Sâbiens» de Harrân // *J. Asiatique*. Leuven, 1986. Vol. 274. P. 1–44; *Brisson L.* Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style // *ANRW*. 1987. Tl. 2. Bd. 36. Ibid. 2. S. 793–860; *Dillon J.* Iamblichus of Chalkis (c. 240–325 A. D.) // *Ibid.* S. 862–909; *idem*. *St. John in Amélius' Seminar* // *Late Antique Epistemology* / Ed. P. Vassilopoulos, S. R. L. Clark. Basingstoke, 2009. P. 30–43; *Hadot I.*, ed. *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque intern. de Paris*. B., 1987; *Proclus, lecteur et interprète des anciens: Actes du colloque intern. du CNRS* / Ed. J. Pepin, D. Saffrey. P., 1987; *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence* / Ed. R. Sorabji. L., 1990; *Lloyd A. C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxf., 1990; *Crouzel H.* Origène et Plotin: Comparaisons doctrinales. P., 1992; *Halfwassen J.* Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin. Stuttg., 1992; *O'Meara D.* Plotinus: An Introduction to the Enneads. Oxf., 1993; *Gerson L.* Plotinus. L.; N. Y., 1994; *Zachhuber J.* Basil and the Three Hypostasis Tradition: Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // *ZACHr.* 2001. Bd. 5. S. 65–85; *Smith A.* Philosophy in Late Antiquity. L.; N. Y., 2004; *Sorabji R.* The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD:



A Sourcebook. L., 2004. 3 vol.; *Ахутин А. В.* Трансдукция: 1. О началах. 2. Диалог в начале // *Он же.* Поворотные времена: Статьи и наброски. СПб., 2005. С. 297–323; *Lilla S.* Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano. Brescia, 2005; *Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мариа Викториана. М., 2007; *Dillon J., Wear S. K.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Aldershot, 2007; *Шу-чалин Ю. А.* Неоплатонизм // *Античная философия: Энцикл. словарь.* М., 2008. С. 504–509; *Baltussen H.* Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator. L., 2008; *Remes P.* Neoplatonism. Stocksfield, 2008; *Suchla B. R.* Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung. Freiburg; Basel; W., 2008; *Vollenweider S.* Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie: Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios // *Studien zu Matthäus und Johannes* / Hrsg. A. Dettwiler, U. Poplutz. Zürich, 2009. S. 377–397; *Böhm Th. M.* Ptolemäische Gnosis bei Hegel?: Anmerkungen zur Interpretation des Johannesprologs durch Amelios // *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens* / Hrsg. F. R. Prostmeier, H. E. Lona. B., 2010. S. 109–128; The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity / Ed. L. Gerson. Camb., 2010. 2 vol.; *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011; *Chlup R.* Proclus: An Introduction. Camb., 2012; Neoplatonism and the Philosophy of Nature / Ed. J. Wilberding, Ch. Horn. Oxf., 2012; *Месия С. В.* Трансперидентное начало в неоплатонизме и учение о тетрадах // *Платоника ζητηματα: Исследования по истории платонизма.* М., 2013. С. 169–209; The Routledge Handbook of Neoplatonism / Ed. P. Remes, S. Slaveva-Griffin. L.; N. Y., 2014; Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators / Ed. R. Sorabji. L., 2016; *Erlor M., Tanaseanu-Döbler I.* Platonismus // *RAC.* 2016. Bd. 27. Lfg. 214–215. Sp. 837–955; Die Christen als Bedrohung?: Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios «Gegen die Christen» / Hrsg. I. Männlein-Robert. Stuttgart, 2017.

С. В. Месия

**НЕОСХОЛАСТИКА**, консервативное движение в католическом богословии, развивавшееся с 20-х гг. XIX в. до публикации энциклики «Aeterni Patris» (1879), когда решением папы Римского *Льва XIII* официальной программой католической интеллектуальной культуры стал томизм. Общий характер движения отвечал главной тенденции эпохи Реставрации — возвращению к христианским основам духовной жизни, связанным с традицией, восходящей к средним векам. Поэтому Н., ставя себе задачей преодоление кризиса католической культуры, вызванного критикой просветителей и борьбой с религией в период Великой французской революции (1789–1799), представляет собой попытку возрождения средневеков. богословских и философских течений в их единстве с задачами *Римско-католической Церкви*.

**Формирование и развитие.** Схоластическая традиция, существовавшая в формате орденовских школ, успешно преодолела кризис позднего средневековья и в XVI–XVII вв. переживала новый подъем, связанный с именами П. да Фонсеки, Ф. *Суареса*, А. Кирхера, Х. Карамуэль-и-Лобковица и др. мыслителей, составлявших наряду с Т. *Юббсом*, Р. *Декартом*, Б. *Спинозой* и Г. В. *Лейбницем* пеструю картину интеллектуальной культуры раннего этапа Нового времени. Она не только развивалась в рамках семинарий и специальных колледжей, но и была полноправным академическим течением, доминировавшим в ун-тах католич. мира. Дискредитация академического знания, против к-рого выступили главные просветители XVIII в., и социальный переворот, произведенный Французской революцией (отделение гос-ва от Церкви и борьба с религией, закрытие ун-тов и уничтожение системы церковного образования), повлекли за собой гибель постсредневеков. *схоластики*. Ни эпоха революционных войн, ни наполеоновское правление не создали условий для возрождения этой традиции.

После наполеоновских войн начинается т. н. эпоха Реставрации — попытка консервации культурного и политического развития Европы и возвращения к дореволюционному состоянию. Важное место в этом процессе занимала Церковь, которой постепенно стали возвращать секуляризованные имущество и привилегии. Одновременно в европ. сообществе в рамках культуры позднего романтизма наметилась тенденция к возрождению религиозности. В 1814 г. Римским папой *Пием VII* был возрожден орден *иезуитов*, который к 30-м гг. XIX в. восстановил сеть колледжей и выпустил новую редакцию своего устава «*Ratio studiorum*». Параллельно восстанавливалась система церковного образования, светское образование ставилось под надзор Римско-католической Церкви. Средневековье в этой модели рассматривалось как образцовая эпоха гармонии веры и разума, власти и народа, политики и религии. Т. о., Церковь оказалась обладательницей уникального культурного капитала, к-рый мог использоваться не только для восстановления клерикальных институций, но и для легитимации консервативного соци-

ального порядка. Актуализация этого наследия приняла форму Н.

Важной вехой в ее развитии стала деятельность аббата Ж. П. *Миня* и Х. Л. Вивеса. Именно их широкая издательская программа, включавшая выпуск как первоисточников, на к-рые опирается христ. традиция, так и классических руководств и справочников по различным отраслям богословия и философии, создала фундаментальный базис для развития церковной учености в XIX в.

Центральной частью программы *Миня* явился до сих пор не утративший значения «Полный свод патрологии» (*Patrologiae cursus completus*), разделенный на греч. и лат. серии. Издание продолжалось с 1844 по 1866 г. Греч. серия содержит 161 том и охватывает церковных писателей с I по XV в., лат. серия насчитывает 220 томов и охватывает II–XIII вв. Создание такого собрания не было беспрецедентным, однако масштаб и полнота охвата источников для своего времени отличали «*Патрологию*» *Миня* от предшествующих опытов. Кроме полного курса патрологии им были также изданы «Полный свод Священного Писания» (*Scripturae Sacrae cursus completus*. P., 1837–1845. 28 vol.) с толкованиями на все книги Библии и «Полный свод теологии» (*Theologiae cursus completus*. P., 1837–1845. 28 vol.), включающий классические богословские трактаты XV–XVIII вв. по догматике, апологетике, литургике и др. церковным дисциплинам. Особенность этих собраний *Миня* состоит в том, что его труд преследовал широкие научные и педагогические цели, как это явствует из самого названия: «полные курсы», предназначенные стать пособиями при изучении источников или разделов церковной науки. Эти специализированные пособия были составлены на латыни и адресованы прежде всего семинаристам и священникам.

Др. крупным изданием *Миня* стала доступная широкому читателю «Богословская энциклопедия» (*Encyclopédie théologique*. P., 1844–1866) на франц. языке, к-рая состоит из 171 тома в 3 сериях и включает отраслевые словари по самому широкому спектру вопросов церковной истории и культуры.

Вивес, современник *Миня*, специализировался на издании сочинений авторов средневеков. и постсредневеков. схоластической традиции. В 1850–



1895 гг. им были изданы полные собрания трудов *Бонавентуры*, *Иоанна Дунса Скота*, *Фома Аквинского*, *Альберта Великого*, Ж. Б. Боссюэ, Суареса, а также классические руководства XVII в.: фундаментальные «Догматики» Л. де *Томассена д'Эйника* и Д. Пето, «Курс философии» Иоанна Пуансо, цикл библейских комментариев Корпелия Лапида. Вивес стремился, основываясь на изданиях XVII в., так же как и Минь, дать читателям изложения католич. доктрины, освященные временем и представляющие истину в ее офиц. выражении.

**Связь со схоластикой.** Н. затронула всю католич. Европу, но имела преимущественно узкоцерковный характер: она развивалась в рамках богословских школ отдельных орденов (францисканцев, иезуитов), поэтому в ней нашли отражение такие направления, как августинизм, суаресизм, скотизм, молинизм. Однако наиболее влиятельным был томизм, доминировавший в то время в Италии и во Франции. Н. нашла воплощение в философских и богословских курсах католич. семинарий. Она не была обращена к широкой аудитории, ее языком была гл. обр. латынь.

Апеллируя к схоластической традиции, Н. естественно восприняла формы, в к-рых эта традиция себя выражала, — учебного курса, фундаментального руководства по философии или богословию. Эта особенность проявилась уже в компиляциях, издаваемых Мишем, и нашла отражение в произведениях представителей Н.

Классический состав схоластического курса философии, восходящий к порядку книг в т. н. *Corpus Aristotelicum*, складывался из логики, физики (натурфилософия и психология), метафизики с элементами естественного богословия и этики. Данный состав мог варьироваться у разных авторов, однако по-прежнему был в XVII–XVIII вв. базовым. Главным авторитетом для создателей учебных курсов оставался *Аристотель*. Курсы, написанные в XIX в., были уже независимы от непосредственного влияния перипатетизма. Напротив, в них нередко отражается влияние вольфианства (см. ст. *Вольф*). Теперь курс строился по несколько измененному порядку: 1) логика (дополняемая «критериологией»); 2) метафизика и психоло-

гия; 2а) натурфилософия («космология», нередко дополняемая «математикой»); 3) этика. Это отражало аналогичный порядок в программах нововроп. мыслителей: логика и гносеология, учение о бытии общем и конкретном, мораль. При этом психология обретает независимость от учения о природе и становится чистой наукой о душе и ее проявлениях в рациональном и чувственном аспектах.

Курсы богословия как в классической, так и в постсредневеков. схоластике формировались в виде комментариев к тому или иному авторитетному тексту («Сентенциям» *Петра Ломбардского*, «Сумме теологии» Фома Аквинского) или оформлялись как дополнения и пояснения к комментариям орденового авторитета (толкования «Сентенций» У. *Оккама* или Иоанна Дунса Скота). Нередко такие комплексы комментариев обрастали многочисленными «трактатами», посвященными различным дискуссионным вопросам, апологетическими сочинениями и проч. Богословские курсы авторов XIX в. строились или как собрания трактатов, раскрывающих ключевые темы (метод «*loci theologici*»), или как изложение различных дисциплинарных составляющих (догматическое, практическое богословие и др.). Особое место занимал бенедиктинец М. Добмайер, который в «Системе католического богословия» (*Dobmayer M. Systema theologiae catholicae* / Ed. Th. P. Senestrey. Solisbaci, 1807–1819. 8 vol.) попытался адаптировать к задаче построения богословской системы некоторые формальные элементы нем. классической философии. В отличие от прежних курсов неосхоластические системы богословия включали обширные трактаты, относящиеся к истории религии и направленные на защиту католич. понимания христианства с доказательством его превосходства над др. конфессиями.

**Методы и терминология.** Методы, использовавшиеся в Н., восходили к классическим схоластическим образцам. В подавляющем большинстве произведений применялся стандартный диспутационный подход: постановка вопроса, формулирование тезиса (или комплекса тезисов и антитезисов), обоснование т. зр. автора с разрешением возникающих возражений и сомнений. Текст складывался из «книг», «глав» или «рас-

суждений», «статей» и «положений», к-рые обосновываются аргументацией от авторитета (чаще всего вырванного в безличном тезисе) и аргументацией средствами формальной логики, благодаря чему обоснование позиции принимало форму цепочки силлогизмов, а критика возражений сводилась к поиску ошибок в силлогизмах условного оппонента. При этом непосредственные ссылки на авторов того или иного аргумента весьма редки, стиль большинства неосхоластических курсов отражает редуцированный стиль курсов XVII–XVIII вв. (К. Фрассен и др.), представляющих собой конспективное изложение материала дисциплины.

При стремлении реанимировать схоластическую традицию Н., однако, не удержала почти ничего из того богатого терминологического аппарата, к-рым пользовалась схоластика XVI–XVII вв. Терминология, используемая авторами XIX в., связана с терминологией вольфовской школы, особенно в логике и онтологии (напр., у Ф. Жакье и М. Либераторе). В то же время основные понятия этики остаются связанными с традиц. построениями. Наряду с терминологией изменилась и проблематика, обсуждаемая в курсах: не будучи комментариями или парадоксами, они отражают индивидуальные интересы их авторов, одни из к-рых проявляли большой интерес к естественным и математическим наукам своего времени (Жакье), другие более ориентировались на богословско-историческую составляющую (Ж. Б. Бувье, М. Буалев, Г. Сансеверино).

**Основные положения неосхоластических систем.** Стремясь к восстановлению традиц. типа богословско-философской учености, неосхоласты не предпринимали глубоких усилий по адаптации его содержания к потребностям своего века: орденовая традиция и авторитет того или иного «доктора» рассматривались как отражение вечной *истины* (*philosophia perennis*), к-рая требует лишь воспроизведения, так что оригинальные концепции в Н. довольно редки. Одновременно в Н. последовательно критиковались чуждые ей учения, как древние (скептицизм, эпикуреизм), так и современные («гюнтерианство», утилитаризм, кантианство, материализм).

Исходным положением Н. был тезис о гармонии разума и веры. Силы





человека, обращенные к Богу, не могут противоречить друг другу, поэтому единство истины определяется единством ее объекта. Из этого делался вывод о необходимости подчинения разума религ. авторитету. «Философия должна служить богословию, разум должен находиться в крепком подчинении у веры, таково общее предписание католических богословов» — так начинается книга А. Мартине «Согласие разума и веры против древних и новых рационалистов» (*Martinet A. Concordia rationis et fidei contra veteres nuperosque rationalistas*. Lyon; P., 1835. P. 1). Схожие гносеологические и методологические установки декларировал Ф. Я. Клеменс, к-рый, признавая лишь относительную свободу философского творчества, настаивал на приоритете божественного Откровения и учительной власти Церкви (см.: *Clemens F.J. De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*. Monasterii Guestphalorum, 1856).

Определением степени достоверности знания в Н. занимается критериология — учение о различении истины и ложности в чувствах (во внешних 5 чувствах и внутренних: *sensus communis*, памяти и воображении), разуме и доказательствах. В отличие от «диалектики», посвященной формальной стороне познания, критериология делает своей темой предметы знания, определяя, какая способность познания схватывает природу того или иного сущего. Кроме таких критериев достоверности, как непосредственность (в случае ощущений), необходимость (в случае математических или логических пропозиций) и доказательность, в неосхоластической критериологии также признавался источником знания авторитет памятников культуры (*auctoritas humani testimonii*) и Откровения, притом в первом типе авторитета может отражаться второй.

Общей метафизической предпосылкой построений неосхоластических мыслителей был восходящий к средневеков. мировоззрению теоцентризм, в к-ром главное место отводилось «высшим определениям» бытия — *трансценденталиям*. Из 6 средневековых трансценденталий, к которым относились сущее, вещь, нечто, единое, истинное, благое, Н. удержала лишь понятие сущего. В то же время, если метафи-

зика XVI–XVII вв. рассматривала сущее как многоуровневую структуру, выделяя такие его виды, как материальное (тела), нематериальное (души, универсалии), ментальное (контрфактические понятия и когнитивные отношения) и моральное (социальные структуры), то неосхоластическая онтология заимствует из предшествующей традиции представление о сущем как о связи возможности и действительности: есть метафизические объекты, не зависящие ни от чего (напр., абстрактные утверждения, вроде «часть меньше целого»), и физические сущности, изменяемые и зависящие от условий существования. Так же радикально изменился состав категорий, описывающих сущее: это уже не 9 аристотелевских предикатов, а сущее частное и целое, тотальное и партикулярное, индивидуальное, сушноститарное и персональное.

В эту онтологию входит базовое томистское различие сущности и существования, поскольку вся структура бытия формируется по принципу связи «источника» (*fons*) и «иного» (*aliud*): Бог — источник всякого возможного сущего, разум — источник актов познания, солнце — источник тепла. Они связаны 4 причинами (формальной, материальной, действующей и целевой), причем понятие цели занимает доминирующее положение, определяя специфику того или иного сущего в рамках творения. Бывше так формулирует основные принципы этой метафизики: «В мире есть два порядка — физический и моральный. Первый касается тел, второй связан с интеллигенциями. Порядок — это серия отношений между разными сущими или между частями одного составного сущего, например, между частями, составляющими органическое тело. Бог, сотворив мир, установил для отдельных сущих особые цели, которые связал между собой через индивидуальность, вид и роды, и все предопределил к единой, общей и простой цели — Своей славе, так что вне этого порядка ничего нет и не может быть. Сущие, коим не присуща свобода, необходимо следуют тому порядку, который установил для них Создатель. Если же случаются отклонения, не они сами являются их причиною, и не имеют они никакой славы и никакого бесчестия. Напротив, сущие, которые являются господами сво-

их свободных актов, следуют предписаниям, которые сами себе определили или от которых отказались» (*Bouvier J.-B. Institutiones philosophicae*. P., 1837. T. 3: *Moralis*. P. 6–7). Телеологическая интерпретация природных закономерностей радикально отличала неосхоластическую космологию от современной ей науки.

Неосхоластическая этика образовывала учение об обязанностях человека, главная из к-рых — служение Богу. Основным в человеке признается духовное начало, определяемое *свободой*. Учение о свободе образует моральную *телеологию*, поскольку целью человека является *благо*, а удовлетворение стремления к благу человек может обрести только в Боге. На этой основе выстраивалась система моральных правил, к-рая непосредственно вела к богословскому учению о спасении (см. ст. *Искушение*) и повозаветных обетованиях. Часто этому разделу предшествовало «естественное богословие», или «теодицея» (как ее называют Сансеверино и С. Гонсалес), описывающая рационально доказуемые атрибуты Бога (существование, абсолютность и др.); в зависимости от того, как трактовал тему автор, этот раздел мог выделяться в самостоятельный трактат или помещаться в состав психологии (как учение о чистом духе).

Будучи прежде всего разъяснением и систематизацией католич. догматики, Н. не содержала оригинальных богословских положений. Но перед авторами курсов богословия кроме традиц. задач стояла проблема апологетики, поэтому наиболее значительный памятник Н. — «Лекции по богословию» Дж. Перроне — открывается трактатом «Об истинной религии», а не традиц. учением о Боге, едином и троичном. Как и вся посттридентская схоластика, неосхоластическое богословие наряду с авторитетом Соборов и отцов Церкви признавало определяющее значение папских суждений, следуя позиции *ультрамонтаизма*. Первой задачей богословия становилось обоснование авторитета, на решениях к-рого должно держаться вероучение (см.: *Perrone G. Praelectiones theologicae*. R., 1835. Vol. 1. P. 371. Not. 328).

**Н. и история философии.** Необходимость воспроизведения авторитетных образцов естественно вела неосхоластических мыслителей к проблеме их изучения, поэтому,





не будучи вполне самостоятельным течением, Н. дала образцы архивных изысканий, к-рые поныне считаются классическими (напр., «Патрология» Миня). В то же время, будучи сторонниками концепции «вечной философии», чаще всего отождествляемой с торизмом, неосхоласты, транслируя определенную систему, воспринимали окружающую их философскую культуру как состояние смешения и борьбы 2 групп: традиционалистов и рационалистов. При этом традиционализм понимается здесь не в духе учения Л. Г. А. де Бональда и Ж. де Местра, а как следование вероучению в принятой Церковью трактовке. В отличие от рационализма традиционализм опирается на авторитет и полагает, что для разума требуется внешняя удостоверяющая инстанция, сообщаящая ему знания о том, что превышает непосредственные возможности познания, т. е. знание о Боге, нравственности, творении мира и предназначении человека (*Sanseverino G. Philosophia christiana. Neapoli, 1862. Т. 1: Logica. P. 31*). Сама история представляла собой борьбу или содружество богословия и философии, разума и веры — через эти отношения Н. трактовала всю историю культуры и развитие человечества (см.: *Perrone G. Historiae theologiae cum philosophia comparatae synopsis. R., 1845*). Т. о., хотя история философии не имела в Н. самостоятельного значения, под ее влиянием в XIX в. сформировалось изучение средневеков. философии как особое направление. Наибольшее влияние имели исследования А. Штёкля (см., напр.: *Stöckl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz, 1864–1866. 3 Bde (рус. пер.: Штекль А. История средневеков. философии. М., 1912. СПб., 1996<sup>9</sup>)*). Ж. Б. Оро привлек внимание к раннему периоду средневеков. философии и поставил вопрос о внутреннем единстве этой эпохи.

**Влияние.** Н. оказалась заметным явлением в истории культуры XIX в. Она аккумулировала интеллектуальное наследие средневековья, пробудив интерес к этой эпохе. Кроме того, апеллируя к классической философской традиции, Н. выступила оппонентом идеализму и материализму Нового времени — благодаря ее влиянию в итал. философии сформировался онтологизм, представленный В. Джоверти и А. Роз-

мини-Сербати. На рубеже XIX и XX вв. на основе Н. развился *неотомизм*, к-рый первоначально представлял собой конкретизацию и разработку ее проблематики, удержав и само название этого течения. В это время были основаны мн. периодические философские издания, некоторые из к-рых продолжают по сей день (напр.: *Rivista di filosofia neo-scholastica. Mil., 1909–*). Под влиянием Н. в протестант. богословии возникло движение неоортодоксии, обратившееся к наследию реформационной схоластики XVI–XVII вв. (см.: *Milbank J. Scholasticism, Modernism and Modernity // Modern Theology. Oxf., 2006. Vol. 22. N 4. P. 651–671*).

Лит.: *Perrier J. L. The Revival of Scholastic Philosophy in the XIX<sup>th</sup> Century. N. Y., 1909*; *Wulf M., de. Scholasticism Old and New: An Introd. to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern. Dublin; L., 1910*; *Thibault P. Savoir et pouvoir: Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX<sup>e</sup> siècle. Québec, 1972*; *McCool G. A. Catholic Theology in the XIX<sup>th</sup> Century: The Quest for a Unitary Method. N. Y., 1977*; *Stanke G. Die Lehre von den «Quellen der Moralität»: Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze. Regensburg, 1984*; *Coreth E., Neidl W. M., Pfligersdorffer G. Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jh. Graz; W., Köln, 1987. Bd. 1*; *Juhant J. Catholic Neo-Scholasticism, Modernity and Postmodernity // Bulletin ET. J. of the European Soc. f. Catholic Theology. B. etc., 2004. Vol. 15. N 1. P. 67–79*; *Peitz D. Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870). Bonn, 2006*.

**В. Р. Савинов**

**НЕОТОМИЗМ**, сформировавшееся в кон. XIX в. интеллектуальное течение в католич. культуре, фундаментом к-рого является представление об исключительном значении и первенствующем положении наследия *Фомы Аквинского*. До 60-х гг. XX в. Н. был офиц. философским и богословским учением *католицизма*. После *Ватиканского II Собора* утратил господствующую позицию, оставаясь, однако, и в наст. время заметным направлением католич. мысли.

**Становление.** Уже *Триденский Собор* признал Фому Аквинского ведущим авторитетом в области богословия (см.: *Berger. 2001. S. 88–91*), однако в посттриденской схоластике XVI–XVIII вв. *томизм* приобрел гораздо более широкое значение в качестве фундамента католич. интеллектуальной культуры — философии, богословия, этики и права. Комментарии *Каэтана*, Ф. ди Сильвестро (Феррарца), Ф. Суаре-

са, Г. Васкеса и др. схоластов делаются ведущими руководствами по философии и богословию. В программах крупнейшей сети католич. образовательных учреждений, управляемой иезуитами, прямо указывается, что «о св. Фоме... нужно говорить только с почетом, и каждый раз, когда будет уместно, с дорогой душой идти за ним; а если [у св. Фомы] будет найдено] что-либо менее подходящее — то отступать от него с уважением и грустью», преподаватели богословия также «во всем придерживаются учения святого Фомы и принимают его за собственного доктора; и прикладывают все усилия, чтобы и студенты относились к нему наилучшим образом» (*Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu. B., 1887. Bd. 2. S. 330, 332, 300. (Monumenta Germaniae Paedagogica; 5)*; цит. по: *Шмонин Д. В. Regulae professoribus, или Как иезуиты учили философии // Вестн. РХГА. СПб., 2009. Т. 10. Вып. 4. С. 96*). В то же время отделение в составе томистского синтеза философского содержания от богословского сыграло важную роль в становлении философии как автономной дисциплины. За период XVII–XVIII вв. были созданы десятки академических курсов «ad mentem Doctoris Angelici» (в духе ангелического доктора). В период Французской революции вместе с разрушением системы церковного образования утратил значение и культивировавшийся в ее рамках томизм.

При формировании *неосхоластики* в 20–30-х гг. XIX в. роль томизма вновь выросла, он имел ведущее значение в семинариях Италии, Франции и Испании. Наряду с «Суммой теологии» авторитетом пользовались трактаты о сущем и сущности, об истине, к-рые были положены в основу неосхоластической метафизики. Такие авторы, как Г. Сансеверино, С. Гонсалес, М. Буалев, создали системы, в к-рых излагались томистская онтология, гносеология, этика и естественное богословие. Богословское направление неосхоластического томизма представляли Дж. *Перроне*, П. Скавини и др. Содержательно мало отличаясь от систем предшествующего этапа, их построения продолжали томистскую традицию и поддерживали ее актуальность критикой др. направлений — материализма, идеализма, кантианства и спиритуализма.



Ключевыми понятиями, вокруг которых оформлялась томистская метафизика, стали понятия возможности и действительности. Через них раскрывался онтологический статус сущего: структура бытия образует то, что обладает метафизической необходимостью и содержит в себе свою сущность, и то, что обладает физически обусловленным существованием. Направление развитию тварного сущего задает система целей, выстраивающаяся вокруг универсальной целевой причины бытия — Бога. При этом неосхоластические мыслители внесли ряд корректив в томистское учение. Так, если Фома Аквинский полагал возможной гармонию разума и веры, объединенных единой *истинной*, то в неосхоластике XIX в. утверждалась необходимость подчинения разума вере, прежде всего в форме признания авторитета церковной традиции. В этике в отличие от оригинального томистского интеллектуализма преобладало представление о воле как ведущем начале активности и свобода рассматривалась как способность направлять волю к определенным целям. Главной проблемой неосхоластического богословия стало обоснование на основе томизма авторитетности той или иной инстанции, к-рая отражает в себе Откровение и служит источником религ. традиции. Среди них — Свящ. Писание, писания св. отцов Церкви, декреты Римских понтификов, решения Соборов, церковные обычаи, каноническое право, теологумены признанных богословов и, наконец, разум.

**Доктринальный фундамент.** В 1868–1870 гг., в ходе подготовки и проведения *Ватиканского I Собора*, учение Фомы Аквинского стало доминирующим в католицизме и было положено в основу соборных решений. Его исключительность была закреплена энцикликкой папы Римского *Льва XIII* «*Aeterni Patris*» от 4 авг. 1879 г., провозгласившей средневек. мыслителя всеобщим учителем (*doctor communis*). В ней также признавалось, что для защиты богословия и веры от противостоящих им учений необходимо, следуя примеру нек-рых отцов, использовать аргументы из философского багажа (ASS. 1879. Vol. 12. P. 102). Подобно крупнейшему богослову-неосхоласту Перроне, папа Лев XIII рассматривал историю культуры в преломлении отношений разума

и веры: «Вера освобождает и спасает разум от ошибок и примиряет его с многообразными знаниями» (Ibid. P. 104). Эта мысль определяет концепцию энциклики и приводит к выводу: «...среди схоластических учителей главою и наставником является св. Фома... Учения этого великого человека, подобно членам единого тела, собраны вместе, соединены и расположены в удивительном порядке, и содержат такие важные дополнения, что [Аквинат] справедливо и заслуженно считается главным оплотом и славою католической веры» (Ibid. P. 108). Далее отмечается, что папы XV–XVII вв. и ведущие богословские школы Италии и Испании признавали значение томизма, но теперь немного тех, кто желает восстановить былое величие учения Фомы Аквинского, а ведь схоластика имеет значение как для богословия, так и для др. наук, в том числе естественных, — схоластика оставила богатое натурфилософское наследие, и «многие профессора естествознания открыто признают, что между выводами современной физики и философскими принципами схоластики нет противоречия» (Ibid. P. 114). Т. о., реставрация томизма, по мысли автора энциклики, должна иметь не только консервативное значение сохранения определенной традиции, но и позитивное значение участия Церкви в развитии совр. культуры, для чего у Церкви должна быть собственная позиция, каковой объявляется томизм.

В соответствии с этим решением в 1879 г. была начата работа по новому авторитетному изданию сочинений Фомы Аквинского (т. н. Editio Leonina). Издание выходит с 1882 г. и продолжается до сих пор: в 2014 г. вышел том 41/1 с проповедями, еще ряд томов находится в процессе подготовки.

В 1914 г. в связи с выходом *motu proprio* папы Римского Пия X «*Doctoris Angelici*» (AAS. 1914. Vol. 6. P. 336–341), предписывающим обязательное изучение творений Фомы Аквинского в академических религ. заведениях с целью действительного противостояния совр. заблуждениям, ватиканской Конгрегацией образования был опубликован декрет «*Postquam sanctissimus*» с 24 томистскими тезисами (Ibid. P. 383–386). В них раскрываются главные положения Н. в онтологии, космологии,

психологии и *теодицеи* (естественном богословии). В целом они систематически и содержательно обобщили неосхоластические принципы предшествовавшего этапа развития католич. мысли. Как базовые в основу онтологии положены понятия потенции и акта: актуальность приносит в бытие единство, потенциальность — множественность и различия (1–2). Также признается томистское учение об аналогии сущего, которое оформляет бытийное отношение Бога и творения (4–6). Кроме физического творения есть духовное: «Духовное творение по своей сущности совершенно просто. Но состав его двоякий: сущность с существованием и субстанция с акциденцией» (7). Телесное творение не имеет существования в собственном смысле, природой тел также не является протяжение, отделимое от субстанции тел. Набор качеств, определяемый для материи, проистекает из «означенной материи» (*materia signata*), составляющей принцип *индивидуации* и основу принципа непротиворечия: одно и то же тело не может быть в 2 местах одновременно (10–12). К фундаментальным различиям относится факт, движутся ли тела сами, если они одушевлены, или чем-то другим, если не одушевлены (13). Психология, изложенная в тезисах, представляет традиц. схоластическое учение о 3 потенциях *души* (14–17) и служит демонстрацией места человека в системе творения. Гносеологическая проблематика также непосредственно связывается с психологией: будучи нематериальным, интеллект познает подобное — отвлеченные от материального разнобразия природы (*quidditates*), собственный же объект познания интеллекта — сущее как таковое (18–20). Примечательно, что вопрос об универсалиях, поднимаемый в тезисе 20, не решается в пользу реализма или номинализма — общее и единичное (*universalia et singularia*) понимаются как объекты познания, а не бытия. Теодицей в системе неосхоластической философии называлось метафизическое учение о Боге. В ней признаются 5 томистских *доказательств бытия Божия* (22), в Боге как чистом акте объединяются сущность и существование: мир контингентен по отношению к Богу, который выступает творческой силой, превышающей масштаб творения,



и первой причиной развития мира (23–24).

Эти принципы были еще раз подтверждены в 1950 г. энцикликкой папы Римского *Пия XII* «*Humani generis*» (AAS. 1950. Vol. 42. P. 573–574). Официально целью Н. было противостояние *модернизму* и перелит. социальным и философским учениям — эта задача определяла развитие Н. на начальном этапе и в 1-й пол. XX в.

**Развитие.** Можно выделить 3 ключевых этапа развития Н.: 1) Период с 1870 по 20-е гг. XX в., когда Н. сохранял связь с неосхоластикой, нередко выступая в форме специализированных курсов и эклектических построений, отстаивающих актуальность традиционной метафизики; 2) период с 20-х по 60-е гг. XX в., когда в Н. кроме традиц. философско-богословской проблематики стали затрагиваться проблемы аксиологии, актуальной политики, формировалось позитивное отношение к совр. культуре вплоть до попыток адаптации к ней религ. представлений; 3) период после II Ватиканского Собора, когда Н. утратил господствующее значение, но сохранил актуальность как течение в католич. культуре: сформировалось множество различных интерпретаций томизма, связанных с разнообразием тех культурных вызовов, с которыми сталкивается Церковь.

К моментам, принципиально отличающим Н. от предшествовавшей неосхоластики, можно отнести активную роль в его развитии не только представителей духовенства, но и светских интеллектуалов; широкое участие авторов-неотомистов в философских и общественных дискуссиях, благодаря чему выросло значение публицистики самых разных направлений — от профессиональных изданий до газет и журналов. Наконец, обозначилось стремление неотомистов максимально широко представить результаты своего творчества, выразить их в популярной форме и оказывать влияние на общественное мнение. Это стремление сформировало большое количество институций, благодаря которым происходит развитие Н. В наст. время действуют более 20 журналов на разных языках, где публикуются исследования и работы неотомистов. Крупнейшими являются: «*Philosophisches Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*» (Paderborn, 1887–1953; с 1954: «*Freiburger*

*Zeitschrift für Philosophie und Theologie*»), «*Revue thomiste*» (Toulouse, 1893–), «*Revue néo-scholastique*» (Louvain, 1894–1945; с 1946: «*Revue philosophique de Louvain*»), «*Rivista di filosofia neo-scholastica*» (Mil., 1909–), «*Angelicum*» (R., 1924–), «*The Modern Schoolman*» (St. Louis, 1925–), «*The Thomist*» (Wash., 1939–). В Великобритании, во Франции, в Голландии, Бельгии, Германии, Италии, Испании, США, Канаде и Австралии при крупных академических центрах и католич. семинариях действуют исследовательские ин-ты и об-ва, в к-рых преподается и изучается томизм, издается наследие Фомы Аквинского и представителей томистской традиции. Долгое время неотомисты организовывали международные конференции для обсуждения актуальных философских и богословских тем.

**1-й период.** Оформление доктринальных основ томизма плодотворно сказалось на католич. мысли, а признание важного социального значения томизма высвободило его из оков семинарских курсов богословия и философии — богословие заговорило на языке того мира, в котором жила Церковь.

Значительную часть произведений, созданных авторами-неотомистами, по-прежнему составляли различные схоластические курсы, многие из к-рых публиковались на латыни (напр., «*Philosophia scholastica ad mentem s. Thomae Aquinatis*» А. Фаржа и Д. Барбетта, выдержавшая несколько десятков изданий). Но все больше начинали использоваться национальные языки, на которые переводились старые курсы и на которых создавались новые. Наиболее значительным автором был кард. Д. Ж. Мерсье († 1926), создатель фундаментальных руководств по онтологии, гносеологии и логике. Мерсье продолжал следовать заданному неосхоластикой порядку философских дисциплин (логика, критериология, онтология, теодицея), развивая основанную на учении Фомы Аквинского широкую картину реалистической философии, выступавшей альтернативой нецерковным учениям XIX–XX вв. Заметным брит. автором являлся Т. Н. Харпер, чья «*Схоластическая метафизика*» (Harper Th. *The Metaphysics of the School*. L., 1879–1884. 3 vol.) стала крупнейшим классическим руководством англоязычного католич.

мира. Наряду со специализированными руководствами создавались многочисленные «Введения» в томизм, описывавшие главные исторические и актуальные черты этого учения (М. де Вульф, Э. Пейоб и др.).

Огромное значение для Н. приобрели историко-философские исследования, причем не только томистской (Ж. Трюк, Вульф), но и др. традиций (П. Мандонне, Ф. ван Стенберген). Особенностью таких историко-философских построений являлось стремление представить схоластику как единое по своему содержанию и методологии течение, эффективно разрешающее возникающие философские и богословские проблемы. Крупнейшим образцом этого подхода стал труд М. Грабмана «*История схоластического метода*» (Grabmann M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg, 1909–1911. 2 Bde). Также в это время сформировался большой корпус текстов авторов-неотомистов, посвященный актуальным проблемам философии, культуры, психологии и мировоззрения. Если в предшествовавшей неосхоластике ставился вопрос о сохранении «вечных истин веры и религии», то в Н. артикулировалась иная проблема: «Каков по существу ответ схоластической философии на философские проблемы, которые затрагивают нашу жизнь и нашу судьбу?» (Peillaube E., éd. *Initiation à la philosophie de St. Thomas*. P., 1926. P. 7).

Мерсье опубликовал в 90-х гг. XIX в. ряд трудов по психологии, в к-рых подверг критике господствующие взгляды на душевную жизнь и механизм психофизического единства. Основываясь на томистском учении о душе, он в «*Истоках современной психологии*» (Mercier. 1897) критиковал взгляды Р. Декарта, идеи эмпирической и рационалистической психологии Дж. Локка, Д. Юма, И. Канта, Дж. Беркли и представителей *позитивизма*, а также психологизм кон. XIX в. (В. Вундт, Г. Спенсер, А. Фулье и др.). Критика этих учений привела Мерсье к широким обобщениям в области философии и методологии науки. Исследование завершается призывом к возвращению психологии философского и онтологического содержания, к-рое имело место у Аристотеля, Фомы Аквинского и его комментаторов.

Пейоб в 1895 г. издал фундаментальное исследование «*Теория понятия: существование, происхождение,*



ценность» (*Peillaube*. 1895). Автор подверг критике гносеологию и теории абстракции XVIII–XIX вв., выступая гл. обр. против Канта и брит. эмпириков. Основываясь на томистской теории познания, Пейоб обосновывал реалистическую гносеологию, вводя в нее аппарат схоластической терминологии. Познание возможно благодаря творческой силе Бога, вложившего в мир смысл, познаваемый интеллектом.

Наконец, Р. Гарригу-Лагранж представил работу «Здравый смысл: философия бытия и догматические формулы» (*Garrigou-Lagrange*. 1909), в к-рой исследовал проблему познания и возможности осмысленного понимания высказываний религ. характера, критикуя учения о познании А. Бергсона, А. Пуанкаре, Э. Дюркгейма и др. Здравый смысл отождествлен с естественным разумом, силы к-рого образуют фундамент познавательных способностей человека. Исследование познания выросло в апологию классической логики, которую Гарригу-Лагранж противопоставил кантовскому трансцендентализму, гегелевской диалектике и психологизму Бергсона и эмпириков. Интуиционизм все же повлиял на Гарригу-Лагранжа, поскольку он утверждал, что справедливость фундаментальных логических законов, определяющих существование, разум признает благодаря «инстинкту бытия» (см.: *Ibid.* 1922. P. 119).

Т. о., 1-й период развития Н., еще называвшего себя «(нео)схоластикой», дал результаты, заставившие и его противников (напр., Р. Эйсена) признать значение этого течения. Вместе с тем возможности Н. существенно ограничивались папской цензурой, к-рая часто препятствовала выходу за пределы обозначенных в официальных пропозициях тем и подходов.

**2-й период.** В связи с прошедшими 2 мировыми войнами был иначе поставлен вопрос о христианстве и возможности его осмысления, хотя схоластический Н. по-прежнему оставался в силе: в 30–40-х гг. XX в. были осуществлены очередные издания почти всех основных курсов, созданных на рубеже XIX и XX вв., в *Григорианском университете* преподавание богословия в 50–60-х гг. XX в. велось по традиц. схемам и на латыни.

Э. А. Жильсон отмечал, как изменились интересы поколения, высту-

пившего в 10–20-х гг. XX в. (см.: *Жильсон Э.* Философ и теология / Пер.: К. Демидов. М., 1995. С. 75–77). Оно искало живого религ. чувства и потому не могло удовлетвориться господствующей формой Н., представителю к-рого смотрели на мир с т. зр. «вечной философии» и не поспевали за течением времени. Несмотря на то что неотомистами в кон. XIX в. была проделана значительная работа по возвращению учения Фомы Аквинского в ряд актуальных культурных явлений, смещение религ. интересов привело верующих к «поиску богословия» изнутри жизненной ситуации с намерением ее прояснения и преодоления. При этом главную роль стал играть не клирик-профессионал, а мирянин. Большое воздействие оказывали общественные процессы: тоталитаризм, вторая мировая война и опыт сопротивления, политизация культуры и умаление значения человеческой свободы, а также актуальная философская проблематика — бергсонизм, влиявший на Жильсона и Ж. Маритена; кантианство, с к-рым боролся Ж. Марешаль; характерный для декаданса кризис культуры, от к-рого искал спасения Г. К. Честертон.

Наряду со стандартными или историческими трактовками томизма эти авторы создали индивидуальные философские, эстетические и проч. формы осмысления наследия Фомы Аквинского. Для историко-философской рефлексии этого периода, воплощенной в трудах Жильсона, Маритена, Ф. Ч. Коплстона, характерно представление о схоластике как совокупности уникальных учений, каждое из к-рых имело свои особенности — прежде всего в понимании ключевых метафизических понятий. Вместе с осознанием неоднородности томистской традиции произошло открытие своеобразия постсредневековой схоластики XVI–XVIII вв. (К. Джакон, К. Фабро).

Проблема обоснования религ. ценностей, заданная энцикликкой папы Льва XIII и волновавшая неотомистов на рубеже XIX и XX вв., отступает перед проблемой их восприятия. Характерным образом понимание дистанции между схоластикой и современностью провоцирует вопрос об актуальности томизма не в срезе его доктринального, но культурного содержания. Ключевой особенностью момента неотомисты это-

го периода считали дегуманизацию человека, для к-рого в Новое время стали доминировать «философия, обособленная от веры, и нечеловечный гуманизм, гуманизм, губительный для человека, ибо он поставил в центр внимания человека, а не Бога» (*Маритен Ж.* От Бергсона к Фоме Аквинскому / Пер.: В. П. Гайдамака. М., 2006. С. 85). В результате все культурные институты и сама жизнь личности подверглись искажению. Исправить этот изъян должна христ. философия, следующая мысли Фомы Аквинского и объединяющая распавшиеся фрагменты культурного целого: веру и разум, богословие и философию, спекуляцию и науку, право и гуманность. Система Аквината рассматривалась в этом отношении как образец, на к-рый следует ориентироваться, — так рождается концепция «томистского синтеза». Мыслители искали его разными способами: через определенную онтологию (Жильсон), антропологию и этику (Маритен), интеллектуальные практики (А. Ж. Сертийянж) и целостность человеческого познания (Б. Лоперган).

Задача формирования христианской философии решалась через борьбу с учениями, дезавуировавшими Н. Обоснованию того, что Фома Аквинский являлся именно христ. аристотеликом, а не в большей мере перипатетиком, чем христианином, служило позднее сочинение Гарригу-Лагранжа «Томистский синтез» (*Garrigou-Lagrange*. 1946), в к-ром он вновь выступает против историко-философского модернизма. Преодолению кантианства и достижению единства метафизики и критицизма были посвящены усилия Марешаля, заложившего основы т. н. трансцендентального томизма. В масштабной работе «Оправданная точка метафизики: Уроки исторического и теоретического развития проблемы познания» (*Maréchal*. 1922–1947) он исследовал возможность и потенциал метафизического мышления, к-рое было отвергнуто Кантом, но составляет ядро томизма. Трактую кантианство как агностицизм и последовательно снимая базовые оппозиции критицизма (феномен — ноумен и т. д.), Марешаль пришел к реабилитации метафизики как типа мышления, в котором приоритет отдается «объективной мысли как таковой». Лоперган в трактате «Озарение: Исследование



человеческого разума» (*Loner-gan*. 1957) поставил задачей анализ операций познания, формируя учение о когнитивной природе истины, открываемой в науках (в т. ч. в богословии) и в практиках человеческой жизни.

Т. о., в предшествовавший II Ватиканскому Собору период Н. превратился в актуальное философское учение, к-рое заняло видное место на интеллектуальной сцене Европы сер. XX в. Вместе с тем Н. подвергался критике как со стороны приверженцев модернизма (Э. Леруа, П. Тейяр де Шарден), так и со стороны тех богословов, к-рые апеллировали к святоотеческому наследию (А. де Любак, Ж. Даниелу). В среде самих неотомистов появилась тенденция к историческому пониманию учения Фомы Аквинского и поиску аутентичного содержания его мысли (М. Д. Шеню, И. Конгар и др.). В то же время попытка определенной богословской модернизации томизма в «новом богословии» (*nouvelle théologie*) школы Сольнуар (А. Гардей, Шеню) вызвала резкую реакцию Рима и была пресечена (см.: *Peati* Ф. Э. Бог в XX в. / Пер.: Ю. А. Ромашев. СПб., 2002. С. 63–69).

**3-й период.** II Ватиканский Собор обозначил противостояние «интегристов», т. е. консервативного томистского крыла в католич. богословии, и сторонников «нового богословия». На завершающем этапе Собор принял декларацию «*Dignitatis humanae*», в к-рой провозгласил свободу совести. Это стало поворотным моментом, поскольку томизм лишился своей ведущей роли в католичестве. Соборный декрет «*Presbyterorum ordinis*» рекомендует священнослужителям изучение Свящ. Писания, творений св. отцов и учителей Церкви, памятников Предания, не акцентируя роли Фомы Аквинского (CVatII. PO. 19). Однако в декларации о христ. воспитании «*Gravissimum educationis*» Собор указал на него как на особый образец глубокой реализации гармонии разума и веры, к-рый следует иметь в виду в деле образования (CVatII. GE. 10). В энциклике «*Fides et ratio*» папы Римского Иоанна Павла II также подтверждается ведущее значение идей Фомы Аквинского в программе церковного образования (*Fides et ratio*. 43–44 // AAS. 1999. Vol. 91. P. 38–40). Хотя Иоанн Павел II ссылается на энциклику па-

пы Льва XIII «*Aeterni Patris*», томизм выступает для него как часть определенной традиции, методологическим образом к-рой он называет Суареса (*Idem*. 62 // *Ibid*. P. 54). Наличие позиции «официальной церковной философии» (*Ecclesiam philosophiam publicam*) он не допускает (*Idem*. 76 // *Ibid*. P. 63–64).

Изменилась и структура Н. Если в сер. XX в. он образовывал «философскую школу в строгом смысле слова» (Бохенский Ю. М. Современная европейская философия / Пер.: М. Н. Грецкий. М., 2000. С. 195), то после 1965 г. предстал как «объединенная группа мыслителей, которые признают, что основное вдохновение и структура их мысли исходят от Фомы Аквинского, хотя каждый из них предлагает собственную творческую адаптацию его мысли, как в отношении метода, так и в отношении содержания» (*Clarke*. 1979. P. IX). Необходимость выработки нового отношения к философии и культуре обозначил Р. Макинерни в программном труде «Томизм в эпоху обновления» (*McInerney*. 1966), в к-ром он сформулировал понимание Н. как открытой системы.

Основные направления совр. Н. характеризуются сближением с «новым богословием», развивавшимся после II Ватиканского Собора, и адаптацией различных философских подходов к проблемам религ. культуры. Проект христ. философии сохранил свою актуальность, но реализовывался не в контексте изолированной традиции, а в активном взаимодействии со светской мыслью на путях преодоления постмодерна. Существует большое количество вариантов Н., как «школьных», так и авторских (см.: *Rowland T. Catholic Theology*. L.; N. Y., 2017. P. 43–90). Наиболее значительными являются следующие:

1) Трансцендентальный Н. Его истоки находятся в проекте Марешаля по преодолению кантианства. Задачей Марешаля было наполнить трансцендентальный метод Канта, основанный на анализе априорных когнитивных структур, реальным содержанием опыта. На систему Марешаля в дальнейшем опирались К. Ранер и Э. Корет. Под влиянием феноменологии и философии М. Хайдеггера Ранер разрабатывал представления об активности человека как «трансценденции», выходящей за пределы заданных условий су-

ществования, благодаря чему открывается возможность благодатного раскрытия в нем Бога и Его действия. Корет привлек ресурсы философской герменевтики для обоснования метафизики: она возможна, поскольку это знание «непосредственно и неопровержимо, ибо всегда уже предпослано, однако оно есть нетематическое знание и, следовательно, лишь посредством методической рефлексии должно стать отчетливым и понятийно схваченным» (*Koret*. 1998. С. 43). Метафизика, согласно Корету, конституируется благодаря сущностной расположенности человека к познанию, т. е. принятию реальности. К числу трансцендентальных неотомистов относят также Лонергана, чьи исследования природы познания и богословской методологии обозначили проблему положения богословия в системе гуманитарного знания (см.: *Loner-gan*. 1972).

2) Аналитический Н. связан с исследованием языка и семантики высказываний, включая высказывания религ. характера, а также с выявлением их структурного фундамента. Схоластика со своим логическим аппаратом развивала подходы, аналогичные аналитическим. В XIX в. аналитическую систему исследования религ. высказываний построил кард. Джон Генри Ньюмен (см.: *Newman J. H. An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. L., 1870). В XX в. аналитические позиции занял логический позитивизм, в котором отрицалась осмысленность метафизических, в т. ч. религиозных, высказываний. Поэтому попытки развития данного метода внутри религ. традиций были исключением (см.: *Bocheński J. M. The Logic of Religion*. N. Y., 1965). Томистский вариант аналитического подхода связан с именами А. Ч. Макинтайра и Дж. Холдейна. Холдейн толковал аналитический метод расширительно, как исследование когнитивных структур, понятий или пропозиций. Макинтайр описал структуры аристотелевской, просвещенческой и совр. этических теорий (см.: *MacIntyre*. 1981). Франц. исследователь Р. Пуиве предложил отнести анализ ментальных актов у аналитических философов и у Фомы Аквинского (см.: *Pouivet*. 1997). Дж. О'Каллахан утверждает, что семантическая концепция Аристотеля и Фомы Аквинского является эффективным средством прояснения



социального функционирования языка (см.: O'Callaghan. 2003). В настоящее время ведущей проблемой аналитического томизма является возможность обоснования религ. верований.

3) Экзистенциальный Н. восходит к Жильсону и Маритену, который писал, что философия Фомы Аквинского «есть философия не сущностей, а существования» (Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006. С. 83). Принимая характерное для Аквината различение сущности и существования, они акцентировали именно момент экзистентности, в чем находит свое отражение неотомистский тезис о контингентности сотворенного сущего по отношению к Богу — чистой Сущности. Человеку свойственна особая структура активности, выражающая его свободу. В структуре опыта есть примордиальный уровень, связывающий человека со сверхприродным бытием. Личность рассматривается как «аналогическое и трансцендентальное совершенство» (Там же. С. 102), т. е. особая инстанция, вписанная в порядок творения и оформляющая мир — через нее Бог сообщает свое совершенство разумным существам. С экзистенциальным направлением тесно связан персоналистический Н., наиболее видным представителем к-рого является К. Ю. Войтыла (внук папы Римский Иоанн Павел II). Опираясь на высказывание Фомы Аквинского о том, что «личность превыше всего на свете», персоналисты рассматривают томистскую аналогию как аналогию личного существования. Но поскольку тварная личность человека несамодостаточна, она обретает себя в бытии с другими, в обществе и единстве с Богом. Это также позволяет интегрировать в неотомистский комплекс некие положения биоэтики (Дж. Т. Эберл).

4) Рецензия Н. в философии религии, к-рая стала играть большую роль во 2-й пол. XX в., превратившись из раздела той или иной философской системы в особое направление исследований с применением различных методов. Н. Крецман в фундаментальном комментарии к первым 3 книгам «Суммы против язычников» Фомы Аквинского исследовал возможность естественного богословия, к-рое рассматривается им как традиц. часть философии, затрагивающая ее системати-

ческий и эпистемический статус (Kretzmann N. The Metaphysics of Theism: Aquinas' Natural Theology in «Summa contra gentiles». Oxf., 1997; Idem. The Metaphysics of Creation: Aquinas' Natural Theology in «Summa contra gentiles». Oxf., 1999). Э. Стамм предложила анализ ряда существенных для томизма тем сквозь призму совр. философских дискуссий (см.: Stump. 2003). Б. Дейвис дал аналитическую интерпретацию фундаментальных понятий религ. языка, частью к-рого является томистское богословие (см.: Davies. 2004).

**Синтез.** Специфической чертой Н., к-рая объединяет разных авторов, является синтетизм. Иные философские направления воспринимаются в Н. как односторонние, акцентирующие только тот или иной аспект реальности — субстрат в материализме, формальный аспект в идеализме и т. д., в то время как представители Н. стремятся представить различные уровни бытия в единстве. Многообразие философских систем также рассматривается в Н. как негативный фактор: им противопоставляется «вечная философия» (philosophia perennis), к-рая опирается на многовековую доктринальную традицию. Вместе с тем для Н. характерен гуманизм, целостное понимание связи личности, культуры и общества.

На разных этапах развития Н. выработались различные варианты синтеза. В течение 1-го этапа обоснование Н. как неизменной и устойчивой традиции, восходящей к средним векам, играло ведущую роль в самообосновании этого движения. Так понимал эту концепцию Гарригу-Лаграш в «Томистском синтезе», предлагая систематическую реконструкцию учения Фомы Аквинского. Важную роль данная концепция играет у Марешаля, противопоставившего томистский синтез кантовской аналитике чистого разума. Принципу формального синтеза субъекта и предиката, приводящего к парадоксам «априорных синтетических суждений», Марешаль противопоставил принцип «сознания объекта как объекта», к-рое происходит в определенных условиях, отражающих динамику разума.

Др. понимание выдвинули Жильсон и Маритен. Жильсон считал, что «в таком синтезе все исходит из веры и к ней же возвращается», а «научный переворот является только по-

водом для обновления этого синтеза» (Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 173). Для Маритена задача состоит в том, чтобы «восстановить жизненно важные органические связи разума с миром супранационального и сверхчеловеческого» (Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006. С. 85) в едином богословии культуры, охватывающем все аспекты существования человека — от онтологии личности до проблем политики и права — в свете религ. метафизики. Совр. трактовка этого вопроса отражает неоднозначность восприятия томизма в условиях постмодерна.

В то время как социальная и гуманитарная проблематика успешно включались в состав томистского синтеза, интеграция содержания естественных наук составляла существенную трудность вслед. разрыва между философией и специальными науками, с одной стороны, и противоречиями между научным и религ. мировоззрениями, с другой. Эпиклтика «Aeterni Patris» постулировала необходимость восстановить связь между этими областями, решение этой задачи виделось на пути актуализации аристотелевского учения о природе (Фарж, Д. Нис, Мерсье и др.). В этом комплексе различали 2 крупные сферы: неорганическую природу, конституированную материальными свойствами, и органическую природу, конституированную «формой живого тела» — душой. Первую изучала космология, рассматривающая мир в целом, его элементарную структуру и систему причин образования неорганических объектов. Наряду с развитием гилеморфизма как основной гипотезы в космологии Н. критиковались конкурирующие учения (атомизм, энергетизм, механицизм и проч.). При этом происходила попытка перевести данные совр. естествознания на язык томистского аристотелизма. Важным аспектом такой теории был финализм, в котором целевая причина признавалась конституирующей бытие космоса. В свою очередь психология как теория чувственной и рациональной жизни выступала основой для объяснения биологических явлений, поскольку живое тело считалось приспособленным к разным уровням восприятия: именно рецептивность полагалась целевой причиной состава организма, включая человеческий.



Стремление к установлению буквальной корреляции аристотелевско-томистской натурфилософии и совр. науки в сер. XX в. уступило поискам более органичного и методически полного синтеза. Маритен в трактате «Философия природы» (Maritain. La philosophie de la nature. 1935) признавал важность науки для философии, а также отстаивал возможность координации усилий ученых и философов, поскольку последние занимаются конститутивными принципами естественных наук, проясняющими содержание употребляемых в естествознании понятий (напр.: «движение», «число», «пространство», «время», «субстанция»). Б. Маллахи в работе «Томизм и математическая физика» (Mullahy. 1946) обратился к концепции субальтернативности (соподчинения наук): натурфилософия является «средним знанием» (*scientia media*), сообщающим принципы, структуру и смысл объекта науки более низкому уровню знания — математически конституированным наукам, к-рые в свою очередь субальтернируют науки эмпирические. Науки встраиваются в определенную иерархию, образуя единую систему смыслов.

Актуальность этой проблематики для Н. сохраняется по сей день. Неотомисты предлагают концепции философии природы, учитывающие не только классическую, но и совр. квантово-релятивистскую картину мира, встраивая эти теории в более широкий контекст неомаритенизма. Финализм сохраняет в них значение, но в качестве связи с более широкими мировоззренческими и религ. вопросами обоснования знания. Аристотелевско-томистский взгляд на реальность должен дезавуировать радикальный эмпиризм, устанавливая существование «внутреннего измерения» природы, обосновывающего закономерность естественных процессов. Кроме того, различие порядка законов природы и законов науки о природе на основании томистского принципа эпистемической автономии природы как таковой (см.: Thom. Aquin. In Phys. II 1, 14) позволяет признать в мире индетерминизм, из к-рого развиваются стабильные качества, определяемые как естественные законы. «Количество «природ» (в аристотелевско-томистском смысле), действующих в мире, должно быть неограниченным, ибо они представ-

ляют «бесконечность потенциально или актуально значимых качеств», фундирующих физическую реальность» (Tanzella-Nitti G. The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws // Acta Philosophica. R., 1997. Vol. 6. N 2. P. 259). Эта концепция развернута У. Уоллесом (Wallace. 1996), предпринявшим масштабную попытку решить совр. споры между реализмом и антиреализмом в науке. Анализ отдельных аргументов дают В. Смит, Э. Фейзер, Дж. Кек, Л. Дьюан.

Богословский синтез осуществлялся в Н. на основе доктринального фундамента, заложенного папскими энцикликами и тридентским богословием. Помимо трудов Фомы Аквинского и его комментаторов образцами служили богословские системы Р. Беллармина, Д. Пето и др. авторов XVII в. На протяжении большей части времени существования Н. его характеризовала консервативная тенденция: противостояние модернизму нач. XX в., «новому богословию» школ Сольшур и Фурвьер, обновленческому движению 30–40-х гг. XX в. Коллизия ярко обозначилась в противостоянии «интегристов» (неотомистов-консерваторов) и сторонников «аджорнаменто» в ходе II Ватиканского Собора. Особенностью неотомистского богословия в послесоборный период является формирование открытого горизонта подходов, при к-рых классические проблемы богословия (доказательства бытия Божия, атрибуты Бога и Его Откровение) получают трактовку в связи с теми или иными новыми концепциями. Так, еще в 30–40-х гг. XX в. благодаря творчеству Жильсона и Маритена в Н. проникла философия Бергсона, которая оказала влияние на структуру теодицеи этих авторов. Укоренившиеся в трансцендентальном томизме некоторые положения учения Хайдеггера повлияли на трактовку веры и сотериологии Ранером. С 70-х гг. XX в. происходит адаптация теизма А. Н. Уайтхеда, сблизившая Н. с процессуальной теологией (В. Н. Кларк, Дж. Фелт). Персонализм отразился в понимании Бога как личности и осмыслении Его Откровения как личной «само-манифестации» (папа Римский Иоанн Павел II, К. Л. Шмиц, Кларк). Однако, несмотря на широту, богословский синтез Н. оставался конфес-

сиональным, унаследовав характерные для католич. неосхоластики спекулятивность, незначительное внимание к практико-аскетической, литургической стороне религ. жизни, и поэтому не отражал в полноте церковное Предание и святоотеческое наследие. Это часто становилось объектом критики как внутри католицизма, так и со стороны представителей др. христ. Церквей.

Ист.: Harper Th. The Metaphysics of the School. L., 1879–1884. 3 vol.; Peillaube É. Théorie des concepts: Existence, origine, valeur. P., 1895; Mercier D. J. Cours de philosophie. Louvain, 1897–1899. 4 vol.; idem. Les origines de la psychologie contemporaine. P., 1897; Garrigou-Lagrange R. Le Sens commun: La philosophie de l'être et les formules dogmatiques. P., 1909, 1922<sup>3</sup>; idem. La synthèse thomiste. P., 1946; Gilson E. Le Thomisme: Introd. à la philosophie de St. Thomas d'Aquin. Strasbourg, 1919. P., 1965<sup>6</sup> (рус. пер.: Жильсон Э. Избранное. М.: СПб., 2000. Т. 1: Томизм: Введ. в философию св. Фомы Аквинского); idem. Le Réalisme méthodique. P., [1935]; idem. L'être et l'essence. P., 1948; Sertillanges A. G. La vie intellectuelle: Son esprit, ses conditions, ses méthodes. P., 1921; Maréchal J. Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Bruges. 1922–1947. 5 cah.: 1926. Cah. 5: Le Thomisme devant la philosophie critique; Maritain J. La philosophie de la nature: Essai critique sur ses frontières et son objet. P., 1935; idem. Science et sagesse: Suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale. P., 1935 (рус. пер.: Маритен Ж. Знание и мудрость: Сб. тр. М., 1999); idem. Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté. P., 1936; idem. Principes d'une politique humaniste. N. Y., 1944; Mullahy B. I. Thomism and Mathematical Physics: Diss. Québec, 1946; Lonergan B. Insight: A Study of Human Understanding. L., 1957 (рус. пер.: Лонерган Б. Инсайт: Исследование человеческого понимания: (Предисл. и Введ.) / Пер.: Г. В. Вдовина // Мера вещей: Человек в истории европ. мысли. М., 2015. С. 922–942); idem. Method in Theology. N. Y., 1972 (рус. пер.: Лонерган Б. Метод в теологии / Пер.: Г. В. Вдовина. М., 2010); Coreth E. Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck, 1961 (рус. пер.: Копет Э. Основы метафизики / Пер.: В. Терлецкий. К., 1998); McInerney R. M. Thomism in an Age of Renewal. N. Y., 1966; Rahner K. Grundkurs des Glaubens: Einf. in den Begriff des Christentums. Freiburg, 1976 (рус. пер.: Ранер К. Основание веры: Введ. в христ. богословие / Пер.: В. Е. Витковский. М., 2006); MacIntyre A. C. After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame (Ind.). 1981 (рус. пер.: Макинтайр А. После добродетели / Пер.: В. В. Целищев. М., 2000); Wallace W. The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis. Wash., 1996; Pouivet R. Après Wittgenstein, st. Thomas. P., 1997; Smith W. From Schrödinger's Cat to Thomistic Ontology // The Thomist. Wash. etc., 1999. Vol. 63. N 1. P. 49–63; O'Callaghan J. Thomistic Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence. Notre Dame, 2003; Stump E. Aquinas. L.: N. Y., 2003 (рус. пер.: Стамп Э. Аквинат / Пер.: Г. В. Вдовина.



M., 2013); Davies B. An Introduction to the Philosophy of Religion. Oxf., 2004<sup>3</sup>. Библиогр.: Bulletin thomiste. Soisy-sur-Seine etc., 1924–1965. 12 т.; Rassegna di letteratura tomistica; [N. S. del «Bulletin thomiste»]. Napoli, 1966–1996. 29 т.; Bourke V. J., Miethe T. L. Thomistic Bibliography: 1940–1978. Westport, 1980; Thomistica: An Intern. Yearbook of Thomistic Bibliography / Ed. E. Alarcón. Bonn, 2006–2007. Т. 1–2.

Лит.: Perrier J. L. The Revival of Scholastic Philosophy in the XIX<sup>th</sup> Century. N. Y., 1909; Ser-tillanges A. G. Saint Thomas d'Aquin. P., 1922<sup>3</sup>. 2 vol.; Célinas J. P. La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles. Wash., 1959; Thibault P. Savoir et pouvoir: Philosophie thomiste et politique clérical au XIX<sup>e</sup> siècle. Québec, 1972; Clarke W. N. The Philosophical Approach to God: A Neo-Thomist Perspective. Winston-Salem, 1979; Brezik V. B. One Hundred Years of Thomism. Houston, 1981; McCool G. A. From Unity to Pluralism. N. Y., 1989; Шишков К. А. Проблема взаимосвязи философско-ист. и политико-филос. концепций совр. европ. неотолизма: Дис. Тверь, 1999; Hilbert M. Pierre Duheim and Neo-Thomist Interpretations of Physical Science: Diss. Toronto, 2000; Berger D. Thomismus: Grosse Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart. Köln, 2001; idem. In der Schule des hl. Thomas von Aquin: Studien zur Geschichte des Thomismus. Bonn, 2005; Rowland T. Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II. L., 2003; Habsburg-Lothringen E. Das Ende des Neothomismus — die 68er, das Konzil und die Dominikaner. Bonn, 2007; Kerr F. XX<sup>th</sup> Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mystery. Malden (Mass.), 2007; Кирьянов Д. В. Томистская философия XX в. СПб., 2009.

Р. В. Савинов

**НЕОУНИЯ**, течение среди католиков восточного обряда, связанное с попытками католич. Церкви распространить в 20–30-х гг. XX в. «византийско-славянский» обряд, ориентировавшийся на богослужение Русской Церкви в синодальный период. В более узком смысле под Н. подразумевается деятельность «неоуниатской Церкви» («византийско-славянской Церкви»), альтернативной Львовско-Галицкой униат. митрополии, к-рая насаждалась польск. властями в 1924–1939 гг. среди рус., укр. и белорус. населения Польши за пределами Галиции.

**Униатское движение в 1-й четверти XX в.** В 1905 г., вскоре после издания манифеста «Об укреплении начал веротерпимости», в С.-Петербурге появилась группа католиков вост. обряда, в 1907 г. открывшая в столице часовню Св. Духа. С российскими греко-католиками находился в постоянном контакте Андрей Шептицкий, униат. митр. Галицкий и архиеп. Львовский (1900–1944). 29 июня 1907 г. он, пользуясь полученными от папы Римского Пия X (1903–1914)

негласными полномочиями в отношении проживавших на территории Российской империи греко-католиков, назначил перешедшего в унию свящ. А. Е. Зерчанинова своим наместником в России и генеральным викарием нового, «византийско-славянского» обряда (название дано Шептицким). В 1908 г. тайным распоряжением папы предоставил Шептицкому права, привилегии и титулы бывш. митрополитов Киевских и всея Руси. В том же году рим. Конгрегация чрезвычайных церковных дел своим декретом учредила для греко-католиков в России миссию вост. обряда во главе с Зерчаниновым, но уже 20 марта 1911 г. по распоряжению госсекретаря Папского престола кард. Рафаэля Мерри дель Вала эта миссия была упразднена. Зерчанинов был включен в клир Могилёвского католического архиепископства; российские греко-католики подчинены католич. архиепископу Могилёвскому. В марте 1909 г. Шептицкий написал послание к белорусам, в котором просил «держаться унии до смерти».

10 сент. 1914 г. в Киеве, в номере отеля «Континенталь», Шептицкий единолично и тайно рукоположил высланного из Львова российскими властями ректора Львовской ДС свящ. Иосифа Боцяна в титулярного греко-католич. епископа Луцкого. Тогда же в титулярного греко-католич. епископа Острожского был рукоположен бывш. вице-ректор Львовской ДС греко-католич. свящ. Димитрий Яремко (ум. 3 окт. 1916 в ссылке в России, не приступив к своим обязанностям). Назначения титулярных епископов и проведённые рукоположения были связаны с масштабными прозелитическими планами униат. митрополита: надеясь на возрождение униат. церковных структур на Волыни и в др. регионах Российской империи, Шептицкий намеревался использовать находившихся на территории России греко-католич. иерархов в целях пропаганды унии. Боцяну предписывалось возрождать униатство на территории всех греко-католич. епархий, упразднённых в XIX в.: Луцко-Острожской, Туровско-Пинской, Владимирско-Брестской, Полоцко-Витебской и Холмско-Белзской. Однако миссионерские планы на Волыни униаты так и не смогли реализовать. О епископских рукоположениях, совершённых Шептицким, стало из-

вестно российским властям. Эти действия были восприняты как провокационные, после чего Шептицкого и его соратников выслали во внутренние области России; Боцян в течение 3 лет отбывал ссылку в Сибири.

В кон. мая 1917 г. в Петрограде под председательством Шептицкого состоялось заседание синода греко-католич. Церкви в России. Решения этого синода (68 параграфов) заложили основы организации экзархата Русской католической Церкви; экзархом был назначен свящ. Леонид Фёдоров (1879–1935), возведённый тогда же в сан протопресвитера. Экзархат получил признание Временного правительства. В офиц. документах Папского престола это новое униат. течение обозначалось как «ritus graeco-russianus» (греко-русинский обряд) в противовес галицкому униат. течению, известному как «ritus graeco-ruthenicus» (греко-рутенский обряд).

В сент. 1917 г. Боцян вернулся во Львов; тогда же было объявлено о его хиротонии. В окт. того же года он предпринял «миссионерскую» поездку-визитацию по Волыни и Холмщине; зимой 1917/18 г. посетил западнобелорус. земли. К 29 авг. 1918 г. униат. свящ. Михаил Кот по согласованию с Боцяном и Шептицким основал униат. приход в Бресте. Деятельность греко-католич. клирика вызвала недовольство польск. властей, оккупировавших регион. 20 февр. 1919 г. Кот был арестован и вывезен в Варшаву; во Львов он вернулся в нач. 1920 г. Конфликты между католиками лат. обряда и униатами имели место в с. Дрелюв Люблинского у. и губ., где в апр. 1918 г. униат. свящ. Волянский по благословению Шептицкого пытался организовать приход при местной церкви, а также в городах Бела (польск. Бяла-Подляска) и Влодава, а также в г. Щебжежин, селах Радечница, Липско и Суховоля Замойского у. (с нояб. 1918 Замойского повята). Католич. власти обвиняли приезжих униатов в проукр. и антипольск. пропаганде.

После провозглашения независимости Польши униаты были вынуждены договариваться с католич. иерархами. В нояб. 1918 г. Шептицкий послал в Люблин униат. священников Матфея Хоманя и Василия Кирилюка, к-рые обратились к католич. еп. Мариану Леоу Фультану (1918–1945) за разрешением





Андрей Шептицкий,  
униатский митр. Галицкий  
и архиеп. Львовский.  
Фотография. 1921 г.

служить в пустующих бывш. униатских храмах. В просьбе им было отказано. В янв. 1919 г. Шептицкий в письме Фульману напомнил, что в 1914 г. папа Римский Пий X предоставил ему особые полномочия по управлению униат. приходами бывших Луцкого и Холмского униат. епископств. В февр. 1919 г. Фульман обратился в Римскую курию с просьбой предоставить официальное подтверждение полномочий Шептицкого от папы Римского *Бенедикта XV* (1914–1922). Такого подтверждения предоставлено не было. В авг. 1919 г. рим. Конгрегация по делам Вост. Церквей после консультаций с польскими властями официально признала, что власть униатского митр. А. Шептицкого может распространяться только на Галицкую униатскую митрополию, территориально совпадавшую с Львовским католическим архиеп-ством.

В янв. 1920 г. Луцкий униат. еп. И. Боцян обратился к властям Волынского воеводства с просьбой допустить его в Луцк, но получил отказ. 24 февр. 1921 г. Шептицкому сообщили, что папа Римский подтвердил епископскую хиротонию Боцяна. Однако, когда посол Польши при Папском престоле Юзеф Веруш-Ковальский обратился в Римскую курию за разъяснениями о полномочиях Боцяна, его уведомили в том, что, хотя назначение и рукоположение Боцяна во епископа Луцкого являются законными и правомочными, «ввиду исключительности ситуации и по просьбам польского правительства» ему запрещено предпринимать к.-л. действия в рамках своих полномочий.

Тем не менее в 1921–1922 гг. на западноукраинских и западнобелорусских землях, вошедших в состав Польши, число униат. общин выросло. В февр. 1921 г. жители сел Докудув и Ортель Бяльского повята Люблинского воеводства обращались к Шептицкому с просьбой прислать священника. Униат. община появилась в с. Шерешёве Пружанского повята Полесского воеводства, где находилась почитаемая икона Богородицы. 16 дек. 1921 г. Шептицкий просил администрацию Полесского воеводства допустить в село униат. священника, однако получил отказ. На 1922 г. приходится активность в Новогрудском повяте бывш. правосл. свящ. Трофима Семенского, под влиянием Шептицкого перешедшего в том же году в унию. В дек. 1922 г. Мин-во вероисповеданий и образования Польши высказывало обеспокоенность по поводу действий униат. митрополита Галицкого.

В 1926 г. в связи с созданием апостольской администрации лат. обряда в Москве экзарх униат. Русской католич. Церкви был подчинен католич. еп. П. Э. Невё, возглавившему администрацию. Распространению вост. обряда в СССР помешал арест в 1923 г. 16 представителей духовенства рус. экзархата. После ареста в 1926 г. Фёдорова вице-экзархом был назначен свящ. Сергей Соловьёв (арестован в 1931). Экзархат униат. Русской католич. Церкви формально существует и в наст. время, но не имеет действующих структур. После смерти Фёдорова (1935) должность экзарха вакантна.

**Неоуниатские структуры.** В Польше активности Шептицкого католич. духовенство противопоставило действия по организации «византийско-славянской» унии, не связанной с Галицией. Польск. власти, духовные и светские, стремились отеснить духовенство Львовско-Галицкой униат. митрополии от прозелитической деятельности за пределами Галиции, такую деятельность должна была вести самостоятельная неоуниат. Церковь под непосредственным контролем католич. епископов и польск. чиновников. План создания Н. на территории Польши был одобрен папой Римским Пием XI. Н. предлагалось распространять при соблюдении «всех обрядов и обычаев Греческой Церкви, исходящих от святых отцов»; изменения

в традиц. правосл. богослужебном чине запрещались.

В 1919 г. Виленский католич. еп. Ежи Болеслав Матулевич (Юргис Матулайтис) (1918–1927), белорус по происхождению, воспользовавшись отсутствием в крае правосл. духовенства, к-рое в нач. первой мировой войны было эвакуировано в Россию, основал неоуниат. приход в с. Старокорнии (Стары-Корнин) Бяльского повята. После восстановления правосл. церковных структур неоуниат. община в 1921 г. прекратила свое существование. Первым храмом в Польше, где богослужения совершались по «византийско-славянскому» обряду, стала ц. св. Иосафата Куницевица в Люблине (в здании закрытой в 1922 греч. ц. Рождества Пресв. Богородицы). 3 окт. 1923 г. храм был торжественно открыт. Он имел статус домового при созданном в том же году Миссионерском ин-те при митрополичьей ДС Могилёвского католич. архиеп-ства (с 1925 Люблинский межепархиальный миссионерский ин-т). Ректор ин-та священник-биритуалист Антоний



Неоуниатская  
ц. св. Иосафата Куницевица в Люблине,  
Польша. 1-я треть XX в.

Сонгайло стал 1-м настоятелем неоуниат. храма св. Иосафата Куницевица. Миссионерский ин-т подчинялся непосредственно католич. примасу Польши, поэтому храм не входил в юрисдикцию Люблинского еп. М. Фульмана. Куратором ДС был назначен проживавший в Люблине Могилёвский католич. архиеп. Эдуард фон Ротт, один из координаторов Н. Он считал, что необходим единый епископ для церковных структур лат. и вост. обрядов, выступал за создание новых униат. приходов на условиях биритуализма



в ведении католич. епископов. Аналогичные предложения выдвигал Минский католич. еп. Зигмунд Лозинский (1917–1925, в 1925–1932 еп. Пинский).

10 дек. 1923 г., после предварительного одобрения Н. руководством ордена иезуитов, рим. Конгрегация по делам Вост. Церквей издала инструкцию «*Zelum amplitudinis*», регулировавшую деятельность по распространению Н. В инструкции новое униатское течение называлось «*ritus byzantino-slavicus*» (византийско-славянский обряд) и «*ritus graeco-slavicus*» (греко-славянский обряд) в противовес «*ritus graeco-ruthenicus*» (греко-рутенскому обряду) униат. общин, подчинявшихся митр. А. Шенгицкому.

21 янв. 1924 г. декретом папы Римского Пия XI (1922–1939) Хенрику Игнатию Пжездьзецкому, еп. Подляшскому (1918–1939, с 1925 еп. Седлецкий), были предоставлены особые полномочия по внедрению вост. обряда в сев.-вост. еп-ствах Польши с правами принимать в сущем сане правосл. клириков и основывать в своей юрисдикции приходы вост. обряда «всюду, где народ этого пожелает». В апр. 1924 г. такие же полномочия получили епископы Виленского, Пинского, Люблинско-Хелмского и Луцко-Житомирского католич. диоцезов. При этом основным куратором неоуниат. проекта оставался Пжездьзецкий. 19 июня 1924 г. он издал инструкцию по распространению унии в Польше. В соответствии с этим документом запрещалось вносить к.-л. изменения в богослужение «воссоединенных» правосл. приходов, кроме добавлений молитв за папу и епископа, не допускалось включение в Символ веры *Filioque*, предусмотренное Замоиским Собором 1720 г. (в неоуниатских храмах *Filioque* начали включать в Символ веры спустя неск. лет).

17 авг. 1924 г. перешедший в Н. свящ. Иоанн Галас, которому помогал незуит вост. обряда француз Ш. В. Буржуа, отслужил 1-ю униат. литургию в огнятом у правосл. верующих храме в с. Голя Хелмского повета. 25 марта 1925 г., после получения согласия властей Люблинского воеводства, епископским декретом там был учрежден неоуниат. приход. В том же году созданы неоуниат. приходы в селах Стары-Бубель, Киёвец, Стары-Павлув и По-



Хенрик Игнаций Пжездьзецкий,  
католич. еп. Подляшский.  
Фотография. Сер. 20-х гг. XX в.

лоски. Сначала Пжездьзецкий принимал клириков из Львовско-Галицкой униат. митрополии. 15 дек. 1924 г. греко-католич. свящ. Василий Гриник из Перемышльско-Самборского еп-ства отслужил литургию в с. Ортель-Ксёнженцы на Холмщине. В 1924 г. на Холмщине краткое время служил греко-католич. свящ. Зеон Шимкевич из Галиции. Однако с 1925 г., после попыток по-



Католическая ц. Св. Духа  
в дер. Кодень Бяльского повета  
Люблинского воеводства, Польша.  
1513–1520 гг.  
В 20–30-х гг. XX в.  
центр неоуниат. прихода арх. Михаила

ляков скомпрометировать униат. священников-галичан, епископ перестал принимать в клир своего диоцеза священников из Львовско-Галицкой униат. митрополии.

На Воляни 1-я небольшая неоуниатская община появилась в 1925 г., когда в Н. перешел настоятель правосл. храма в с. Озеро Луцкого повята Евсей Слёзко с частью прихожан. 14 апр. 1925 г. в кафедральном соборе Луцка Игнаций Мария Дубовский, католич. еп. Луцкий (1916–1925), торжественно присоединил Слёзко к католич. Церкви (ГА Волинской обл. Ф. 46. Оп. 9. Д. 983. Л. 44–46). Слёзко ездил по окрестным деревням, совершал службы, требы. В 1927 г. он вновь принял Православие. Оставшаяся в селе группа униатов прекратила активную деятельность, но в 30-х гг. XX в. при поддержке местных властей в селе для них была возведена часовня. Основные успехи Н. на Воляни относятся к 1927–1933 гг. Во многом они связаны с личностью назначенного в дек. 1925 г. на Луцкую кафедру еп. Адольфа Петра Шелёнжека (1925–1950). В эти годы в унию перешли правосл. приходы в селах Дубечно (4 тыс. прихожан), Краска (ок. 700 прихожан), Гумнице (ок. 200 прихожан), Кусковце-Велке (Великие Кусковцы), Жабче, Цехув (Цегов). При поддержке польск. властей в крае были построены неоуниат. храмы: в с. Жабче (1931), в с. Кусковце-Велке (1933).

В Полесском воеводстве распространение Н. началось весной 1925 г., когда был основан неоуниат. приход при католич. церкви в с. Торокань (ныне агрогородок Именин Дрогичинского р-на Брестской обл., Белоруссия). Там в 1921 г. церковь в мон-ре *василиан* была преобразована в приходской католич. храм. В 1926 г. неоуниат. приходы появились в Бобровичах и Ольпени. Для колонистов из Галичины были образованы «филиальная» (приписная) униат. община в украиноязычном поселении Хуторы-Марилинске (ныне урочище Мерлинские Хутора Столинского р-на Брестской обл., Белоруссия) (1926), приход в с. Хородно (Городная) Столинского повята (1927).

В Виленском католич. архиеп-стве неоуниат. приход основан в марте 1925 г. в с. Дзikuшки. Его организовал Виленский католич. еп. Е. Б. Матулевич. Настоятелем неоуниат. прихода стал отпавший от Православия свящ. Марк Ячиновский. В авг. 1925 г. православные силой вернули себе храм в Дзikuшках. Не позднее авг. 1925 г. появился неоуниат. при-



ход в мест. Альбертин Слупимского повята Новогрудского воеводства. С сент. 1924 до 1939 г. там действовали иезуитская «Восточная миссия» (*Missio Orientalis*) и новициат «византийско-славянского» обряда. Центром иезуитской миссии стал монастырь, в котором богослужения совершались по вост. (визант.) и зап. (рим.) обрядам. Первым настоятелем монастыря с титулом протонгумена, а также провинциалом иезуитов вост. обряда в Польше был свящ. Владимир Плиоткевич, затем, в 1933–1935 гг., — Сигизмунд Мочарский. Филиалы монастыря иезуитов в Альбертине — «миссионерские станции» — были основаны в с. Сынковичи Новогрудского воеводства и в Вильно. Настоятелем «миссионерской станции» в Сынковичах в 1929–1933 гг. был игум. Маркелл Высокинский, в 1933–1935 гг. — игум. Антоний Неманцевич. В Сынковичах Неманцевич первым в униат. практике стал совершать богослужения на белорус. языке. Настоятелем «миссионерской станции» в Вильно в 1930–1935 гг. был Павел Мацевич. В 1937 г. «миссионерская станция» в Вильно получила статус монастыря; ее члены активно работали с общиной рус. католиков в Вильно, издавали журналы «Христианство» (1928–1931) и «Да злучения» (К соединению, 1932–1936).

В марте 1928 г. при поддержке Виленского католич. архиеп. Ромуальда Ялбжиковского (1926–1955) власти Белостокского воеводства зарегистрировали неоуниат. приход в с. Коспа Бяльского повята Белостокского воеводства, относившийся к Пинскому католическому еп-ству. Настоятелем там стал бывш. правосл. свящ. Григорий Дроздов. При поддержке Ялбжиковского были организованы неоуниат. приходы в селах Зельвяны (1927) и Свислочь Волковысского повята Белостокского воеводства, в с. Фасты Белостокского повята и воеводства (1928), в с. Сынковичи Новогрудского воеводства, входивших в Виленское католич. архиеп-ство. Ряды неоуниатов пополняли правосл. священники, имевшие конфликты с церковными властями в Польше. Большой резонанс имело пребывание в Н. в 1925–1926 гг. бывш. ректора правосл. Виленской ДС архим. Филиппа (Морозова), в янв. 1927 г. с покаянием вернувшегося в Православие. В 1931 г. вслед. конфликта с епар-

хиальным руководством в Н. перешел бывш. ректор Волынской ДС в Кременце прот. Петр Табинский, ставший одним из идеологов униатства (в том же году отлучен от Православной Церкви).

Весной 1926 г. на Волыни по приглашению Луцкого католического еп. А. П. Шелёнжека начали свою деятельность *редемптористы*. Фактическими руководителями миссии являлись иеромонахи Николай Чарнецкий и Василий Величковский из Галиции (позже оба стали униат. епископами); настоятелем обители редемптористов в 1926–1930 гг. был бельг. иером. Ришард Кастенoble, его сменил бельг. иером. Йозеф Гексери. Вначале планировалось передать членам конгрегации здания бывш. униат. муж. монастыря Рождества Пресв. Богородицы в с. Нов. Загоров, однако в последний момент власти отменили свое решение. Осенью 1926 г. Чарнецкий вместе с группой редемптористов-бельгийцев основал униат. приход в г. Костополе. В сент. 1927 г. из-за протестов местного католич. духовенства и по требованию польск. властей редемптористы переехали в Ковель, где захватили правосл. храм и организовали там свой монастырь. В 1935 г. отделение монастыря появилось во Владимире-Волышском.

С нач. 30-х гг. XX в. в Волышском воеводстве действовали 2 женских монастыря вост. обряда в ведении существовавшей с 1928 г. в Вильно конгрегации сестер-миссионерок Пресв. Сердца Иисуса: в Дубно (с 1930) и в мест. Березно (с 1931) (ныне город в Ровненской обл.); их наставницами были польск. и белорус. монахини из Виленского католич. архиепископства. Обитель в Дубно просуществовала до 1939 г. под рук. настоятельницы Ольги Янковской, а община из Березно под рук. настоятельницы Стефании Рачиньской в 1933 г. вернулась в Вильно.

В 1931 г. в мест. Любешов Камень-Каширского повята основан неоуниат. монастырь *капуцинов* вост. обряда. Здесь поселились 5 монахов-биритуалистов из Голландии, ранее участвовавших в создании обители капучинов в Люблине. В Любешове была образована отдельная «Славянская миссия капучинов восточного обряда», к-рую основал и возглавил протонгум. Кирилл из Тернёзена (наст. имя Фермунт Гондульф, бывш. преподаватель Люблинского католич. ун-та и монах обители ка-

пучинов в Люблине, в 1926 перешедший из латинского в визант. обряд). В 1934–1938 гг. он был деканом неоуниат. приходов в Пинском католич. еп-стве и референтом по делам вост. обряда при Пинской епископальной курии. Члены миссии вели работу по созданию общины капучинов вост. обряда в Пинске, где активную помощь Н. оказывала крупнейшая на западнобелорус. землях коллегия иезуитов (лат. обряда). После депортации из Польши Кирилла из Тернёзена в мае 1938 г. на должности главы «Славянской миссии капучинов восточного обряда» его сменил голландец Иоанн из Одессы (наст. имя Антуан Кант; с 1932 настоятель общины капучинов в Любешове). К 1939 г. он стал генеральным викарием Пинского католич. еп-ства по делам вост. обряда. Силами голл. монахов в Любешове был основан интернат для сирот и детей из бедных семей. Вместо существовавшего ранее вост. отделения Пинской католич. ДС при монастыре капучинов в Любешове в 1932 г. основана Малая семинария вост. обряда; к 1937 г. там обучалось более 30 студентов. В 1935 г. в Любешове открылся монастырь вост. обряда жеп. конгрегации малых сестер Непорочного Сердца Пресв. Девы Марии (настоятельница — польск. мона. Мария Алоизия Гано), в 1936 г. филиал этого монастыря появился в с. Угришчи (ныне Любешовского р-на Волынской обл., Украина).

В Полесском воеводстве с апр. 1928 г. действовала неоуниат. жеп. монашеская община из 10 монахинь-студиток из Галиции во главе с капелланом Зеноном Каленюком. Они поселились в с. Заречье Пинского повята, где основали монастырь католической конгрегации миссионерок — детей Пресв. Девы Марии. К нач. 1939 г. в Полесском воеводстве был зарегистрирован «законный дом» (монастырь) ордена студитов в Хуторы-Марилинске, где ранее существовал храм, приписанный к приходу в с. Ольпень. Настоятелем монастыря стал иеромонах ордена студитов Никодим Стецюра. В Пинске при поддержке местных иезуитов лат. обряда в 1938 г. появилась община иезуитов вост. обряда из 5 чел.

В дек. 1927 г. указом Виленского католич. архиеп. Р. Ялбжиковского в Вильно была учреждена жеп. конгрегация сестер-миссионерок Пресв. Сердца Иисуса; в 1928 г. основан монастырь этой конгрегации. С 1930 г.





в Виленском архиеп-стве существовали 2 жен. «миссионерские станции»: в Альбертине и при кладбищенской часовне в мест. Россн (ныне пос. Россь Волковысского р-на Гродненской обл., Белоруссия); в обеих общинах преобладали монахини белорус. происхождения. В 1936 г. мон-рь сестер-миссионерок Пресв. Сердца Иисуса основан в с. Слипче Хрубешувского повята, где польск. власти передали католикам правосл. храм, к-рый вскоре был обращен в католич. церковь. В 1933 г. при бывш. правосл. храме в с. Кодень Бяльско-го повята была основана община монашеской конгрегации миссионеров-облатов Непорочной Девы Марии вост. обряда, преобразованная в 1938 г. в полноценный мон-рь; настоятелем стал иером. Станислав Чуба. Изредка для работы в неоуниат. приходах допускались василиане из Галиции, служившие в отдельных храмах Пинского и Люблинского католич. еп-ств, но создавать общины василиан за пределами Галиции власти не разрешали.

Распространение Н. сопровождалось конфликтами с православными. Особенно ярко это проявилось на Волыни, где позиции Православия были прочными. Наиболее масштабные столкновения имели место в селах Жабче Луцкого повята и Дубечню Ковельского повята. В июле 1928 г. местные власти, несмотря на сопротивление большей части правосл. прихода, передали правосл. храм в с. Жабче неоуниатам. В окт. того же года, после неудачной попытки православных вернуть храм силой, он был закрыт и опечатан. 21 февр. 1929 г. благочинный прот. Стефан Яновский, его помощник свящ. Стефан Клубок и настоятель прихода прот. Виталий Сагайдаковский взломали дверь церкви. Ок. 100 прихожан вместе со священниками закрылись в храме, требуя вернуть его православным и прекратить поддержку униатов. 24 февр. польская полиция блокировала церковь, но никто из протестовавших не покинул храм. Люди оставались в церкви несколько недель, несмотря на сильные морозы. После появления информации о «жабченском сидении» в иностранной прессе решением Мин-ва образования и вероисповеданий от 15 марта 1929 г. храм был возвращен православным. В 1929 и 1930 гг. попытки православных в с. Дубечню вернуть храм, захвачен-



*Православная  
ц. апостолов Петра и Павла  
в с. Жабче Волынской обл., Украина.  
Сер. XX в.*

ный униатами, были подавлены польск. властями. Известно также о столкновениях из-за храма в с. Курашеве, имевших место в 1928–1932 гг. после его перехода к неоуниатам и закончившихся согласием польск. властей на передачу бокового придела храма православным. Согласно статистике 1939 г., 45% всех неоуниат. храмов Польши ранее принадлежали православным.

Первым учебным заведением Н. стала семинария вост. обряда в Дубно (филиал католич. Луцкой высшей ДС). Ее торжественное открытие состоялось 22 окт. 1928 г. при участии Луцкого католич. еп. А. П. Шелёнжека. Первым ректором в 1930–1932 гг. стал католич. пресв. Леопольд Шуман. В 1932 г. семинария вост. обряда была отделена от Луцкой ДС и подчинена непосредственно католическому примасу Польши; она получила название Межбепархияльной папской вост. семинарии. В сер. 30-х гг. XX в. ее выпускники способствовали распространению Н. на Волыни. В 1933 г. появилась неоуниат. община в Луцке, в 1935 г. — во Владимире-Волынском, в 1936 г. — в Ровно. В 1931 г. польск. власти разрешили организовать униат. общину в центре правосл. Волынской епархии — Кременце; с 7 июля 1931 г. регулярные богослужения по вост. обряду совершались в местной ц. св. Станислава. Позднее по требованию правосл. архиеп. Волынского и Кременецкого *Алексия (Громадского)* власти Волынского воеводства заставили униат. общину в городе прекратить свою деятельность.

Важными итогами активизации униатов стали усиление в Волыньско-Кременецкой и Полесско-Пин-

ской епархиях правосл. миссионерской деятельности, создание миссионерских отделов при всех благочиннических округах, а также издание миссионерско-просветительской литературы с критикой католицизма. Постановлением Синода Польской Православной Церкви от 2 апр. 1932 г. запрещалось допускать неоуниатов в храмы. В дек. 1931 г. руководство «противокатолической миссией» было поручено правящим епископам. 3–9 сент. 1933 г. в Почаевской лавре прошел 1-й Всепольский общецерковный миссионерских съезд, на к-ром была поставлена задача бороться с униат. экспансией.

С 1930 г. в Пинске проходили ежегодные пастырские конференции неоуниатского и римско-католич. духовенства восточнопольск. диоцезов. Эти конференции фактически играли роль Соборов для клира новой церковной юрисдикции, т. к. их резолюции имели директивный характер. На 1-й конференции (23–24 апр. 1930) свящ. З. Каленюк предложил использовать по отношению к новоприсоединенным приходам название «обращенные православные», не употребляя термин «униатские», против этого категорически выступал Августин Лозинский, католический еп. Кельце (1910–1937). Иезуит Казимир Домбровский настаивал на приоритете «синодальной литургической традиции» (традиции Русской Церкви синодального периода) и на неприятии «галицкого обряда», чтобы не допустить к.-л. связи «новых униатов» с Львовско-Галицкой униат. митрополией, находившейся под сильным укр. влиянием. На 2-й Пинской конференции (1–3 сент. 1931) отмечалось, что помимо литургии на церковнослав. языке могут и должны совершаться литургии на национальных языках (белорусском и украинском).

В 1931 г. при католич. Луцкой высшей ДС был основан Ин-т переподготовки обращенных к католич. Церкви схизматических клириков. В том же году схожая «восточная секция», к-рую возглавил преподаватель семинарии свящ. З. Каленюк, появилась в католич. Пинской ДС. Вост. семинария действовала при католич. ДС в г. Янув-Подляски в Седлецком (бывш. Подляском) католич. еп-стве.

В 1930–1931 гг. были рукоположены 2 неоуниат. епископа: литовец Петр Франциск (Пятрас Пранцис-







кус) Бучис и украинец Николай Чарнецкий. 6 июля 1930 г. в рим. ц. св. Климента генеральный настоятель католич. конгрегации *мариан* Бучис был возведен во епископа «византийско-славянского» обряда — титулярного епископа Олимпоса *in partibus infidelium*; за той же литургией Бучис рукоположил во пресвитера кн. Александра Михайловича Волконского (см. ст. *Волконские*). 22 янв. 1931 г. папа Римский Пий XI назначил редemptориста Н. Чарнецкого апостольским визитатором для католиков «византийско-славянского» обряда Волини, Холмщины, Подляшья и Полесья. Он не подчинялся митр. А. Шенгитскому, а должен был координировать свои действия с католич. иерархами окормляемых им регионов. 8 февр. 1931 г. в Риме состоялось рукоположение Чарнецкого в титулярного епископа Лебедоса *in partibus infidelium*. Его юрисдикция распространялась на 4 воеводства Польши — Волинское, Люблинское, Полесское и Белостокское; вне его юрисдикции были Виленское и Новогрудское воеводства. По мнению А. Надсона, сначала визитатором для униатов этих воеводств планировали назначить Бучиса, но в 1932 г. власти Польши отказали Бучису во въезде, посчитав, очевидно, нецелесообразным появление в стране фактически третьей (после *Украинской греко-католической Церкви* (УГКЦ) и Н.) униат. юрисдикции. Эта т. зр. подтверждается секретным отчетом Мин-ва вероисповеданий и образования Польши, где указано, что еп. П. Ф. Бучис уже в 1930 г. позиционировал себя как епископ для рус. эмигрантов в Польше и во всей Вост. Европе, пытался налаживать связи с рус. католич. эмигрантскими кругами, не согласовывая свои действия с польск. властями (ГА Волинской обл. Ф. 46. Оп. 9. Д. 4419. С. 22).

Впосл. Бучис был назначен апостольским визитатором рус. католич. приходов вост. обряда зарубежья (т. е. вел работу среди рус. эмигрантов Центр. и Зап. Европы). В 1933–1934 гг. папская комиссия «Pro Russia» вела переговоры с курией Каунасского католич. архиепископства об активизации унии в регионе; деятельность по распространению унии среди православных в Литве должен был возглавить Бучис. В окт. 1934 г. он приехал в Каунас. Несмотря на негативное отношение к униат. мис-

сии со стороны местных иезуитов, в дек. 1935 г. Бучис встретился с архиеп. Юозапасом Сквирепкасом (1926–1959) и получил от него разрешение на проведение еженедельных богослужений по вост. обряду. По инициативе Бучиса был основан униат. приход при католич. гарнизонном соборе в Каунасе, бывш. правосл.



Неоуниатский еп. Н. Чарнецкий.  
Фотография. 30-е гг. XX в.

храме, в к-ром сохранился правосл. иконостас. Через полгода епископ убедился, что регулярно совершать службы по вост. обряду нет смысла из-за отсутствия прихожан; было решено в дальнейшем совершать такие богослужения неск. раз в году, предварительно информируя о них общественность. В дек. 1935 г. Бучис переехал в Тяльшяй, где по приглашению местного епископа стал преподавать в семинарии.

Хиротония Н. Чарнецкого в титулярного епископа и назначение его апостольским визитатором вызвали противоречивые оценки среди греко-католич. иерархов. 13 апр. 1931 г. униат. митр. А. Шенгитский в пастырском послании призвал духовенство Галицко-Львовской митрополии с пониманием относиться к «католической Церкви византийско-славянского обряда, не усматривая какие-либо политические цели, а только лишь благо католической Церкви». В то же время управлявший Станиславской униат. епархией еп. Григорий Хомишин в 1931 г. заявлял, что Н. ориентирована исключительно на великорус. церковную традицию, насаждает в унии «дух византийства, который... всегда ведет к схизме». Хомишин предлагал

ориентироваться на решения Замойского Собора 1720 г. и Львовского Собора 1891 г. и выступал за продолжение латинизации вост. обряда.

Еп. Н. Чарнецкий жил и служил либо при ц. св. Иосафата Кунцевича в Ковеле (храм ордена редemptористов, к которому он принадлежал), либо при ц. Покрова Пресв. Богородицы коллегии иезуитов и семинарии в Дубно (где преподавал), но нигде не имел полномочий настоятеля. Настоятелем храма в Дубно был испанец Хакоб Мурильо, префект и вице-ректор папской вост. семинарии в Дубно. Обитель редemptористов в Ковеле возглавлял бельгиец Йозеф Гекьери. Польск. власти стремились не допускать украинцев к руководящим постам в неоуниат. церковных структурах, поэтому власть Чарнецкого была номинальной. Основным куратором неоуниат. движения на Волини в 30-х гг. XX в. являлся преподаватель папской вост. семинарии в Дубно католич. священник-биритуалист Мечислав Лещинский, к-рый в 1934–1939 гг. возглавлял секцию вост. обряда при курии Луцкого католич. епископства. По согласованию с Лещинским Чарнецкий инициировал перенесение 11 марта 1939 г. в неоуниат. храм в Дубно мощей католич. св. Андрея *Боболи*, канонизированного в 1938 г.

В нач. 1934 г. по решению Луцкого католич. еп. А. П. Шелёнжека в Волинском воеводстве был создан греко-католич. деканат Луцкого диоцеза во главе с эмиссаром митр. А. Шенгитского свят. Василием Додыком из Галиции. Додык сначала служил в мест. Озютиче (ныне с. Озютичи Локачинского р-на Волинской обл.), с авг. 1934 г. являлся настоятелем прихода в с. Антоновка Костопольского повета. В клире греко-католич. деканата состояли бывш. правосл. свят. Ксенофонт Керша, ставший в 1935 г. настоятелем униат. прихода в Озютиче, а также игумен Илиян Гук, который в 1937 г. возглавил приход. В состав деканата вошли новообразованные приходы в селах М. Седлище Костопольского повета, Поворск Ковельского повета и Жджары Владимир-Волинского повета. Униатские общины формально подчинялись Луцкому католич. еп. А. П. Шелёнжеку, однако по всем основным вопросам церковной жизни они сносились с униат. митр. А. Шенгитским, а не с апостольским визитатором еп. Н. Чарнецким.





Вслед кризиса Н. миссия иезуитов в Альбертине (в 1935–1938 ее возглавлял протоиерей Станислав Ласки) объединилась с иезуитской миссией в Дубно. В нояб. 1938 г. альбертинскую миссию возглавил на правах настоятеля протоиерей Антоний Домбровский (в 1932–1938 ректор папской вост. семинарии в Дубно, с 1935 провинциал «Восточной миссии» иезуитов в Польше). В 1938–1939 гг. семинарией в Дубно руководил Мурильо. В условиях кризиса перестали издаваться неоуниат. журналы: орган альбертинской миссии «Да злучення» (изд. в 1932–1936 на белорус. языке) и орган дубненской миссии и папской вост. семинарии «Друг» (изд. в 1935–1938 на рус. и укр. языках). Без перебоев выходил неоуниат. ж. «Oriens» (Восток) на польск. языке, к-рый издавался в 1933–1939 гг. в Варшаве одним из идеологов Н. иезуитом Яном Урбаном. В 1934–1939 гг. продолжала работу Малая семинария вост. обряда при иезуитском мон-ре в предместье Вильно Погулянке. В 1939 г. украинифильски ориентированного выходца из Галиции игумена П. Мацевича в должности ректора Малой семинарии сменил польск. иезуит Антоний Зонбек.

В сер. 30-х гг. XX в. в неоуниат. приходах обострились противоречия, связанные прежде всего с разными подходами к проблеме украинизации или белорусизации богослужений. В 1934 г. польск. власти констатировали, что еп. Н. Чарнецкий вносит в церковную жизнь Польши укр. влияние (ГА Брестской обл. Ф. 1. Оп. 10. Д. 2853). Др. неоуниат. деятели — иезуит А. Неманцевич, капуцин Кирилл из Тернезёна — на 5-й Пинской неоуниат. конференции (5–7 сент. 1935) заявляли о необходимости «наднационального» и «аполитического» подхода в миссионерской деятельности. На 6-й Пинской конференции (1–3 сент. 1937) ректор Львовской богословской академии УГКЦ свящ. Иосиф Слипый впервые поставил вопрос о том, чтобы уравнивать неоуниат. «византийско-славянский» обряд с др. католич. обрядами Польши (армянским, латинским, восточным в галицкой традиции) и повысить статус Чарнецкого от визитатора до ординария (правлящего епископа). Развернулась острая дискуссия о том, препятствует ли делу мис-

сионерства усиливаясь в тот период колонизация православных и неоуниатских приходов. Вероятно, из-за острых противоречий 7-ю неоуниат. конференцию удалось собрать только в 1939 г. Она проходила 27–29 июня в неоуниат. храме в честь 500-летия Флорентийской унии в Вильно под рук. католич. архиеп. Р. Ялбжиковского, к к-рому перешло фактическое руководство Н. после смерти Х. И. Пжездзецкого, католич. еп. Седлецкого. Представители УГКЦ конференцию бойкотировали. Активными участниками конференции стали иезуиты Урбан и Домбровский.

К нач. 1939 г. неоуниат. приходы в Польше распределялись по католич. диоцезам следующим образом: в Луцком католич. еп-стве — 16 приходов, в Пинском католич. еп-стве — 11 приходов, в Седleckом католич.



Католическая ц. св. Анны  
в г. Бяла-Подляска, Польша,  
где в 30-х гг. XX в.  
совершались  
неоуниат. богослужения

еп-стве — 12 приходов, в Виленском католич. архиеп-стве — 9 приходов, в Люблинском католич. еп-стве — 8 приходов. Прихожан-неоуниатов насчитывалось не менее 10 тыс. чел. Примечательно, что если на территории «восточных кресов» униат. приходы равномерно распределялись в селах и в городах, то в наиболее колонизированных Люблинском и Белостокском воеводствах почти все униат. общины находились в селах. Исключение составляли неоуниат. общины в г. Бяла-Подляска (богослужения совершались в местном католич. храме св. Анны), в г. Янув-Подляски (богослужения совершались в католич. храме при вост. секции ДС) и в Люблине. После закрытия в 1934 г. Миссионерского ин-та люблинская неоуниат. община сохранила за собой институтскую католич. церковь, прикрепленную к люблинскому диоцезальному ин-ту «Католического действия».

После оккупации Польши фашистской Германией в сент. 1939 г. состав

членов, входивших в Н., изменился. Большинство приходов вошло в УГКЦ, хотя в Виленском католич. архиеп-стве иезуитские «Восточная миссия» и Малая семинария, а также жен. мон-рь сестер-миссионерок Пресв. Сердца Иисуса вост. обряда действовали вплоть до вхождения Литвы в состав СССР в авг. 1940 г. По данным из окружения Шептицкого, окончательно неоуниат. община в Вильно прекратила существование в 1941 г. после ареста 2 священников (ЦГИАЛ. Ф. 201. Оп. 1. Д. 114. Л. 8–15).

9 окт. 1939 г. на тайном синоде греко-католич. епископов, собравшемся во Львове по инициативе митр. А. Шептицкого без согласования с Папским престолом, на территории СССР и 2 бывших воеводств оккупированной немцами Польши (Люблинского и Белостокского) были образованы 4 экзархата. Во главе «экзархата Великой Украины»

был поставлен ближайший помощник Шептицкого — Иосиф Слипый. Брат митрополита, Кли-

ментий Шептицкий, игумен униат. ордена студитов, стал «экзархом Великой России и Сибири». Еп. Н. Чарнецкий был назначен «экзархом Волины, Полесья, а также Холмщины и Подлясья». Этот экзархат охватывал территории Луцкого, Пинского, Люблинско-Холмского и Седлецкого католич. еп-ств, объединяя соответственно как зап. районы Украины и Белоруссии, вошедших в 1939 г. в состав СССР, так и сопредельные территории нем. Генеральной губернии. Чарнецкий также стал временным «экзархом Белоруссии» — до избрания на этот пост др. иерарха. Шептицкий уведомил Римскую курию о синодальном решении учредить на территории СССР греко-католич. экзархаты, а также просил папу Римского Пия XII (1939–1958) о разрешении на архиерейскую хиротонию Иосифа Слипого и на назначение его викарием главы УГКЦ с правом наследования митрополичьего престола. Однако Пий XII в послании митрополиту от 25 нояб.



1939 г., разрешив хиротонию Слишго и назначив его коадьютором Шептицкого, так и не подтвердил полномочий униат. митрополита на деятельность в СССР и не утвердил синодальное решение об учреждении экзархатов. В 1940–1941 гг., невзирая на сдержанную позицию Папского престола, митрополит продолжил деятельность по созданию униатских общин в СССР. 22 дек. 1941 г. папа Римский Пий XII на встрече с главой Конгрегации по делам Вост. Церквей кард. Эженом Тиссераном утвердил создание униат. экзархатов и сделанные Шептицким назначения (ЦГИАЛ. Ф. 201. Оп. 1. Д. 16. Л. 129–131). Создание греко-католич. экзархатов держалось в тайне от гражданских властей, поэтому объединение униат. приходов Волыни и Холмщины под юрисдикцией еп. Н. Чарнецкого именовалось апостольской визитатурой УГКЦ для Волыни, Холмщины, Полесья и Подляшья.

Не все волынские униаты признавали власть апостольского визитатора еп. Н. Чарнецкого. Так, приход в Луцке, к-рый в 1942 г. возглавлял неоуниат. свящ. Василий Артемьев, продолжал считаться общиной «византийско-славянского» обряда и подчинялся непосредственно Луцкому католич. еп. А. П. Шелёнжеску (ГА Волынской обл. Ф. Р-2. Оп. 2. Д. 228. Л. 60). Аналогичная ситуация сложилась в Ровно, где открытая в 1936 г. на польск. католич. кладбище неоуниат. часовня Покрова Пресв. Богородицы в 1941 г. была зарегистрирована ее настоятелем Василием Грошем в нем. оккупационных органах власти как римско-католическая, хотя службы в ней продолжали совершаться по вост. обряду. В условиях военного времени из-за сложностей в установлении контактов с униат. центром во Львове сохранялся довоенный статус приходов как неоуниатских в ведении католич. епископов.

Жертвой нем. оккупантов стал видный деятель неоуниат. движения иезуит А. Неманцевич. 17 окт. 1940 г. по указу Шептицкого он был назначен экзархом греко-католич. Церкви для Белоруссии и Прибалтики, хотя в действительности имел власть лишь над несколькими западнобелорус. приходами. Неманцевич, живший в мон-ре в Альбертине, 4 июля 1942 г. был арестован гестапо за активную деятельность (по др. данным,



тях униат. приходы были упразднены после *Львовского Собора* 1946 г. Настоятель сохранившегося

*Неоуниатский приход  
ц. св. Никиты  
в с. Костомлоты, Польша.  
Фотография. Нач. XXI в.*

за сотрудничество с польск. антифашистским подпольем). 6 янв. 1943 г. он умер в тюрьме СД в Минске.

Неоуниат. клирики неоднократно подвергались наказаниям укр. националистов. В 1943 г. были разгромлены неск. неоуниат. храмов, бойцы Украинской повстанческой армии (УПА) Орг-ции украинских националистов (ОУН) убили неоуниат. клириков: настоятеля мон-ря капуцинов вост. обряда в Любешове иеромонаха поляка Кассиана Чеховича, белорусов Никиту Курдыбанского (с. Тутовичи Владимирецкого (ныне Сарненского) р-на Ровенской обл.) и Серафима Ярославича (сожжен в с. Жабче вместе с храмом). Курдыбановский и Ярославич ранее были иеромонахами в *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы лавре*, перешли в католицизм, были рукоположены Луцким католич. еп. А. П. Шелёнжеском во пресвитеров. При неизвестных обстоятельствах погибли настоятель прихода в с. Заставье Корецкого р-на Иосиф Гадучевич, арестованный в июле 1943 г. немцами, а также игум. Нифонт Медведь из с. Жджары (ныне с. Заставное Иваичевского р-на Волынской обл.), погибший в 1941 г. (В кон. 20-х гг. XX в. Медведь участвовал в насильственных действиях по отношению к православным; так, в 1928 в с. Жабче при поддержке польск. полиции он захватил правосл. храм и выгнал оттуда священника.)

Почти все неоуниат. общины, кроме смешанного украинско-белорус. прихода во имя св. Никиты в с. Костомлоты (Польша), прекратили существование в 1946–1947 гг. На Холмщине ликвидация униат. приходов произошла в ходе операции «Висла», сопровождавшейся выселением местных жителей-украинцев. В западноукр. и западнобелорус. обла-

сти прихода в Костомлотах иезуит восточного обряда Иоанн Чорнок в 1940 г., после немецкой оккупации края, добился сохранения церкви в качестве униатской, а следующий настоятель, свящ. Александр Прилуцкий, в 1947 г. не допустил перевода храма в латинский обряд. Прилуцкий сумел доказать польским властям необходимость сохранения своей общины — единственной в Римско-католической Церкви, придерживавшейся «византийско-славянского» обряда. Приход в наст. время, как и прежде, окормляют монахи ордена мариян (в 1998–2007 в Костомлотах действовал мон-рь ордена). Духовенство этого прихода окормляет Николаевский храм в с. Стары-Павлув Бяльского повята (передан неоуниатам в 2006) и Николаевский храм в с. Хоролдо Хрубешувского повята (униат. богослужения совершаются с 2006). При храме в Костомлотах имеется санктуарий во имя св. мучеников Подляшья, канонизированных в 1996 г. Арх.: ГА Брестской обл. Ф. 1. Оп. 10. Д. 2853. Ф. Р-1. Оп. 10. Д. 2725; ГА Волынской обл. Ф. 46. Оп. 9. Д. 4419.

Ист.: Pamiętnik Pińskiej konf. kapłanckiej w sprawie unji kościelnej. Pińsk, 1931–1937. 6 т.; Elenchus ecclesiarum et venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Luceoriensis pro A. D. 1938. Luck, 1938; Catalogus ecclesiarum et cleri archidioecesis Vileńensis pro A. D. 1939. Vilnae, 1939; Spis kościołów i duchowieństwa diecezji Pińskiej, 1939. Pińsk, 1939.

Лит.: Николаев К. И. Вост. обряд. П., 1950; Wyszawski H. E. Ruch neounijny w Polsce w latach 1923–1939 // Studia Theologica Varsaviensia, 1970. T. 8. N 1. S. 409–421; *idem*. Neounia // Historia Kościoła w Polsce. Poznań: Warsz., 1979. T. 2. Cz. 2. S. 80–87; *idem*. Cerkiew Wschodnia na terytorium (archi)diecezji Wileńskiej // Studia Teologiczne. Białystok etc., 1987/1988. T. 5/6. S. 233–292; *Papieżzyńska-Turek M.* Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej, 1922–1926. Kraków, 1979; *eadem*. Akcja neounijna i kontrowersje wokół rozumienia polskiej racji stanu // Studia religioznawcze. Warsz., 1984. N 19. S. 113–122; *eadem*. Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia, 1918–1939. Warsz., 1989; *Lomacz B.* Praca duszpasterska duchowieństwa unickiego: Diecezja Podlaska w latach 1923–1939 // Novum. Warsz., 1980. N 5. S. 81–103; *eadem*. Neounia // Więź. Warsz., 1983. N 1. S. 82–90; *eadem*. Neounia w diecezji Siedleckiej // Chrześcijański Wschód



a kultura polska. Lublin, 1989. S. 56–75; *Dagilis W.* Problem unii kościelnej w II Rzeczypospolitej // *Chrześcijaństwo i Współczesność*. Wrocław, 1986. N 6(20). S. 28–35; *Лаукайтуме Р. В.* Идеологическая деятельность монашеских организаций в Литве в 1918–1940 гг. Вильнюс, 1987; *она же*. Полит. положение и соц. деятельность монашества в Литве в 1919–1940 гг.: Канд. дис. Вильнюс, 1988; *Odziemkowski J.* Neounia w Polsce 1924–1939 // *Chrześcijaństwo i Współczesność*. Warszawa, 1988. N 10(181). S. 56–73; *idem*. Geneza i początki neounii w Polsce (1923–1924) // *Odpowiedzialność i czyn*. Warszawa, 1988. N 2. S. 76–87; *Stepień S.* Życie religijne społeczności ukraińskiej w II Rzeczypospolitej // *Polska-Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa*. Przemyśl, 1990. T. 1. S. 207–229; *idem*. Nowa unia kościelna: Obrządek bizantyjsko-słowiański // *Ibid.* 1994. T. 2. S. 141–193; *Хауке-Лиговский А.* Католич. Церковь вост. обряда в России в нач. XX в. // *Истина и жизнь*. М., 1991. № 3/4. С. 17–24; *Kania M.* Neounia w województwie Białostockim w latach 1924–1939 // *Białostockie teksty historyczne*. 1995. T. 1. S. 29–54; *Крамар Ю. В.* Проблема неонуні на Волині у міжвоєнний період // *Наук. вісник Волинського держ. ун-ту*. Сер.: Іст. науки. 1998. № 1. С. 68–73; *он же*. Акція окатоличення українців Волині 1938 р.: Причини, хід та наслідки // *Там же*. 2001. № 5. С. 127–131; *Кучерена М. М.* Національна політика Другої Речі Посполитої щодо українців: (1919–1939 рр.) // *Україна-Польща: Важкі питання*. Варшава, 1998. T. 1/2. С. 11–28; *он же*. Неонунія на Волині // *Да вси єдино будуть: Міжнар. наук. конф.* 6–9 трав. Луцьк; Володимир-Волинський, 2010. С. 134–141; *Waszkiewicz Z.* Neounia — nieudany eksperyment? // *Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej: 1596–1996*. Toruń, 1998. S. 115–146; *Стоколос Н. Г.* Неонунія як експеримент східної політики Ватикану в Польщі (1923–1939 рр.) // *Укр. іст. журн.* 1999. № 4(427). С. 74–89; *Rzemieniuk F.* Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego: (Neounia). Lublin, 1999; *eadem*. Stosunek grecko-katolickiego duchowieństwa do postanowień Konkordatu w okresie II Rzeczypospolitej (1918–1939). Siedlce, 2004; *Миненко Т., свящ.* Правосл. Церква в Україні під час другої світової війни, 1939–1945: (Волинський період). Вінніпег; Львів, 2000. T. 1; *Петрушко В. И.* Деятельность униат. митр. Андрея Шептицкого по распространению католицизма вост. обряда в России в период между революцией 1905 г. и первой мировой войной // *БСб.* 2001. № 7. С. 204–229; *он же*. О попытках униат. прозелитизма в Советском Союзе накануне Великой Отеч. войны // [www.sedmitza.ru/text/653358.html](http://www.sedmitza.ru/text/653358.html) [Электр. ресурс]; *Bobryk W.* Obrządek i język kazań w Cerkwi neounickiej: Zarys problematyki // *Пам'ятки сакрального мистецтва Волині: Мат-ли VIII міжнар. наук. конф.* Луцьк, 13–14 грудня 2001 р. Луцьк, 2001. С. 158–160; *idem*. Problemy obrządkowe Cerkwi neounickiej na terenie diecezji Podlaskiej // *Historia i dziedzictwo regionów w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX i XX w.* Rzeszów, 2011; *Tomaszewski L.* Wileńszczyzna lat wojny i okupacji, 1939–1945. Warsz., 2001<sup>2</sup>; *Mról M.* Katolicyzm na pograniczu: Kościół katolicki wobec kwestii ukraińskiej i białoruskiej w Polsce w latach 1918–1925. Toruń, 2003; *Szczepaniak J.* Polskie władze państwowe wobec akcji neounijnej w latach 1918–1939 // *Chrześcijaństwo i Współczesność*. Kraków, 2003. S. 241–254; *Wójcicki M.* Specyfika organizacji i zarys charakteru Cerkwi katolickiej obrządku bizantyjsko-słowiańskiego o liturgicznej tradycji sy-

nodalnej na wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej w latach 1924–1939 // *Kolo historii*. Lublin, 2003. N 7. S. 121–168; *Mironowicz A.* Rewindykacja prawosławnych obiektów sakralnych w II Rzeczypospolitej // *Białoruskie zeszyty historyczne*. Białystok, 2004. N 21. S. 83–103; *Скакури Р.* «Нова унія» у Другій Речі Посполитій (1924–1939) // *Ковчег: Наук. зб. з церковної історії*. Львів, 2007. T. 5. С. 204–247; *Plomacki A.* Kościół rzymsko-katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego (Kościół neounicki) na południowo-wschodnim Podlasiu w latach 1924–1947 // *Radzyński rocznik humanistyczny*. 2007. T. 5. S. 96–130; *Grzesiak K., Marczewski J. R.* Biskup lubelski M. L. Fulman wobec ruchu neounijnego // *Pater Ecclesiae Lublinensis: Studia w 65 rocznicę śmierci biskupa M. L. Fulmana (1866–1945)*. Lublin, 2010. S. 49–76; *Вишіватюк А. В.* Межконфес. ситуація на Зап. Україні в 1939–1941 гг. (після першого «присоединення» к УССР) // *Вестн. ІСТГУ*. Сер. 2: Історія. Історія РПЦ. 2011. Вып. 5(42). С. 48–65; *Савурід А. Н.* Історія униат. Церкви в Зап. Беларусі (1921–1939 гг.). Брест, 2012; *Ryba M.* Obrządek grecko-katolicki i łaciński: Kilka uwag o religijnym konflikcie polsko-ukraińskim w okresie międzywojennym // *Spółczesność: Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła*. Warsz., 2015. T. 25. N 5/6. S. 84–95; *idem*. Polskie władze państwowe wobec obrządku wschodniosłowiańskiego w okresie międzywojennym // *Roczniki humanistyczne*. Lublin, 2015. T. 63. Zesz. 2. S. 177–198.

В. Г. Пудгайко

**НЕОФИТ** [греч. Νεόφυτος] (XII в.), прп., местночтимый на Кипре (пам. кипр. 13 дек.), основатель *Махерасского монастыря*. Старший современник известного кипрского подвижника прп. *Неофита Затворника* († после 1214), к-рый также основал на острове обитель, ставшую важным духовным центром. Главным источником сведений о жизни Н. на Кипре служит монастырский устав (Τυπική Διατάξις), составленный прп. *Нилом*, насельником Махерасского мон-ря, уже после кончины Н. Сведений о юности и начальном этапе подвижнической жизни Н. нет. Известно, что до того как прибыть на Кипр, он подвизался в Палестине, в Иорданской пустыне, вместе со своим учеником *Игнатием*.

Вероятно, ведомые Божиим Промыслом, Н. и Игнатий ок. 1145 г. приплыли на Кипр, где сначала подвизались в мон-ре во имя свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса (см. ст. *Иоанна Златоуста монастырь близ Куцовендиса*); позже в этой же обители будет жить и прп. Неофит Затворник), а затем основали свою обитель. В горной пещере они обпачили икону Божией Матери, получившую название «Махериотисса», и стали жить в этой местности как отшельники. Вскоре к ним при-

соединились мон. Прокопий и др. иноки. Первым игуменом новой обители стал Н., а когда он скончался в возрасте 85 лет, его преемником был избран Игнатий. Мон-рь быстро развивался, т. к. духовный авторитет его основателей привлекал новых иноков. В числе новоприбывших монахов был прп. Нил, составитель устава мон-ря и преемник Игнатия. Именно устав св. Нила предписывает ежегодное поминовение преподобных Н., Игнатия и Прокопия 13 дек. В совр. Кипрской Церкви среди ктиторов Махерасского мон-ря в этот же день поминается и прп. Нил. Ист.: Κυπριακή Τυπικά / Еп. I. Π. Τσικνόπουλος. Λευκωσία, 2001. Лит.: Νικολαΐδης Ν. Ἱερὰ Βασιλικὴ καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Μαχαίρα. Κύπρος, 2001.

О. Н. А.

**НЕОФИТ**, прп. (пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице в Соборе Афонских преподобных; пам. греч. 21 янв.), просмонарий Ватопедский. Точное время жизни подвижника неизвестно. Он исполнял послушание просмонария — на Афоне так называют иноков, прислуживающих в каком-то особом месте в храме или мон-ре. Они заботятся об этом св. месте и непрестанно молятся там. О Н. сохранился небольшой рассказ, связанный с чудом от образа Пресв. Богородицы. Находясь с поручением на дальнем подворье *Ватопеда*, Н. тяжело заболел и, молясь перед иконами Св. Троицы и Пречистой Богородицы, просил дать ему один год, чтобы подготовиться к переходу в вечность. Неожиданно к нему вернулось здоровье. По прошествии же условленного срока от иконы Богородицы ему был голос, сообщающий, что время его ухода из жизни приблизилось. Н. причастился Святых Таин и мирно отошел ко Господу.

В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца приводится двустипное, посвященное святому.

Ист.: Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 3. Σ. 120; Афонский Патерик. Ч. 1. С. 168. Лит.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 347; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3. С. 328.

**НЕОФИТ** Порфирьевич Любимов (12.01.1846, с. Мордовские Липяги (Таборы) Самарского у. и губ. — 30.10.1918, Москва), спмч. (пам. 17 окт., в Соборе Симбирских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Род.



в семье диакона. Окончил Самарское ДУ и Самарскую ДС. В 1870 г. поступил в КДА, которую окончил в 1874 г. со степенью кандидата богословия. 27 июля 1874 г. Н. был назначен в Симбирскую ДС на должность преподавателя гомилетики, литургики и практического руководства для пастырей. После сдачи пробных уроков Н. был определен на кафедру словесности, истории литературы и логики при семинарии. Также в 1874–1878 гг. он преподавал русский язык и гражданскую историю в Симбирской военной гимназии. В 1876–1878 гг. состоял преподавателем русского языка и гражданской истории в Симбирском епархиальном жен. уч-ще. Преподавал гражданскую историю, словесность и педагогику в Мариинской жен. гимназии г. Симбирска в 1874, 1875, 1880, 1885 гг. 17 янв. 1879 г. утвержден в чине коллежского асессора, 2 дек. 1881 г. произведен в чин надворного советника. 2 июня 1882 г. утвержден в должности члена педагогического собрания семинарии. 24 окт. 1884 г. назначен членом педагогического распорядительного собрания правления семинарии.

17 авг. 1885 г. Н. был определен законоучителем и инспектором классов Симбирского епархиального жен. уч-ща и настоятелем училищной домашней Богородице-Введенской ц. 8 сент. 1885 г. рукоположен во иерея. В епархиальном уч-ще наряду с Законом Божиим Н. преподавал дидактику и педагогику. Состоял членом строительного комитета при епархиальном уч-ще с 18 сент. 1886 по 15 дек. 1889 г., руководил постройкой здания для классов, общежития для воспитанниц, бани, больницы и др. 29 авг. 1889 г., согласно прошению, уволен с должности преподавателя семинарии и приступил к работе в епархиальном жен. уч-ще в должности законоучителя и инспектора классов. С 20 июля по 20 окт. 1898 г. состоял председателем Комиссии по выработке правил для письменных упражнений.

1 апр. 1899 г. перемещен на должность преподавателя греч. языка в Самарское ДУ. 25 апр. 1900 г. назначен священником Всехсвятской ц. г. Симбирска. Состоял заведующим церковноприходской школы и законоучителем в ней. 14 июля 1900 г., согласно прошению, уволен из духовного училища. 16 июня 1900 г. утвержден членом комиссии для со-

ставления смет, проектов и планов по постройке здания семинарии и общежития для воспитанников. 18 авг. 1900 г. утвержден в должности председателя Симбирского отделения Училищного совета. 10 нояб. 1900 г. Н. было поручено создание воскресной школы при городском уч-ще.

В окт. 1902 г. резолюцией Московского и Коломенского митр. спцмч. *Владимира (Богоявленского)* Н. переведен в Москву. 4 февр. 1903 г. назначен заведующим Ваганьковским кладбищем и настоятелем находя-



Спцмч. Неофит Любимов.  
Фотография. Нач. XX в.

щейся на нем Воскресенской ц. Н. занимался благоустройством кладбища, строительством домов для причта, просфорниц и служащих. Разработал новые правила по управлению кладбищем, к-рые 14 нояб. 1912 г. Московским митр. Владимиром были утверждены для всех московских кладбищ. 17 сент. 1903 г. назначен членом комиссии по ремонту дома попечительства, с 1 мая 1904 г. состоял членом-наблюдателем по постройке дома для рабочих Ваганьковского кладбища. 6 мая 1905 г. возведен в сан протоиерея.

В Москве Н. принимал активное участие в образовательных чтениях для фабрично-заводских рабочих, читал лекции для рабочих в Московском епархиальном доме. Был выдающимся проповедником, многие его проповеднические труды были опубликованы. Основал миссионерское издательство. В 1909 г. Н. состоял членом комитета по постройке церковного дома для просфорниц и псаломщика, сторожки. 9 сент. 1911 г. утвержден членом Московского епар-

хиального миссионерского совета. Был избран депутатом на съезд духовенства, назначенный на 31 сент. — 14 окт. 1911 г. Также являлся депутатом епархиального съезда духовенства, проходившего 7–13 окт. 1913 г. 7 июня 1914 г. Н. назначен настоятелем ц. свт. Спиридона на Козьем болоте в Москве. Был избран депутатом на съезд духовенства, состоявшийся 10–15 окт. 1916 г. Безвозмездно работал законоучителем в приюте вел. кнг. примц. *Елисаветы Феодоровны*.

Был награжден набедренником (1885), скуфьей (1888), камлавкой (1893), наперсным крестом (1896), орденами св. Станислава 3-й степени (1883), св. Анны 3-й степени (1909) и 2-й степени (1913), св. Владимира 4-й степени (1916).

В мае 1918 г. был арестован правосл. миссионер мч. *Николай Варжанский*, зять Н. 13 июня Н. написал письмо В. И. Ленину, с семьей которого был знаком в Симбирске, с просьбой освободить зятя, но ответа не получил. 21 июля 1918 г. он по предложению бывш. обер-прокурора Синода, А. Д. Самарина, главы Союза объединенных приходов Москвы, отслужил в храме панихиду по «убиенному повопрежнему бывшему царю Николаю». В тот же день вечером Н. был арестован и обвинен в «агитации против советской власти», в том, что «служил панихиду по «помазаннику Божию» Николаю Романову». Н. был расстрелян по приговору Президиума Коллегии отдела по борьбе с контрреволюцией от 30 окт. 1918 г. и погребен на пустоши, расположенной рядом с Калитниковским кладбищем.

Прославлен *Архиерейским любительным Собором Русской Православной Церкви 13–16 августа 2000 г.*

Соч.: О необходимости заниматься воспитанием детей самим матерям. Симбирск, 1894; О необходимости трудиться по учению слова Божия и соображениям человеческого разума. Симбирск, 1894; О заслугах свв. братьев Кирилла и Мефодия славянскому миру и нашему отечеству. Симбирск, 1895; Три поучения: О грехе осуждения пастырей церкви. О взаимном всепрощении — залог нашего помилования. О значении храма для христианина с приглашением к пожертвованию на обновление приходской церкви, произнесенные во храме всех святых в г. Симбирске. Симбирск, 1901; О разумном усвоении истины веры и о разумном познании Бога в природе. М., 1903; Слова и речи. М., 1903; Рус. народная литература в ее постепенном развитии под влиянием христианства. Лекции, чит. для рабочих в Епарх. доме в 1903 г. М., 1904; Власть самодержавная по учению слова Божия и правосл. Рус. Церкви. М., 1906; Чем можно утешить наших близких умерших. М., [1913]; На кладбище. М., 1914.



Арх.: Самарский обл. архив. Ф. 32. Оп. 28. Д. 141; ЦГИАМ. Ф. 1182. Оп. 1. Д. 221; ЦА ФСБ РФ. Д. Н – 580.

Лит.: Отчет о состоянии Симбирского епарх. жен. уч-ща в учебно-воспитательном отношении за 1893–1894 учеб. г. // Симбирские ЕВ. 1895. № 1/2; *Цыпин*. История РЦ. Т. 9. С. 678; ЖННР: Моск. Сент.–Окт. С. 165–172; Биограф. словарь выпускников КДА. 1819–1920-е гг. К., 2015. Т. 2. С. 241–244.

**Архим. Дамаскин (Орловский)**

**НЕОФИТ** († 6 апр. 1558), прмч. Липсийский (пам. в воскресенье после 27 июня; пам. греч. в 1-е воскресенье после 10 июля и в следующее воскресенье после праздника Всех святых — в Соборе Патмосских святых), мон., уроженец о-ва Аморгос. Н. был убит турками на о-ве Липси, где находились подворья, принадлежавшие *Иоанна Богослова апостола монастырю на Патмосе*. Почитается в числе 5 Липсийских преподобномучеников (кроме Н. мон. *Иона* с о-ва Лерос († 28 февр. 1561), мон. *Иона Гарбис* с о-ва Нисирос († апр. 1635), мон. *Парфений* из Филиппополя († 1696), мон. *Неофит* († 8 дек. 1609)). В честь этих мучеников Х. Бусьясом была составлена служба, изданная в 1999 г.

Лит.: *Ἀντίπαρ (Νικήταρος), καθηγούμενος. Βίος καὶ ἀκολουθία τῶν ἐν Πάτμῳ Διαλαμπάντων Ἀγίων*. Πάτμος, 2006.

**НЕОФИТ** († 8 дек. 1609), прмч. Липсийский (пам. в воскресенье после 27 июня; пам. греч. в 1-е воскресенье после 10 июля и в следующее воскресенье после праздника Всех святых — в Соборе Патмосских святых), мон., был убит пиратами на о-ве Липси, где находились подворья, принадлежавшие *Иоанна Богослова апостола монастырю на Патмосе*. Почитается в числе 5 Липсийских преподобномучеников (кроме Н. мон. *Иона* с о-ва Лерос († 28 февр. 1561), мон. *Иона Гарбис* с о-ва Нисирос († апр. 1635), мон. *Парфений* из Филиппополя († 1696), мон. *Неофит* († 6 апр. 1558)). В честь этих мучеников Х. Бусьясом была составлена служба, изданная в 1999 г.

Лит.: *Ἀντίπαρ (Νικήταρος), καθηγούμενος. Βίος καὶ ἀκολουθία τῶν ἐν Πάτμῳ Διαλαμπάντων Ἀγίων*. Πάτμος, 2006.

**НЕОФИТ** (Осипов Николай Александрович; 9.05.1875, г. Августов Суwałьской губ. — 3.11.1937, Новосибирская обл.), прмч. (пам. 21 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), архим. Из семьи военного фельдшера. В 1891 г.



Прмч. Неофит (Осипов).  
Фотография. Нач. XX в.

окончил за казенный счет Холмское ДУ, в 1897 г. — Холмскую ДС, после чего поступил в СПбДА. Во время обучения в академии, 19 авг. 1900 г., был пострижен в монашество с именем Неофит, 27 сент. того же года рукоположен во диакона, а 14 мая 1901 г. — во иерея.

13 авг. 1901 г., по окончании СПбДА со степенью кандидата богословия, Н. был определен преподавателем гомилетики в Холмскую ДС. 1 июля 1902 г. получил назначение в *Пекинскую Духовную миссию* с правом ношения золотого наперсного креста, 24 июля 1903 г. переведен смотрителем Тихвинского ДУ. 17 окт. 1905 г. Н. был назначен ректором Самарской ДС и возведен в сан архимандрита. С 1905 по 1908 г. состоял цензором «Самарских ЕВ». Во время служения в Самаре он также состоял членом епархиального комитета Православного миссионерского общества и членом Самарского епархиального миссионерского совета. 31 мая 1909 г. после неудачной передачи латыни воспитанник семинарии в нетрезвом виде совершил на Н. нападение с ножом. На заседании Синода от 24 нояб. 1909 г. член Учебного комитета М. И. Саввайтский, ревизовавший Самарскую ДС, предложил перевести Н. на такую же должность в др. семинарию. Н. был назначен ректором Вольнской ДС, однако в связи с чрезвычайным нервным напряжением и переутомлением он обратился к Вольнскому архиеп. *Антонию (Храповицкому)*; вносил митрополит) с просьбой об увольнении с должности, поскольку «считает себя в настоящее время физически неспособным управлять многолюдной

(600 человек) семинарией и просит дать ему другое послушание по силам».

8 авг. 1911 г. Н. был назначен на чреду священнослужения и проповеди слова Божия в С.-Петербург и получил должность постоянно присутствующего члена Учебного комитета при Синоде. 28 нояб. 1912 г. Н. также стал членом С.-Петербургского Духовного цензурного комитета, а 1 мая 1915 г. — старшим членом того же комитета.

После Февральской революции 1917 г. обер-прокурором Синода был назначен В. Н. Львов; многие из служивших в Учебном комитете при Синоде стали подавать прошения об отставке. Подал такое прошение и Н. 28 апр. 1917 г. определением Синода он был освобожден от несения обязанностей члена Учебного комитета. В 1918 г. патриарх Московский и всея России свт. *Тихон* назначил Н. настоятелем собора Двенадцати апостолов в Кремле и синодальным ризничим, а после закрытия Кремлевских храмов в ноябре того же года — настоятелем Крестового Сергиевского храма Троицкого Патриаршего подворья на Самотёке и своим секретарем. Будучи секретарем патриарха Тихона, Н. почти ежедневно служил и проповедовал на Троицком подворье.

5 мая 1922 г. в связи с кампанией по *изъятию церковных ценностей* против патриарха было возбуждено уголовное дело. В тот же день он был приглашен на допрос, а заместитель председателя ГПУ Г. Г. Ягода подписал ордер «на производство обыска канцелярии и управления Патриарха Тихона, Синода и Высшего церковного совета и ареста всех лиц... из числа служащих указанных учреждений». Все находившиеся на тот момент на подворье были арестованы, в т. ч. Н. Арестованные были доставлены во Внутреннюю тюрьму ГПУ. Н. допрашивали 3 дня подряд, надеясь склонить его как секретаря патриарха к более тесному сотрудничеству с ГПУ или хотя бы к даче подробных показаний. На допросе следователь пытался выяснить, кто посещает патриарха, какие разговоры у него ведутся, каким образом происходили рассылка и распространение воззваний Тихона от 28 февр. Однако допросы фактически ничего не дали. Позднее все арестованные на Патриаршем подворье были освобождены, но Н. оставался в заклю-



чении в самых жестких условиях сначала во Внутренней тюрьме ГПУ, а затем — в Таганской тюрьме, где ему пришлось ок. месяца пробыть в больнице из-за развившихся невротических болей. 7 мая 1922 г. руководитель 6-го (антицерковного) отделения Секретного отдела ГПУ Е. А. Тучков выписал постановление на содержание Н. под стражей ввиду того, что он, «являясь секретарем Патриарха Тихона, причастен к антисоветской деятельности, проводимой Тихоном».

3 окт. 1922 г. Н. подал властям заявление: «Ожидая справедливого решения дела, я полгода не сделал ни одного заявления по своему делу. Уже пять с половиной месяцев не было у меня допроса. Письменные допросы окончились первыми днями заключения. За полгода мне не назвали моей вины, и не было ни одного вопроса по предмету моей вины. В пятилетие народной свободы я полагаю ее в том, что в ней личность находит свою опору и источник своей свободы. Мое уважение к власти состоит в том, что я считаю ее носителем уважения к личности и защитницей ее прав. Поэтому я хатайствую об окончании дела и возвращении мне права на защиту закона и свободу». Через неск. дней Н. отправил письмо с дополнительной просьбой о разрешении передачи ему Библии, молитвенника и теплых вещей. Не получив ответа, через месяц он отправил заявление вторично.

7 нояб. 1922 г. Тучков предложил выслать Н. в Зырянский край на год. На следующий день после резолюции Тучкова в ответ на настоятельные просьбы Н. окончить его дело было составлено обвинительное заключение. 25 нояб. 1922 г. Комиссия НКВД по адм. высылкам приговорила Н. к 3 годам ссылки в Коми (Зырян) автономную обл. Последние недели перед отправкой в ссылку Н. находился в одной камере с Казанским митрополитом сщмч. Кириллом (Смирновым), вместе с ним был этапирован в Усть-Сысольск (ныне Сыктывкар), к-рый был определен местом их ссылки. Там они сблизились вслед. общности взглядов, вместе совершали богослужения и часто навещали друг друга. В сер. 1923 г. Н. был отправлен в с. Усть-Вымь, и они расстались, но в течение долгого времени поддерживали переписку.

По окончании срока ссылки в 1925 г. Н. возвратился в Москву. Он

почти ни с кем не общался, посвящая большую часть времени молитве. Однако переживания, связанные с ситуацией, возникшей после публикации «Декларации» 1927 г. заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского; впоследствии патриарх Московский и всея Руси), понуждали его, как человека широко образованного, обдумывать случившееся с церковной т. зр. Н. стал вкратце записывать свои размышления и делиться ими с друзьями, прося после ознакомления с записями вернуть их. Слухи об этих набросках быстро дошли до ОГПУ, и 26 сент. 1927 г. он был вызван на допрос. Здесь ему были заданы вопросы, чем он занимается, кто его посещает и не распространяет ли он воззвания. Н. на это ответил: «Занимаюсь изучением Псалтирей — церковно-библейский труд. У меня ежедневно бывает один или два человека... знакомых, о чем я с ними беседую, сказать не желаю, так как они носят частный, личный характер, а не общественный. Воззваний среди верующих не распространяю, но свои труды на тему церковную давал для чтения своим знакомым».

29 сент. 1927 г. заместитель председателя ОГПУ Г. Г. Ягода подписал ордер на арест Н., и в тот же день он был арестован во время допроса. Н. был обвинен в том, что он «устно и письменно в составляемых и распространяемых им брошюрах пропагандировал необходимость использования Церкви, как организации, в антисоветских целях». Особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило Н. к 3 годам ссылки в Сибирь, но, поскольку он подпал под амнистию, срок ссылки был сокращен на четверть. 13 янв. 1928 г. Н. был отправлен этапом в Новосибирск. 23 нояб. 1929 г. Особое совещание при Коллегии ОГПУ без всякого дополнительного расследования приговорило его к лишению права проживания в ряде городов и областей с обязательным прикреплением к определенному месту жительства на 3 года. В 1929–1933 гг. Н. проживал в Новосибирской обл. В июле 1933 г. поселился в г. Угличе Ивановской промышленной обл., в июне 1934 г. переехал в дер. Заболотье Егорьевского р-на Московской обл., где в то время проживало много священников, монахов и монахинь, отбывших сроки заключения или ссылки. Жил он

очень замкнуто, основное время посвящая молитве, встречаясь лишь с небольшим кругом лиц, знакомых по ссылке или по служению на Патриаршем подворье.

4 апр. 1935 г. сотрудники НКВД составили документ на арест 17 чел. — священников, монахов, монахинь и мирян, среди к-рых был и Н. 10 апр. он был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. Н. обвинили в том, что он «распространял ложные слухи о гонении и преследовании за религиозные убеждения в СССР, принимал участие в тайных молениях на квартирах своих почитателей и духовных детей». Давать показания на к.-л. из знакомых Н. отказался. В ответ на обвинение в антисоветской агитации сказал: «Слухов о проводимых гонениях на веру и духовенство я не распространял. Но не скрываю, что у меня существуют личные убеждения, что на духовенство гонения имеются. Убеждения у меня возникли вследствие того, что ссылки по отношению ко мне были несправедливы, выслали меня не как контрреволюционера, а как священнослужителя».

14 июня 1935 г. Особое совещание при НКВД СССР приговорило Н. к 5 годам заключения в ИТЛ. 13 авг. того же года он в составе этапа прибыл в Антибесский отдельный лагерьный пункт неподалеку от Мариинска (ныне в Кемеровской обл.). Сначала он работал дневальным в подконвойной палатке, затем — на общих работах, статистиком в ветеринарной части и слова рабочим на общих работах. В сент. 1937 г. Н. был привлечен к следствию вместе с 11 др. заключенными. Он был обвинен в том, что вел «контрреволюционную деятельность, говоря, что сейчас на воле идут массовые аресты... на месте производства работ производил богослужения, тем самым отрывая рабочих от работы и открыто проповедуя религиозные убеждения». 10 окт. 1937 г. Н. был заключен в штрафной изолятор и на следующий день допрошен. Виновным себя не признал. Н. был расстрелян по приговору Особой тройки при УНКВД СССР по Новосибирской обл. от 28 окт. 1937 г. и погребен в общей безвестной могиле.

23 янв. 2009 г. определением Свящ. Синода РПЦ имя Н. было включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.



Арх.: РГИА, Ф. 802. Оп. 16. Д. 531. Оп. 10. Д. 748; ЦА ФСБ России. Д. П-1403; ГАРФ. Ф. 10035. Д. 40969; УФСБ России по Кемеровской области. Д. 11246.

Соч.: Библиейско-богословский труд «Мысли о стыде» примч. Неофита (Осипова): [Фрагм.] // Вестн. ст., публ., примеч.: О. И. Хайлова // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2. М., 2012. № 2(45). С. 100–123.

Лит.: Борис (Плотников), еп. Речь при пострижении в монашество студента Академии Николая Осипова // ЦВ. 1900. № 34. С. 1075; Отзывы наставников о курсовых сочинениях студентов IV курса // Журнал заседаний Совета СПбДА за 1900–1901 учеб. г. в извлечении. СПб., 1901. С. 289–290; Именной список ректорам и инспекторам ДА и семинарий, преподавателям ДА и монашествующим преподавателям ДС на 1907 г. СПб., 1907. С. 105; Новые материалы о преследованиях за веру в Советской России // ПИВ. 1999. № 2/3. С. 95, 169; Следственное дело патр. Тихона: Сб. док. по мат-лам Центрального архива ФСБ РФ. М., 2000. С. 160, 214; Хайлова О. И. Примч. Неофит (Осипов) и его богословское наследие // ЦВ. Варшава, 2011. № 3. С. 35–48; она же. Мысль о Боге вместо дыхания: Жизнеописание примч. Неофита (Осипова) // Духовный собеседник. 2012. № 62. С. 110–164; «Авво мой родной!»: Письма сщмч. митр. Кирилла (Смирнова) примч. архим. Неофиту (Осипову), 1933–1934 гг. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2014. Вып. 2(57). С. 117–142; Дамаскин (Орловский), игум. Единство через страдания: Новомученики России, Украины и Белорусии. М., 2017. С. 266–284.

Архим. Дамаскин (Орловский)

**НЕОФИТ** [греч. Νεόφυτος], мч. (пам. греч. 20 авг.) — см. в ст. *Севир, Мемнон* и 37 мучеников Фракийских.

**НЕОФИТ** (ок. 290 — 303...305 гг.), мч. Никейский (пам. 21 янв.), пострадал при имп. Диоклетиане (284–305).

Сохранились 6 Мученичеств Н. (BHG, N 1325u — 1326c), из которых издано только одно: *Ἰωάννου Θ. Μνημεῖα ἀγιολογικά*. Venetiis, 1884. Σ. 239–251 (BHG, 1326), а также подробное сказание в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. Х в.) (SynCP. Col. 410–411). Прп. Никодим Святогорец в «Синаксаристе», в примечании к сказанию о Н., приписывает авторство Мученичества BHG, N 1326a прп. Симеону Метафрасту. *Болландисты*, видимо, не знали об этих текстах, т. к. они не были включены в «*Acta Sanctorum*», там отмечена только память мученика. Столь богатая агиографическая традиция говорит о популярности культа Н. в Византии, хотя сведений о посвящении ему храмов нет. Само Мученичество носит эпический характер, содержит множество агиографических топосов и сказочных эпизодов.



Согласно источникам, мч. Н. родился в г. Никея (М. Азия, ныне Изник, Турция) в семье благочестивых родителей, к-рых звали Феодор и Флоренция. Когда мальчик, воспитанный в христианской добродетели, достиг возраста 10 лет, у него проявился особый дар благодати Божией, отличавший его от сверстников. Как только из школы, где учился грамоте Н., детей отпускали после занятий, он приводил самых бедных одноклассников домой и втайне от родителей отдавал им свой обед. Затем мальчик шел к восточным воротам города, рисовал на городской стене крест и молился перед ним. Когда вокруг него собирались сверстники, он ударял рукой о камень в стене, и оттуда текла вода, к-рой могли напиться дети. Н. запрещал товарищам рассказывать о своих чудотворениях. Но через год после появления у Н. чудесного дара его матери во сне открылось, что сын изводит воду из камня городской стены. Пробнувшись, она стала молиться, чтобы Бог открыл ей правду о сыне. Тотчас появился белый голубь, сел на постель, где спал мальчик, и обратился к нему со словами: «Я послан от Бога, чтобы сохранить твой одр непорочным». Флоренция при этом видении упала замертво. О ее смерти тут же узнали соседи; немедленно послали за Феодором, к-рый работал в поле, и тот в великой скорби поспешил домой. Видя горе отца, Н. объявил, что его мать не умерла, а уснула. Он взял ее за руку и велел проснуться, после чего Флоренция очнулась и рассказала все, что она видела во сне и наяву. Услышав ее рассказ, мп. язычники, бывшие в числе собравшихся в доме Феодора, уверовали во Христа.

Голубь появлялся на постели Н. каждый день. Однажды он велел отроку следовать за собой и привел его к горе Олимп Вифинский (в будущем — один из крупнейших мона-

шеских центров Византии), где показал глубокую пещеру. Оказалось,

*Мученичество  
св. Неофита Никейского.  
Миниатюра  
из Минология Василия II.  
1-я пол. XI в.  
(Vat. gr. 1613. P. 339)*

что пещера занята львом. Н. приказал зверю покинуть ее, и тот, облизав его

ноги, покорно ушел. Мальчик жил в львиной пещере 1 год, пищу ему приносил ангел. Затем ему было извещено, что приблизилось время кончины его родителей. Он побывал в родном городе, простился с отцом и матерью и, похоронив их, раздал имущество бедным; сам же вернулся в пещеру, где пребывал до тех пор, пока ему не исполнилось 15 лет. В это время императоры Диоклетиан и Максимиан Геркулий (соправитель Диоклетиана, 285–305, 307–308, 310) начали жестокие гонения на христиан. Правитель Вифинии Декий прибыл в Никею и объявил, что все жители должны принести жертвы языческим богам. В назначенный для идолопоклоннического празднования день в Никею приехали и оба императора. В разгар нечестивого веселья ангелы перенесли Н. с горы Олимп на городскую площадь, где он, озаренный небесным светом, предстал перед толпой и обличил поклонение идолам. Горожане узнали в светлом юноше сына Феодора и Флоренции, о чем доложили Декию, и тот велел ему вместе со всеми принести жертвы. Вместо этого Н. обратился к правителю с обличительной речью, укоряя его за то, что он способствует гибели человеческих душ.

Разгневанный Декий велел подвесить Н. на дереве, бить воловьими жилами, а затем бросить в емкость с уксусом и солью. Юноша стойко переносил страшные мучения, к-рые следовали одно за другим, не вникая уговорам поклониться языческим богам и т. о. избавить себя от пыток и гибели. Декий был так поражен стойкостью Н., что, когда обнажились кости мученика, настолько он был изранен, обещал прислать ему лучших врачей, если только он совершит жертвоприношение. Но Н. сказал, что надеется только на одного врача — Иисуса Христа.





Декий доложил о необычном юноше императорам, и те велели привести его на место, посвященное Гераклу, где местные жители занимались физическими упражнениями. Диоклетиан и Максимин приказали Н. принести жертву Гераклу. После отказа юноши они велели бросить его в раскаленную печь и затворить заслонку на трое суток, чтобы не осталось и костей мученика. Через 3 дня палачи подошли к печи, думая, что она погасла, а тело Н. уничтожено огнем. Но стоило им открыть заслонку, как оттуда вырвалось пламя, а Н. оказался невредим.

Н. было решено отдать на растерзание зверям, для чего мученика привязали к столбу и выпустили на ристалище медведей. После того как свирепые животные не тронули юношу, появились пастухи, поймавшие в пустыне огромного льва и не кормившие его в течение 5 дней; они предложили патравить зверя на Н. Однако голодный лев, увидев мученика, заплакал и стал лизать его ноги. Это был тот самый зверь, чью пещеру занимал Н. Мученик велел льву вернуться на гору и впредь никогда не вредить людям. Зверь поклонился Н., сломал двери в загоне и бросился на волю сквозь объятую страхом толпу.

Пришедшие в ярость императоры приказали казнить мученика. Неккий могучий воин метнул в него копье, к-рое проткнуло юношу насквозь, и мученик предал свой дух Господу.

Помимо 6 Мученичеств сохранилась также Похвала Н. *Константиана Акрополита* (между 1250 и 1255–1324) (BHG, N 1326d).

На Западе почитание Н. не было известно до тех пор, пока кард. Цезарь *Бароний* (1538–1607) не внес его память под 20 янв. в Римский Матиролог.

Ист.: PG. 117. Col. 272 [Минологий Василия II]; Mart Rom. P. 39; Mart Rom. Comment. P. 29. N. 3; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 113–114; ЖСв. Янв. Ч. 2. С. 238–244.

Лит.: *Sergii (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 32–33; *Sauget J.-M. Neofito* // BiblSS. Vol. 9. Col. 806–807; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 347; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3. С. 323–325.

О. Н. А.

**Славянская традиция почитания** Н. представлена пространным Мученичеством, а также краткими Житиями в составе обычного Пролога и стипного Пролога под 21 янв.

Пространное Мученичество переведено с греческого (BHG, N 1325) в составе годового комплекта Четь-

их-Миней весьма рано, возможно в X в., в Болгарии; сохранилось в восточнослав. списках, древнейший — РГБ. Вол. № 593. Л. 393–400, посл. четв. XV в. (то же в ВМЧ под 21 янв., см.: *Иосиф (архим.)*. Оглавление ВМЧ. Стб. 408). В 1-й части Мученичества повествуется о добром нраве святого и чудесах, творимых им в раннем детстве, в частности об изведении воды из камня в городской стене с целью напоить школьных товарищей, о воскрешении матери, павшей замертво при звуке голоса явившейся белой голубицы, о том, как он подвизался на горе Олимп. Вторая часть Мученичества посвящена подвигу Н. Когда ему было 15 лет, во время гонений на христиан при Диоклетиане и правителе Декии, святого били волчьими жилами, бросили в горящую печь на месте, называемом «обучение Ираклий» (гимнасий Геракла), патравили на него медведя, медведицу и льва, затем некий «венатор» (venator — цирковой борец с животными) заколол его.

Проложное (синаксарное) Житие Н. переведено в составе слав. Пролога (Синаксаря) в XI или XII в. с греч. оригинала, близкого к Минологии Василия II (греч. и слав. текст см. Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сент.—февр. / Изд. подгот. Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1: Текст и коммент. С. 652–654; PG. 117. Col. 272). В центре этого краткого сказания — истории с голубем, повсюду сопровождавшим Н. и разговаривавшим с ним человеческим голосом, и с воскрешением матери; о мучениях сказано кратко (боролся с дикими зверями и был заколот кем-то из свиты правителя). В пространной редакции Пролога, созданной на Руси в посл. трети XII в., текст Жития слегка изменен (так, сказано, что на святого были выпущены львы и медведи).

В стипном Прологе, переведенном в XIV в. в Болгарии, сказание о Н. находится также под 21 янв., его оригинал — греч. служебная Миней (то же в Синаксаре К-польской ц., см. SynCP. Col. 410–411). Текст несколько подробнее, чем в обычном Прологе: кратко описывается, как подвизался Н., питаемый ангелом, на горе Олимп, в конце мучений святого убивает пекий варвар.

В ВМЧ под 21 янв., помимо пространного Мученичества, помещены 2 проложных сказания: в начале

дня — из пространной редакции Пролога, в конце дня — из стипного Пролога. В печатном Прологе XVII в. под этой датой повторено Житие стипного Пролога.

Свт. Димитрий Ростовский при составлении своего сказания (*Димитрий (Туптало), свт. Ростовский*). Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 391–393 об.) использовал макарьевские ВМЧ, немного переработав их (в основном стилистически), а также печатный Пролог (см.: *Державин А. М., прот.* Радуют верных сердца: Прил. к соч. «Четни-минеи Димитрия, митр. Ростовского, как церковно-ист. и лит. памятник». М., 2012. С. 431).

Л. В. Прокопенко

**НЕОФИТ**, мч. Тарсийский (пам. греч. 22 авг.) — см. в ст. *Апфуса*, при. Селевкийская.

**НЕОФИТ** [ас-Сакизи (Хиосец), ар-Руми (Грек); араб. *نيرفيطس الصاقزي الرومي*] (1-я четв. XVII в., о-в Хиос — 1685, Латакия), патриарх Антиохийский (нояб. 1672–1681). По происхождению грек, племянник Антиохийского патриарха *Евфимия III* ас-Сакизи (1635–1647). Для вост. духовенства Нового времени были свойственны сильные клановые связи, каждый архиерей стремился окружить себя родственниками и земляками. Евфимий призвал к себе с Хиоса племянника и сделал его диаконом. Патриарх *Макарий III* аз-Заим (1647–1672), вступивший на Антиохийскую кафедру после Евфимия, сохранял тесные контакты с хиосскими греками и относился к Н. благосклонно. 15 апр. 1661 г. Макарий рукоположил Н. в митрополита Хамы.

Могущество клана аз-Заим, возглавлявшегося Макарием, который стремился передать Патриаршество по наследству в рамках своего рода, вызывало недовольство ряда церковно-политических группировок сирийских христиан. После смерти в 1669 г. сына Макария, архидиак. Павла Алеппского, патриарх стал готовить себе в преемники старшего сына Павла, Хананию (Ананию). 12 июня 1672 г. Макарий скончался, по слухам, отравленный своими недоброжелателями из дамаской христианской общины. 2 июля 1672 г. приверженцы покойного патриарха при помощи османского паши Дамаска организовали возведение на







Патриаршество младшего внука Макария, 20-летнего Кирилла аз-Заима (см. *Кирилл V*). Похоже, уже после этого архиереи — противники клана аз-Заим, собравшиеся в Бейруте, избрали Н. местоблюстителем Антиохийского престола и обратились к Синоду К-польской Церкви с просьбой поставить достойного первосвященителя на Антиохийскую кафедру. Скорее всего, кандидатура Н. как буд. Антиохийского патриарха была заранее согласована с Фанаром. Возможно, в избрании Н. сыграло главную роль его греч. происхождение, позволявшее противникам клана аз-Заим рассчитывать на поддержку со стороны К-польского престола. Участники Собора в грамоте, датированной 28 авг., опротестовали избрание Кирилла, как не достигшего канонического возраста и занявшего кафедру при содействии светских властей, и призвали К-польский Синод избавить от нестроений Антиохийский Патриархат.

В прежние годы в Антиохийской Церкви не раз происходили расколы, когда соперничавшие патриархи обращались за поддержкой к К-польскому престолу. Однако в 1672 г. часть сирийских архиереев впервые озвучила идею о праве Фанара самостоятельно избирать Антиохийских патриархов. В К-польском Синоде к кон. XVII в. тоже укрепились представления о вселенском статусе К-польского престола и его праве вмешиваться в дела др. поместных Церквей. В нояб. 1672 г. в К-поле прошел Собор под председательством 2 патриархов — К-польского *Дионисия IV Серогланица* и Иерусалимского *Досифея II Нотары*. У Досифея, проезжавшего незадолго до этого из Палестины в К-поль через Дамаск, сложилось крайне неблагоприятное впечатление о молодом патриархе Кирилле. Собор принял решение о низложении Кирилла и избрал на его место Н.

Н. прибыл в Сирию с султанским бератом на Патриаршество. Кирилл, однако, не торопился уступать власть. Поддержка богатой халебской общины и контроль над казной Патриархата позволили ему поехать в К-поль и перекусить Фанар и Высокую Порту. Молодой патриарх был снова утвержден в сане. Тогда Н. еще раз приехал в столицу и тоже получил офици. подтверждение своих полномочий. Антиохийская Церковь раскололась: оба патриарха поочередно

получали султанские бераты, занимали престол, отлучали друг друга, а также архиереев, клириков и мирян, поддерживавших соперника.

Если на стороне Кирилла стояли христ. общины Халеба и отчасти Дамаска, то Н., как представляется, опирался прежде всего на прибрежные епархии. За годы Патриаршества Н. рукоположил архиереев на кафедры Триполи, Латакии и Бейрута (в последнем случае, впрочем, не по собственному выбору, а под давлением влиятельного маронитского шейха Абу Науфаля Хазина, правителя Кесруана), т. е. очевидно, что именно Н. контролировал эти города и пользовался поддержкой местных христ. общин. Известны вклады Н. в мон-рь *Баламанд* под Триполи, что опять же предполагает связи с монастырской братией (*Al-makhtūāt*. 1994. N 84, 93, 98). В колофоне одной из баламандских рукописей, датированной окт. 1678 г., сообщается о присутствии в мон-ре его бывш. игум. Саввы, который был смещен с этого поста патриархом Макарием III в 1660 г. и несомненно принадлежал к числу непримиримых противников рода аз-Заим (ИВР РАН. В 1217. Л. 276 об.). Периодически Н. распространял власть на Дамаск и Халеб: известна жалоба 1677 г. халебских мирян мусульманским кади на незаконные поборы Н. (*Masters*. 2001. P. 83–84).

Постепенно Кирилл стал одерживать верх. По ходатайству халебских христиан местные власти 3 сент. 1678 г. признали его законным патриархом. При этом в своей петиции халебцы жаловались на невежество Н. в церковно-канонических вопросах и незнание им араб. языка, что не соответствовало действительности. Поставление Н. Бейрутского митр. Макария (ок. 1678–1679) произошло в то время, когда Кирилл считался законным патриархом и пребывал в Дамаске, а Н. укрывался в Триполи. Ресурсы Халеба, видимо, и решили исход противостояния патриархов. В борьбе за Патриаршество Н. не только истратил все свои средства, но и вошел в долги на сумму 20 тыс. киршей и не имел возможности расплатиться. В итоге в 1681 г. он отказался от претензий на Патриарший престол при условии передачи ему в кормление вакантной Лаодикийской епархии (Латакии) и уплаты всех его долгов Кириллом.

Н. переехал в Латакию не позже конца осени 1681 г., т. к. именно там его ученик, диак. Абд аль-Масих, 16 нояб. закончил переписывать литургическую рукопись, которую заказал ему «господин Неофит ас-Сакизи, патриарх Антиохийский» (*Al-makhtūāt*. 1994. N 93). Н. продолжал называть себя Антиохийским патриархом без добавления «бывший» и по-прежнему скреплял свои документы патриаршей печатью. Именно так оформлена его вакуфная запись на книге, пожертвованной им в Баламандский мон-рь 27 апр. 1682 г. (*Ibid*. N 84). Похоже, это «двоевластие» побудило рус. посольство дьяка Прокопия Возницына, добивавшееся у вост. патриархов реабилитации патриарха *Никона*, на всякий случай взять «прощательные» грамоты у обоих антиохийских первосвященителей — «прежнего Неофита патриарха» и «антиохийского Кирилла нового патриарха». Обе грамоты датированы масм 1682 г. (РГАДА. Ф. 52/1. 1683 г. Ед. хр. 2. Л. 37–56).

Н. скончался зимой или весной 1685 г. На престол Латакии Кирилл V возвел Игнатия, диакона покойного экс-патриарха, что свидетельствует о стремлении Кирилла поддерживать мирные отношения со сторонниками Н.

Ист.: *Brayk M.* Al-haqā'iq al-wāfiya fī ta'rikh baṭānīqat al-kanīsa al-antākīyya = [Полная истина об истории патриархов Антиохийской Церкви]. Bayrūt, 2006. P. 156–157 (рус. пер.: *Михаил Брейк*.] Список Антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Сененский) // ТКДА. 1874. № 6. С. 443–444; *ʿAbdallāh ibn ʿIbrāhīm Mukhtaṣar ta'rikh al-asāqifa al-ladhīn raqū martabat ri'āsāt al-kahanūt al-djālila fī madīnat Bayrūt* = [Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру г. Бейрута]. Bayrūt, 2002. P. 35 (рус. пер.: *Сказание о Сирийской епископии* / Пер.: еп. Порфирий (Сененский) // ТКДА. 1874. № 9. С. 449; *Крыцкий А. Е.* Из рукописной бейрутской церк. летописи XVI–XVIII вв. // Древности Восточные. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. С. 33–34 (отд. паг.); Митрополиты и епархии православной Антиохийской Церкви в описании Патриарха Макария III аз-Заима (1665 г.) / Предисл., пер. и коммент.: К. А. Панченко // ВПЦ. 2012. № 1/2 (25/26). С. 116–157; *Atanasie III (Dabbas), patr.* Istoria Patriarhilor de Antiohia / Publ., trad. V. Radu, C. Karalevsky // BOR. 1931. T. 49. P. 158; *Al-makhtūāt al-ʿarabiyya fī al-adyira al-urhūdhuksiyya al-antākīyya fī Lubnān* = [Арабские рукописи в мон-рях правосл. Антиохийского Патриархата в Ливане]. [Bayrūt]. 1994. Vol. 2.

Лит.: *Соколов И. И.* Церковные события в Сирии в конце XVII и в начале XVIII в. // СИИПО. 1912. Т. 23. Вып. 3. С. 312–346; *Masters B.* Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. Camb., 2001. P. 83–84; *Панченко К. А.* Ближневост. Право-





славие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012. С. 203–204, 302–304; он же. К истории Липтохийской Православной Церкви кон. XVII в.: Патриарший престол и клановая солидарность // ВЦН. 2016. № 1/2 (41/42). С. 159–196.

К. А. Панченко

**НЕОФИТ** (Димитров Симеон Николов; род. 15.10.1945, г. София), патриарх Болгарский с 2013 г. После окончания средней школы осенью 1959 г. был принят в Софийскую ДС, располагавшуюся в Черешинском монастыре, которую окончил в 1965 г. В сент. 1967 г. поступил в ДА свт. Климента Охридского в Софии, окончил ее в 1971 г. С 1971 по 1973 г. проходил богословскую специализацию по кафедре церковного пения при МДА под рук. Н. В. Матвеева, защитил дис. «Московско-синопольное направление в русском церковном пении и его значение». Одновременно с аспирантурой закончил регентское отделение МДА. Первый кандидатский знак «Золотой камертон регентского класса» ему вручил патриарх Московский и всея Руси Пимен (Извеков).

1 сент. 1973 г. назначен преподавателем восточно-церковного пения и регентом студенческого хора при ДА в Софии. 3 авг. 1975 г. в *Троянском монастыре* патриархом Болгарским *Максимом (Минковым)* пострижен в монашество с именем Неофит; его духовником стал игумен монастыря архим. *Геласий (Михайлов)*; в 1987–1989 митрополит Нью-Йоркский. 15 авг. 1975 г. рукоположен во диакона, 25 марта 1976 г. в кафедральном соборе св. Недели (Кириакии) в Софии патриархом Максимом — во иерея. С 30 сент. 1975 г. являлся регентом Софийского хора священников, а с 15 июля 1977 до кон. 1980 г. — старшим преподавателем восточно-церковного пения и богослужебной практики Софийской ДА. 21 нояб. 1977 г. в кафедральном соборе св. Недели в Софии патриархом Болгарским Максимом был возведен в сан архимандрита. С 1 янв. 1981 по дек. 1985 г. занимал пост протосинкелла Софийской митрополии.

8 дек. 1985 г. в патриаршем кафедральном соборе блгв. кн. Александра Невского в Софии был хиротонисан во епископа с титулом Левкийский и назначен 2-м викарием Софийского митрополита. С 1 дек. 1989 г. Н. являлся ректором Софийской ДА, а после преобразования ДА в богословский фак-т Софийского



Неофит (Димитров), патриарх Болгарский. Фотография. После 2013 г.

университета свт. Климента Охридского (1 июля 1991) — его 1-м деканом (с 26 июля). На этой должности оставался до янв. 1992 г.

27 янв. 1992 г. назначен главным секретарем Синода Болгарской Православной Церкви и председателем Церковного совета патриаршего кафедрального собора блгв. кн. Александра Невского. 27 марта 1994 г. избран, а 3 апр. канонически утвержден митрополитом Доростольским и Червенским. С 17 дек. 2001 г. по решению V Церковно-народного собора Доростольско-Червенская епархия была разделена на Доростольскую и Русенскую епархии (см. статьи *Доростольская епархия* Болгарской Православной Церкви, *Русенская епархия* Болгарской Православной Церкви), а Н. получил титул митрополита Русенского и был назначен заместителем восстановленной Доростольской кафедры. С 28 окт. 2009 по 24 янв. 2010 г. временно управлял Доростольской епархией.

24 февр. 2013 г. на Патриаршем избирательном церковном Соборе в Софии Н. был избран патриархом Болгарским и митрополитом Софийским. Интронизация состоялась в тот же день в соборе блгв. кн. Александра Невского в Софии. Н. продолжал исполнять обязанности временного заместителя Русенской митрополии до избрания на эту кафедру 23 марта 2014 г. нового митрополита.

За годы патриаршего служения Н. неоднократно посещал епархии Болгарской Православной Церкви (БПЦ): Видинскую (2013, 2016,

2017), Врачанскую (2016, 2017), Доростольскую (2016), Ловчанскую (2013, 2016, 2017), Неврокопскую (2016), Пловдивскую (2014, 2016), Русенскую (2017), Сливенскую (2014), Старозагорскую (2017). 2 мая 2015 г. Н. возглавил торжества по случаю 1150-летия Крещения Болгарии, проходившие в древней столице Болгарского царства г. Плиске, на руинах древней базилики, где принял крещение блгв. кн. *Борис*. В мае 2016 г. Н. посетил Венгрию в связи со 100-летием основания одной из самых крупных болг. правосл. общин в Европе и престольным праздником болг. правосл. храма равноапостольных Кирилла и Мефодия в Будапеште. Н. активно участвует в общественно-политических событиях Болгарии: 22 янв. 2017 г. в соборе блгв. кн. Александра Невского в Софии он отслужил молебен по случаю вступления в должность Президента Республики Болгария Р. Радева.

Большое внимание Н. уделяет отношениям БПЦ с сестринскими Поместными Православными Церквями. В июле 2013 г. по приглашению Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* Н. участвовал в торжествах, посвященных 1025-летию Крещения Руси, к-рые проходили в Москве и Киеве. 25 июля Н. освятил закладной камень в основании ц. во имя свт. Кириана, митр. Киевского, в р-не Чертаново г. Москвы. В мае 2014 г. Н. совершил 7-дневный визит в Москву, где 24 мая, в день памяти равноапостольных Мефодия и Кирилла, вместе с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом служил литургию в храме Христа Спасителя. 30 нояб. 2014 г. Н. возглавил праздничное богослужение по случаю 100-летия освящения Никольского храма в Софии, подворья РПЦ; за годы своего Патриаршества Н. неоднократно участвовал в богослужениях на Русском подворье.

После канонизации 3 февр. 2016 г. решением Архиерейского Собора РПЦ в лике святителей архиеп. Богучарского *Серафима (Соболева)* 26 февр. в соборе блгв. кн. Александра Невского в Софии Н. возглавил чин его прославления в пределах БПЦ.

В марте 2016 г. по приглашению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Международного фонда единства православных народов Н. совершил 5-дневный визит в Москву. В храме Христа Спасителя ему



была вручена премия «За выдающуюся деятельность по укреплению единства православных народов. За утверждение и продвижение христианских ценностей в жизни общества».

В сент. 2013 г. Н. совершил визит в Стамбул, где встретился с К-польским патриархом *Варфоломеем I* и представителями местной болг. правосл. общины. В марте 2014 г. Н. принимал участие в собрании предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей в резиденции К-польского патриарха в Стамбуле.

Н. является автором ряда церковных песнопений, их обработок и погудий. К 70-летию Н. была издана кн. «Жизнь и песнопение: Сборник православных песнопений» (Живот и песнопение: Сб. православных песнопений. София, 2015), в состав которой вошли его работы. В Болгарии изданы также граммпластинки, компакт-диски и альбомы песнопений в исполнении Н. и хора под его руководством.

Имеет звание д-ра honoris causa Софийского ун-та за вклад в развитие духовности и активное участие в восстановлении богословского фак-та Софийского ун-та (2008), почетный член СПБДА (2014). Награжден орденами Болгарии равноапостольных Кирилла и Мефодия и орденом равноапостольных Кирилла и Мефодия «за особые заслуги в развитии Духовной академии Климента Охридского, за вклад в развитие научно-просветительских связей и взаимоотношений между восточными и западными христианами и по случаю его 65-летия» (2010), «Стара плашина» 1-й степени за заслуги перед Болгарией (2015), орденами РПЦ «Славы и чести» 1-й степени (2013), блгв. кн. Владимира 1-й степени (2013), прп. Сергия Радонежского 1-й степени (2014), орденом Украинны кн. Ярослава Мудрого 1-й степени (2013).

Соч.: *Пацов Б.* Архиепископ на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 102–103; Болгарская Церковь обрела Предстоятеля // ЖМП. 2013. № 4. С. 52–53.

Архим. Филипп (Васильцев)

**НЕОФИТ** [Метаксас; греч. Νεόφυτος] (2.11.1762, Афины — 29.12.1861, там же), митр. Афинский (в 1824–1825 местоблюститель Афинской митрополии; в 1833–1850 епископ; с 1850 митрополит), 1-й пред-

стоятель автокефальной *Элладской Православной Церкви*. Мирское имя Николаос; род. в известной и богатой афинской семье. Уже в юности он поступил в мон-рь Пендели близ Афин, где проходил обучение. 7 авг. 1792 г. был рукоположен во диакона. Вскоре после этого переехал в К-поль, где несколько лет служил в штате клириков при своем дяде, митр. Григории Кесарийском; затем вернулся в Афины. В 1803 г. Н. был рукоположен во епископа Талантийского (г. Аталанди, обл. Фтиотида, Греция), сменив на этой кафедре умершего еп. Гавриила, у которого также одно время был сотрудником. В Аталанди Н. учредил греч. школу, покровительствовал грекам, страдавшим от несправедливостей тур. властей.

Н. был одним из первых иерархов, принявших участие в Греческой национально-освободительной революции, начавшейся весной 1821 г. 27 марта в мон-ре *Осис Лукас* Н. вместе с еп. Исанией Салонским благословил знамя восставших греч. клефтов, к-рых возглавил Афанасий Дьяк. В эти же дни Н. руководил ап-титур. движением в Аталанди, к-рый уже в кон. марта 1821 г. стал 1-м городом за пределами Пелопоннеса, присоединившимся к восстанию. В кон. осени 1821 г. Н. был избран председателем группы правоведов в составе образованного восставшими Собрания Вост. Эллады. В этом качестве в кон. дек. 1821 — нач. янв. 1822 г. он участвовал в 1-м Национальном собрании Греции в Эпидавре и поддержал принятие конституции, «Органического статута». В 1823 г., оставаясь епископом Талантийским, Н. также занял Фермопилскую кафедру. В 1824 г. стал местоблюстителем пустовавшей Афинской митрополии. Афины, присоединившиеся к греч. восстанию в мае 1821 г., были вновь оккупированы турецко-егип. войсками в мае 1825 г. Н. вместе со мн. жителями Афин вынужден был бежать на о-в Эгина и оттуда в Нафплион. Турецкий гарнизон оставался в Афинах до 1834 г.

В начале формирования в Греции правительства И. *Каподистрии* в янв. 1828 г. Н. был избран председателем вновь образованного Церковного комитета Духовного Совета, к-рый был призван заниматься устройством церковных дел нового гос-ва. В 1833 г. он был поставлен епископом Афин, после того как Церковь

на территории Греции была объявлена независимой от К-польского Патриархата; с 1836 г. возглавил Синод Элладской Церкви. На своем посту Н. не претендовал на роль единоличного распорядителя дел всей Церкви в Греции; прежний статус Афинской митрополии в это время был даже понижен до епископии в целях уравнивания всех епархий в правах. Тем не менее Н. стал одним из главных лидеров движения за греческую автокефалию, способствовал как постепенному достижению согласия по этому вопросу среди правосл. общин, так и признанию этой реформы в церковно-политических кругах. В 1850 г. автокефалия Элладской Церкви была признана Собором К-польской Церкви во главе с патриархом *Анфимом IV*. 2 сент. 1850 г. королевским указом Н. был официально наречен митрополитом Афинским и утвержден в должности пожизненного председателя Синода Элладской Церкви.

В зрелые годы Н. неоднократно обращался к писательскому труду, создал ряд книг в целях катехизации правосл. паствы. В период греческого восстания он опубликовал несколько проповедей в афинской прессе. Также им изданы работа «Слово к убеждению» (Λόγος παραίνετικός. Ναυπλῖω, 1825) и книги: «Православное исповедание» (Ὁρθόδοξος Ὁμολογία. Αἴγινα, 1828), «Служба блаженному отцу Серафиму, подвизавшемуся на горе Домбе Ливадии» (Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σεραφεῖμ, ἀσκήσαντος ἐν τῷ ὄρει Δομποῦ Λεῖβαδίας. Αἴγινα, 1828), «Руководство, содержащее объяснение семи таинств Восточной и апостольской Христовой Церкви» (Εὐχειρίδιον περιέχον τὰ ἐπὶ τὰ Μυστήρια τῆς Ἀνατολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1832), «Антология Свящ. Писания» (Ἱερογραφικὸν ἀπάνθισμα. Ἀθήναι, 1840), «Житие и служба блаженной матери Филофен из Афин» (Βίος καὶ Ἀκολουθία τῆς Ὁσίας Φιλοθέης τῆς ἐξ Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1842).

Лит.: *Παπαδόπουλος Χ.* Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1920; ОНΕ. Т. 9. С. 414–416; *Καραστάθης Κ. Β.* Ἐπίσκοπος Ταλαντίου Νεόφυτος Μεταξάς. Αθήνα, 2011.

И. Н. Попов

**НЕОФИТ** [Византиец; греч. Νεόφυτος] (нач. XIX в., Стамбул — 1880, там же), митр. Тырновский (1840–1846, 1848–1858), затем Фессалони-



кийский (1858–1874). О биографии Н. до избрания Тырновским митрополитом известно лишь, что он занимал пост великого протосинкелла К-польской Патриархии и был ректором семинарии на Патмосе. В лит-ре иногда указываются сведения о том, что на момент избрания ему было 25 лет. После отстранения от кафедры митр. Тырновского Панарета Н. в апр. 1840 г. был избран митрополитом Тырновским и в июле того же года прибыл в г. Тырново (ныне Велико-Тырново). Отставка митр. Панарета была вызвана стремлением группы болгар поставить Тырновским митрополитом архим. *Неофита* (*Бозвели*), но их кандидат вносил. оказался в тюрьме. Болгары отнеслись очень враждебно к новому митрополиту-греку. Н. стал преследовать активных болгар священнослужителей, в к-рых видел потенциальных кандидатов на митрополитский престол, и запрещать богослужения на слав. языке. Однако в церковных документах митрополии периода управления Н. впервые появляются слав. записи; болгар. училище в Тырново продолжало работать, к тому же имя Н. упоминается среди оказавших помощь в издании Восьмгласника на церковнослав. языке в К-польской патриаршей типографии в 1843 г. (*Тютюнджиев*, 2007). Продолжая бороться за церковную автономию, болгары часто отправляли жалобы в Стамбул, обвиняя Н. прежде всего в финансовых поборах. В мае 1846 г. они передали жалобу султану Абдул-Меджиду I, и в июле новым митрополитом стал Афанасий, а Н. отозвали в Стамбул. Но через 2 года митр. Афанасий внезапно скончался, и 29 авг. 1848 г. Н. вновь занял Тырновскую кафедру. Настроенных против него болгар он попытался расположить к себе назначением их кандидатов на ряд церковных должностей: в июне 1850 г. Н. утвердил викарным епископом Аксиопольским протосинкелла *Илариона* (*Иванова*; впосл. митрополит Кюстендилский), а в 1852/53 г. одобрил хиротонию во еп. Врачанского *Дорофея* (*Спасова*; впосл. митрополит Софийский). Но болгары продолжали против него бороться. В 1854 г. его вызывали на суд в Стамбул, где он смог оправдаться, а выдвигавших против него обвинения болгар посадили в тюрьму. В марте 1857 г. он уехал из Тырново и 26 янв. 1858 г. был назначен митрополитом Фессалоникийским. При-

нимал участие в Патриаршем Соборе, проходившем в Стамбуле с окт. 1858 до февр. 1860 г. В 1859 г. он согласился совершить хиротонию во епископа Полянско-болгарина *Парфения* (*Тризловского*), т. к. болгары в случае отказа поставить на эту кафедру епископа-болгарина обещали заключить с Ватиканом унию. Но когда еп. Парфений развернул активную деятельность по введению в богослужение славянского языка и открытию болгар. училищ, в 1861 г. Н. вызвал его к себе и предал суду К-польской Патриархии (еп. Парфений был освобожден в 1863). Н. оставался на Фессалоникийской кафедре до 1874 г.

Лит.: *Снегаров И.* Тырновски митрополити в турско време // Списание на Българската академия на науките. София, 1935. Кн. 52. С. 206–254; *Маркова З.* Българското църковно-национално движение до Кримската война. София, 1976; *Тютюнджиев И. А.* Тырновската митрополия през XV–XIX вв. В: Тырново, 2007. С. 356–360.

**НЕОФИТ**, митр. Черниговский (кон. 60-х гг. XI в.? / не позже 1072 — до 1089). Происхождение и национальность Н. неизвестны. Его имя не указано в *Киево-Печерском патерике* свт. *Симоном*, еп. Владимирским, среди многочисленных иноков Киево-Печерского монастыря, записавших ту или иную кафедру, хотя автор признается, что назвал не все имена архиереев — постриженников обители (см.: Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 21–22).

Н. упоминается в «Сказании чудес святою стратотерпцу Христову Романа и Давиду» (кон. XI — нач. XII в., вероятно, ок. 1073) в сообщении о переносе 20 мая 1072 г. мощей святых князей-стратотерпцев *Бориса и Глеба* Владимировичей в Вышгороде в новую церковь, построенную кн. Киевским *Изяславом* (*Димитрием*) *Ярославичем*. Черниговский владыка Н. указан после Киевского митр. *Георгия* как «другий» (т. е. 2-й) митрополит. В начальном летописании кон. XI — нач. XII в. (ПВЛ. 1996. С. 78; НПЛ. С. 196–197) среди участников торжества имя и титул Н. не упоминаются (вероятно, вслед. редакционной правки, произведенной в то время, когда на Руси вновь существовала только одна митрополия — Киевская; Н. указывается под 1072 г.

в нек-рых летописных сводах начиная с XV в., очевидно, в результате заимствования из «Сказания...»), однако реальность существования Черниговской митрополии подтверждается тем, что именно она скорее всего упомянута в восходящем к сер. 80-х гг. XI в. списке (нотии) митрополий К-польской патриархии как митрополия «Маврокастра, или Новой России» (*Μαυροκάστρου ἢ τοῦ νέας Ρωσίας*); ее положение в списке на 72-м месте позволяет датировать ее учреждение 1059–1071 гг. (см.: *Поттэ*, 1968; *Назаренко*, 2009). Др. Черниговских митрополитов, кроме Н., источники не называют, с большой вероятностью он был единственным носителем данного титула.

Несколько позднее появляются свидетельства о еще одной древнерус. митрополии с центром в Переяславле Русском (под 1089 г. Повесть временных лет (ПВЛ) упоминает свт. *Ефрема* Переяславского, освятившего кафедральный собор арх. Михаила, как митрополита — «бе бо прежде в Переяславли митрополия» — ПВЛ. 1996. С. 88; при *Несторе* Летописец в Житии прип. Феодосия Печерского нач. XII в. сообщает, что сконец Ефрем по возвращении из К-поля «поставлен бысть митрополитомъ в городе Переяславли» — Успенский сборник XII–XIII вв. С. 86; см. также послание «Леона, митрополита Переяславля на Русь», видимо предшественника Ефрема на кафедре — РИБ. Т. 36. Вып. 1. С. 74). Одновременное существование 3 митрополий на Руси (несомненно санкционированное К-полем), по мнению большинства исследователей, было обусловлено фактом существования т. н. триумвирата Ярославичей — старших сыновей блгв. кн. *Ярослава* (*Георгия*) *Владимировича* Мудрого († 1054). Поскольку двое младших Ярославичей, Вячеслав и Игорь, умерли к 60-м гг. XI в., на Руси сложилось троевластие Киевского кн. *Изяслава* (признаваемого братьями сюзереном), *Святослава* (*Николая*) *Ярославича*, кн. Черниговского, и *Всеволода* (*Андрея*) *Ярославича*, кн. Переяславского. Первым соображением о связи политической и церковной систем управления во время троевластия Ярославичей высказал М. Д. *Присёлков*, посчитав, что 2 новые митрополии возникли к 1059 г. (*Присёлков* 1939. С. 104–105). Л. Мюллер, не учитывавший работы *Присёлкова*, полагал,



что Черниговская митрополия возникла при черниговском кн. *Мстиславе (Константине) Владимировиче* (1024–1036) (*Müller*. 1959). Этого не исключал и Я. Н. *Щапов*, но вслед за *Присёлковым* и А. В. *Поппе* он считал более вероятным, что Черниговская митрополия была учреждена после 1054 г. (*Щапов*. 1989. С. 60). По гипотезе К. *Цукермана*, Черниговская митрополия возникла по инициативе *Святослава Ярославича* во время княжения в Киеве бывш. полоцкого кн. *Всеслава Брячиславича*, в 1068–1069 гг. пришедшего к власти в результате восстания киевлян, а Переяславская — только после прихода *Святослава* к власти в Киеве в 1073 г. при поддержке брата, Всеволода Переяславского. Согласно А. В. *Назаренко*, учреждение 2 митрополий произошло на рубеже 60-х и 70-х гг. XI в., скорее всего в 1069–1070 гг., вскоре после вторичного вокняжения в Киеве *Изяслава*. С этого момента, по мнению исследователя, «триумвират Ярославичей» уже не был связан со старшинством Киевского князя, а предполагал их паритет, одним из проявлений которого стало учреждение митрополий в стольных городах *Святослава* и *Всеволода* (см.: *Назаренко*. 2007; *Он же*. 2009). Тем не менее в старейшем Успенском списке «Сказания...» в сообщении о перенесении мощей в 1072 г. упоминаются только 2 митрополита — Киевский и Черниговский, а Переяславский владыка *Петр* называется епископом (по предположению *Назаренко*, существование митрополии в Переяславле на время прерывалось; данный вопрос остается дискуссионным, см.: *Цукерман*. 2008; *Назаренко*. 2009. С. 239–245).

Если *Щапов* предполагал основание по крайней мере одной епархии (новоучрежденной Ростовской) в составе Переяславской митрополии, то *Поппе* и *Назаренко* считают, что Черниговская и Переяславская митрополии были титулярными, т. е. епископии им не подчинялись в административном и судебном отношении.

Поскольку «триумвират Ярославичей» оказался явлением не очень продолжительным по времени, аналогичная судьба постигла и 2 новые митрополии. Как пишет *Щапов*, «вокняжение *Святослава* в Киеве в 1073 г. и затем смерть его в 1076 г., приведшие к объединению Чернигова и Переяславля в руках Всево-

лода, и, наконец, новое объединение всех трех частей Русской земли Всеволодом после смерти *Изяслава* в 1078 г. сделали существование трех митрополий потерявшим смысл... Вероятно, митрополии были закрыты в 1080-х гг., после того, как ушли из жизни носители соответствующих титулов» (*Щапов*. 1989. С. 61). Преемник свт. *Ефрема* на Переяславской кафедре *Симеон* упоминается в 1101 г. уже как епископ (ДРКУ. С. 146). Под 1089 г. в связи с освящением 14 авг. Успенского собора Киево-Печерского мон-ря в начальном летописании Черниговский владыка *Иоанн* также фигурирует уже с титулом епископа (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 199). Это 1-е упоминание Черниговского архиерея после 1072 г.; очевидно, Н. к тому времени уже скончался. Считается, что *Иоанн* был поставлен за неск. лет до 1089 г. (ок. 1085/86, до 1087), поскольку в летописном сообщении о поставлении его преемника *Феофиста* говорится: «Бе бо пред



ним епископ болен, и не моги служити, и лежа в болести лет 25...» (Там же. Стб. 274; указание на данное число лет следует, вероятно, считать не точным, а приблизительным — см. также: *Назаренко*. 2009. С. 119. Примеч. 29), а преставился *Иоанн* 23 нояб. 1111 г. (ПСРЛ. Т. 2. С. 273).

Похоронен Н., вероятно, был в кафедральном черниговском соборе в честь Преображения Господня.

В митрополичьем Никоновском летописном своде 20-х гг. XVI в. содержится явно ошибочное сведение о том, что Н. был поставлен на Черниговскую кафедру в 992 г. митр. Киевским *Леоном* (Леонтом, Леонтием; личностью скорее всего легендарной) (ПСРЛ. Т. 9. С. 65).

Ист.: *Абрамович Д. И.*, ред. Жития святых мучеников *Бориса* и *Глеба* и службы им. Пг., 1916. С. 56; Успенский сб. XII–XIII вв. / Изд. подгот.: О. А. Князевская и др. М., 1971. С. 62; ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Стб. 197; Т. 7. С. 341; Т. 25. С. 7.

Лит.: *Присёлков М. Д.* Рус.-визант. отношения IX–XII вв. // ВДИ. 1939. № 3(8). С. 98–109; *он же*. Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003<sup>2</sup>. С. 71, 74; *Müller L.* Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdikationellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln, 1959. S. 22–26; *Помтэ А. В.* Русские митрополии К-польской Патриархии в XI ст. // ВВ. 1968. Т. 28(53). С. 85–108; 1969. Т. 29(54). С. 95–104; *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь в Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989 (по указ.); *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 32, 238, 462; *Назаренко А. В.* Митрополии Ярославичей во 2-й пол. XI в. // ДРВМ. 2007. № 1(27). С. 85–103; *он же*. Др. Русь и славяне: Ист.-филол. исслед. М., 2009 (по указ.); *Цукерман К.* Дуумвираты Ярославичей: К вопросу о митрополиях Чернигова и Переяславля // Дньєслово: 36. праць на пошану П. П. Толочка. К., 2008. С. 40–50; *Карпов А. Ю.* Рус. Церковь X–XIII вв.: Биограф. слов. М., 2016. С. 307–308.

М. В. П.

**Иконография.** Образ Н., возможно, присутствует среди изображений духовенства в композициях, посвященных торжественному перенесению мощей святых князей-страстотерпцев *Бориса* и *Глеба* в 1072 г. в новую церковь в Вышгороде, построенную кн. *Изяславом Ярославичем*. Наиболее раннее отображение этот сюжет получил на миниатюре из Сильвестровского сборни-

Перенесение мощей св. Бориса.  
Миниатюра  
из Радзивилловской летописи.  
Кон. XV в.  
(БАН. 34.5.30. Л. 106 об.)

ка 2-й пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 53. Л. 152 об.; ср. также: ГИМ. Увар. № 628; XVI в.), однако из духовных лиц здесь представлен

лишь архиерей (вероятно, Киевский митр. *Георгий*) в сопровождении диакона. В Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34.5.30) сюжету перенесения мощей св. князей *Бориса* и *Глеба* в 1072 г. посвящены 2 миниатюры. Первая показывает богослужение при перенесении мощей (Л. 106, внизу); здесь изображены храм, его устроитель кн. *Изяслав* и небольшая группа духовенства позади него во главе с митр. *Георгием*. Вторая иллюстрирует процесс перенесения мощей св. *Бориса* и переложения их из деревянной раки в каменную (Л. 106 об.). В левой части миниатюры князя *Изяслав Ярославич Киевский*, *Святослав Ярославич Черниговский* и *Всеволод Ярославич Переяславский* несут на плечах раку, за ними следует группа духовенства. В сопровождающем миниатюры тексте Н. среди присутствующих архиереев не упомянут, однако не исключено, что в группе позади митр. *Георгия* изображен еще один епископ (в фелони и омофоре; судя по тексту, еп. Переяслав-



ский Петр). Сюжет перенесения мощей князей-страстотерпцев встречается на клеймах их житийных икон и на книжных миниатюрах, однако это либо перенесение мощей, состоявшееся в 1115 г., либо схематичность изображения не позволяет определить, какое из перенесений имеется в виду, как, напр., на иконе «Святые Борис и Глеб, с житием» из Борисоглебской ц. в Запрудах в Коломне (кон. XIV в., ГТГ; см.: *Смирнова Э. С.* Отражение лит. произведений о Борисе и Глебе в древнерус. станковой живописи // *ТОДРЛ.* 1958. Т. 15. С. 318).

А. А. К.

**НЕОФИТ** (Бенин Никола Поппетров; 1793, г. Банско, ныне Болгария — 4.01.1881, Рильский мон-рь), архим., игум. *Рильского монастыря* в 1860–1864 гг., переводчик, писатель. Начальное образование получил в Банско у своего отца, свящ. Петра Бенина. С 1811 г. в Рильском монастыре учился живописи у Т. *Вишанова*, в Болгарско-греческом уч-ще изучал греч. язык. В 1818 г. принял монашество с именем Неофит. В период с 1821 по 1827 г. учился в греч. школе в г. Мелник, где начал работу по составлению греческо-болг. словаря (*Словарь греко-славянский*. Цариград, 1852). В 1827 г. в г. Самоков открыл Славяно-греческое уч-ще (действовало до 1831) и был секретарем греч. митр. Самоковского Игнатия. В 1831–1833 гг. был секретарем Рильского монастыря, потом ездил по разным городам для сбора милостыни на ремонт обители после пожара. В 1834–1835 гг. в Бухаресте слушал лекции по педагогике. В этот период составил «Болгарскую грамматику» (*Болгарска граматика*. Крагуевац, 1835), издал т. н. Взаимно-заучиваемые таблицы (Взаимноучительни таблицы. Крагуевац, 1835. Букурещ, 1848) и «Священный краткий катехизис» (*Крагуевац, 1835*). Затем работал учителем в школе в Габрово, одном из главных центров болгарского возрождения, в обучении отдавал приоритет болг. языку. Занимался подготовкой учителей для работы в др. школах. Сербский кн. Милош Обренович (см. в ст. *Обреновичи*) предложил ему принять епископский сан в Сербской Православной Церкви, но М. отказался. После недолгого проживания в мон-ре близ Пловдива и на Афоне он учительствовал в 1837–1839 гг. в г. Копривштице. В 1839–1848 гг. жил в Рильском мон-ре, преподавал в монастырской школе, за-

нимался составлением 6-ки, переводами и писательством. По поручению Лондонского библейского общества при помощи серба К. Огняновича перевел с церковнослав. языка на болгарский НЗ (Смирна, 1840), но К-польская Патриархия в 1841 г. запретила распространение этого перевода якобы из-за допущенных в нем ошибок.

В 1848–1852 гг. возглавлял кафедру слав. языка в Богословской академии К-польской Патриархии на о-ве Халки. Вернулся в Рильский мон-рь, в 1860–1864 гг. был игуменом обители. В болгаро-греч. церковном споре о т. н. болгарской схизме (см. в ст. *Болгарская Православная Церковь*) Н. не участвовал, но поддерживал борьбу болгар за церковную независимость.

Н. написал службы и Жития прп. *Иоанна Рильского* (Белград, 1836), равноапостольных Кирилла и Мефодия, издал церковный типик (Типик церковный. Цариград, 1848), составил опись Рильского мон-ря (Описание болгарского священного монастыря Рильского. София, 1879). Переводил учебники по географии и арифметике (1851), басни Эзопа. Составил «Хрестоматию славянского языка» (*Хрестоматия славянского языка*. Цариград, 1852), выпустил 1-й глобус на болг. языке (1836), писал педагогические рекомендации. Дневник Н. является важным источником по истории болгар этого периода. Поддерживал переписку со мн. болгарскими, проживавшими за границей, в т. ч. с писателями и деятелями просвещения.

В доме в Банско, где род. Н., в котором долгое время располагалась местная школа, в 1981 г. был устроен музей. Имя Н. носят село в Варненской обл. и ун-т в г. Благоевграде (Болгария).

Соч.: Краткое и ясное изложение из начертания и произношение... Белград, 1835; Краснописание. Букурещ, 1837; Избр. съчинения / Съст.: М. Григоров. София, 1926; *Bolgarska grammatika*. Kragujevac, 1835; *Tablici*. Bukarest, 1848. То же. (Перевод.) / Hrsg. R. Olesch. Köln; W., 1989.

Лит.: *Снегаров И.* Принос към биографията на Неофит Рилски: (Гръцки писма до него). София, 1951; *Радкова Р.* Неофит Рилски и новобългарската култура. София, 1983; *Давидова Е.* Неофит Рилски // Кой кой е сред българите XV–XIX вв. София, 2000. С. 188–189; *Нихоритис К. Г.* Славяно-гръцкият речник от Църковнославянската хрестоматия на Неофит Рилски (Цариград, 1852) // Старобълг. лит-ра. София, 2009. Кн. 41/42. С. 489–498; *Огойска М. В.* Междуписания: Захарий Хр. Зограф — Неофит П. П. Рилски. София, 2010;

*Трифонов И. К.* Архивът на Неофит Рилски в Научния архив на БАН // Наука. София, 2011. Год. 21. № 4. С. 44–49; *Филипова П. С.* Неофит Рилски — патриарх на българските учители и книжовници // Педагогика. София, 2011. Год. 21. № 5. С. 35–45; *Ангелова А. Й.* 180 години от публикуването на «Болгарска граматика» от Неофит Рилски // Език и лит-ра. София, 2015. № 3/4. С. 174–181.

Н. В. Радославлевич

**НЕОФИТ** [Бозвели, Хиландарский] (Петров; ок. 1785, г. Котел, ныне в Болгарии — 4.06.1848, мон-рь Хиландар, Афон), архим., болг. церковный деятель и просветитель. Мирское имя Н. неизвестно. Как считают исследователи, за буйный нрав был прозван недругами Бозвели (от тур. «буян», «задира»). Получил начальное образование в родном г. Котел, где в то время был учителем Стойко Владиславов, буд. еп. Врачанский *Софроний*. В 18–20 лет пришел на Св. Гору, стал послушником Хиландарского мон-ря. Получил хорошее образование, владел греческим, турецким и русским языками. Ок. 1810 г. был пострижен в монашество и рукоположен во диакона, а 2 годами позже — во иерея и направлен таксидиотом (сборщиком пожертвований для мон-ря) в г. Свиштов, где служил и учительствовал более 20 лет. В этот период был возведен в сан архимандрита. Вместе с основателем свиштовской школы Э. Васкидовичем Н. из переводов с греческого языка составил и издал «Славяноболгарское детоводство для малых детей» (*Славяноболгарское детоводство*. Крагуевац, 1835. Ч. 1–6) — собрание учебных пособий по арифметике, географии, истории и проч. предметам в 6 небольших томах, а также «Священную историю с катехизисом» (*Краткая священная история и священный катехизис*. Белград, 1835), 1-е пособие для изучения Закона Божия в болг. школах, предназначенное как для подростков, так и для священников, учителей и родителей.

В 1834 г. Н. уехал в княжество Сербия. Предоставление К-польской Патриархией автономии Сербской Церкви, развитие национальной культуры и образования в Сербском княжестве, а также творчество нером. *Досифея (Обрадовича)* и Захарии Орфелина оказали на Н. большое влияние. Он стал активно выступать за назначение на болг. кафедры архиепископ-болгар и за создание автономной болг. иерархии. Составленные Н. на понятном простом болгарам



языке проповеди и написанные в форме диалогов лит. произведения патриотического характера (большинство из них было опубликовано лишь после его кончины) принесли ему широкую популярность. Вернувшись в Болгарию, в 1836–1838 гг. Н. занимался распространением своих изданий в городах и мон-рях. Его странствия совпали по времени с поездкой по болг. землям тур. султана Махмуда II (1808–1839), с реформами к-рого население связывало надежды на улучшение своего положения. Узнав, что жители г. Тырново требуют сместить с Тырновской кафедры митрополита-грека Панарета, Н. намеревался стать новым Тырновским митрополитом при поддержке своего знатного земляка-котленца, близкого к султану сановника кн. Стефана Вогоридиса (Богориди). Вместе с тырновскими представителями он отправился в Стамбул просить своего поставления на кафедру. Там он близко сошелся с болг. торгово-ремесленной колонией, для членов к-рой открыл часовню в т. н. Хамбаре — цехе, где шили османскую военную форму. Впосл. Вогоридис передал здание в стамбульском квартале Фанар, неподалеку от здания К-польской Патриархии, для устройства болгарского храма св. Стефана (освящен в 1849). Смерть султана и вступление на престол его 16-летнего сына Абдул-Меджида I (1839–1861) помешали реализации планов Н.: в 1840 г. на Тырновскую кафедру был возведен его тезка, грек *Неофит* (Византиец). Н. был назначен его протосинкеллом, но вскоре удалился в *Лясковский монастырь*. Там он был арестован и сослан на Св. Гору, в 1841–1844 гг. находился в заточении в мон-рях Хиландар, Зограф и Дионисиат, поддерживая переписку с единомышленниками-болгарами.

В 1844 г. Н. самовольно покинул Афон и вернулся в Стамбул, где продолжил борьбу за болгарскую церковную автономию, получив поддержку влиятельной при дворе Абдул-Меджида I польск. эмиграции. Ее лидер М. Чайковский видел в К-польской Патриархии опору политики России в Османской империи и стремился ослабить ее влияние. Меморандум, составленный Н. совместно с Чайковским и адресованный султану, содержал развернутый план по предоставлению церковной автономии болгарам. План

предполагал поставление на местные кафедры архиереев-болгар, введение образования и издание книг и газет на болг. языке, возможность судебной защиты от произвола архиереев-греков и прямого обращения болг. населения к султану. Общение с поляками и проживание в миссии ордена лазаристов в Стамбуле стали поводом для распространения греч. духовенством слухов о переходе Н. и его соратника *Илариона* (*Михайловского*; впосл. митрополит Тырновский) в католичество, поэтому меморандум Н. в 1845 г. не получил поддержки болг. представителей в созданном османским правительством Народном собрании. Деятельность Н. способствовала усилению в болг. землях конфликтов местного населения с греч. архиереями, поэтому под предлогом назначения митрополитом Трапезундским он был вызван в К-польскую Патриархию и вновь заточен в Великой Лавре на Афоне, затем — в Хиландаре, где и скончался.

Во время заточения Н. написал ряд писем и ярких патриотических произведений, сохраненных его учеником диак. *Григорием* (*Немцовым*; впосл. митрополит Доростольский и Червенский), в т. ч. «Плач бедной Матери-Болгарии», «Просвещенный европеец, полумертвая мать-Болгария и сын-болгарин» и др. произведения в форме диалогов и разговоров между вымышленными и реальными персонажами — стамбульскими и тырновскими болгарскими, грекофилами и др. Н. оставил незавершенными биографию С. Вогоридиса, собственное краткое жизнеописание и богатое эпистолярное наследие. В сочинениях он развивал идеи церковно-культурной автономии болгар под протекторатом султана в противовес засилью греков-фанариотов.

Соч.: Мати Болгария и други сочинения. София, 1939, 1942<sup>2</sup>; Сочинения / Ред.: С. Таринска. София, 1968.

Лит.: *Арнаудов М.* Неофит Хиландарски Бозвели: Живот, дело, епоха (1785–1848). София, 1930, 1972<sup>2</sup>. Т. 1–2; *Смоховска-Петрова В.* Неофит Бозвели и българският църковен въпрос: Нови данни из архива на А. Чарторийски. София, 1964; *Атанасов Ж.* Неофит Бозвели. София, 1972; *Пенева И.* Непозната биография на кп. Стефан Богориди от Неофит Хиландарски (Бозвели) // Прочувания в чест на проф. В. Мутафчиева. София, 2001. С. 293–300; *Макарова И. Ф.* Болгары и Танзимат. М., 2010; *Радев И.* Архим. Неофит Петров Котленец или все още непознатият Бозвели. София, 2011.

*Д. И. Польшвинный, Н. Радославлевич*

**НЕОФИТ** (Докучаев-Платонов (Докучаев) Никифор; 2.02.1782, с. Дубровка Московской губ.— 8.06.1825, Холмогоры), еп. Архангельский и Холмогорский. Род. в семье диакона; 19 янв. 1791 г. был определен в Троице-Сергиеву ДС. По окончании московской Славяно-греко-латинской академии 6 сент. 1802 г. назначен преподавателем Троице-Сергиевой семинарии, где получил фамилию Платонов, поскольку состоял на иждивении митр. Московского и Коломенского *Платона* (*Левшина*). С 4 сент. 1804 г. преподавал в Вифанской ДС. 10 окт. 1810 г. по настоянию митр. Платона пострижен в монашество, 4 нояб. рукоположен во диакона, 20 нояб.— во иерея.

С 1 янв. 1812 г. префект, с 9 янв. 1814 г. ректор Вифанской ДС. 2 февр. того же года возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *Высоцкого серпуховского в честь Зачатия Пресвятой Богородицы монастыря*. 12 авг. 1814 г. переведен в *московский в честь иконы Божией Матери «Знамение» монастырь*, с 18 дек. того же года ректор Московского уездного уч-ща. С 25 сент. 1816 г. настоятель *Борисоглебского на Устье мужского монастыря*, а с 20 нояб. того же года ректор Ярославской ДС. С 6 февр. 1820 г. настоятель *Авраамиева ростовского в честь Богоявления мужского монастыря*.

14 дек. 1820 г. Н. по указу из Синода выехал в С.-Петербург «для служения и проповеди слова Божия». 15 авг. 1821 г. в Казанском соборе С.-Петербурга Н. был хиротонисан во епископа Архангельского и Холмогорского.

Для духовного просвещения пенцев (самоедов) Н. направил в Мезенский у. Архангельской губ. ижемского свящ. Феодора Истомина, проповеднический опыт к-рого в кочевьях самоедов имел положительные результаты: в течение 3 месяцев крещение приняли более 40 чел. По свидетельству путешественника А. И. Шренка, «весть о счастливых успехах посланного священника дошла до императора Александра Благословенного и возбудила в нем желание нарядить миссию для совершения такого богоугодного дела» (*Шренк*. 1855. С. 228). В нач. 20-х гг. XIX в. Н. подготовил проект духовной миссии — «Правила обращения кочующих в Архангельской губернии самоедов в христианскую веру».



В проекте прописывалось, что при поддержке гражданских властей и полиции необходимо одновременно с просвещением самоедов заниматься улучшением их быта, в частности, пресекать распространение спиртных пацитков, не причислять крещенных самоедов к казенным крестьянам, не брать их в рекруты (*Невский*. 1910. С. 67). Проект был одобрен и 5 авг. 1824 г. утвержден имп. *Александром I Павловичем*. Для выполнения миссии Синодом было отпущено 10 тыс. р. серебром на устройство 2 передвижных церквей. На выплату жалованья священникам и причетникам, приобретение и содержание оленей, необходимых для разъездов по тундре, ежегодно выделялось 4,2 тыс. р. (ПСЗ. 1830. Т. 39. С. 470–473; *Макарий*. 1878. С. 66–69). В состав миссии, к-рую возглавил настоятель *Антониева Сийского во имя Святой Троицы монастыря* архим. *Вениамин (Смирнов)*, вошли помимо свящ. Ф. Истомина (по болезни в 1829 отозван, вместо него назначен из Архангельска свящ. Петр Лысков) священники М. Леонтьевский, А. Спирихин, причетники Иаков Истомин и принявший христианство самоед В. Двойников. При Н. архим. Вениамин во время пребывания у самоедов изучил ненецкий язык, сделал много этнографических наблюдений за жизнью местного населения, составил «Грамматику самоедского языка», «Словарь (Лексикон) самоедского языка», сделал переводы на ненецкий язык катехизиса, Евангелий от Матфея и от Луки и др.

Духовная миссия начала свою работу с Канинской тундры и в течение 1825 — нач. 1826 г. обратила в христ. веру 420 канинских самоедов. Весной 1826 г. миссия получила 1-ю передвижную церковь, хорошо оснащенную иконами, колоколами, что особенно привлекало кочевников, миссионеры работали в Большеземельской тундре, население к-рой почти не знало рус. языка. Всего за 5 лет работы миссией были обращены в христианство и приняли крещение 3303 чел., некрещенных осталось ок. 680 чел.

11 янв. 1823 г. Н. возглавил отпевание А. Ф. Клокачёва, вице-адмирала, ген.-губернатора Архангельской, Вологодской и Олонецкой губерний. Проповедь, сказанную при отпевании, вполн. цитировал подвижник Георгий Затворник (Машурин) в письме от 30 мая 1825 г. к «Е. Я. Т.»:

«Биения сердца нашего вешают нам о мгновениях жизни нашей; а когда вслушаемся в них, слышим и голос смерти нашей. Самый жизненный сон, необходимый, впрочем, для жизни, ничто иное есть, как не повременное некоторое повторение смерти...» (*Задонский затворник Георгий*. «Передаю вам слово души моей»: Письма. М., 2014. С. 290).

Н. обладал даром слова, послушать его проповеди приходило множество людей. Современники называли его Северным Златоустом. В 1825 г. Н. инициировал создание в Архангельске 1-го памятника М. В. *Ломоносову*. Прежде всего епископ обратился к архангельскому генерал-губернатору и командиру порта адмиралу С. И. Миничкому, к-рый поддержал его идею. За неск. дней по предварительной подписке среди знакомых было собрано более 2 тыс. р. пожертвований. Эта сумма положила начало капиталу, необходимому для сооружения памятника. Но, зная, что это «предприятие» потребует несравненно больших расходов, Н. предложил Миничкому открыть подписку по всей России. Требовалось разрешение имп. Александра I, поэтому генерал-губернатор ходатайствовал перед министром народного просвещения А. С. Шишковым о представлении этого вопроса на усмотрение монарха. Ходатайство он мотивировал тем, что жители Архангельска, сохранившие уважение к памяти «единоземца их покойного», изъявили желание воздвигнуть памятник «сему незабвенному в летописях отечественной словесности мужу». Высочайшее соизволение на ходатайство последовало в марте 1825 г. Тогда же Имп. АН назначила выдать из собственных средств на издержки по сооружению памятника 1 тыс. р. 25 июня 1832 г., уже после кончины Н., памятник Ломоносову работы скульптора И. П. Мартоса был торжественно открыт в Архангельске.

В годы управления Н. епархией был обновлен иконостас зимнего кафедрального Свято-Троицкого собора Архангельска. Архиерей интересовался историей края, способствовал сохранению и собиранию памятников древности. По его настоянию в мон-рях и приходах епархии возобновилось составление памятных книг, заведенных при Архангельском еп. Вениамине (Краснопевкове-Румовском). Н. вел оживленную

переписку с краеведами и коллекционерами, по просьбе одного из своих корреспондентов, Н. П. *Румянцева*, он организовал осмотр архивов Антониева Сийского и Корельского во имя святителя Николая Чудотворца мон-рей. Также по просьбе Румянцева Н. установил связь с важским купцом М. Н. Мясниковым. Накопив состояние благодаря торговле в Сибири, Мясников отошел от дел и посвятил свою жизнь собиранию материалов по истории и этнографии Севера европ. части России. По совету архиерея Румянцев решил приобрести коллекцию Мясникова, но смерть графа помешала осуществлению этой покупки.

Н. погребен в холмогорском Преображенском мон-ре. В 1831 г. еп. *Аарон (Нарциссов)* сочинил эпитафию на смерть Н., начинающуюся словами: «Ах, добрый пастырь, как рано ты ушел! Воспитан при погу Российского Платона, / Исполнь премудрости Божественна Закона, / Коль чудным светом ты в Архангельске блеснул! / Блеснул — и лег во гроб, востребован был Небом...» Соч.: Слово в день восшествия на Всерос. престол Е. И. В. ...имп. Александра Павловича, говоренного в крестовой Воскресенской ц., что при доме архиерейском в Ярославле, Ярославской семинарии, 1818 г., марта 12 дня. М., 1818; Слова, говоренныя в разные времена. СПб., 1823; Слово и речь надгробные. СПб., 1825.

Лит.: Отечественные записки. 1829. Апр. С. 63; *Вениамин (Смирнов)*, архим. Обращение в христианство мезенских самоедов: Зап. архим. Вениамина // ХЧ. 1850. Ч. 2. С. 363–384, 410–443; 1851. Ч. 1. С. 64–84; он же. Самоеды мезенские // Вестн. РГО. 1855. Кн. 3. С. 77–140; *Шренк А.* Путешествие к северо-востоку Европейской России чрез тундры самоедов к сев. Уральским горам, предприятие... в 1837 г.: Пер. с нем. СПб., 1855; *Сергий (Спасский)*, архиеп. Ист. описание моск. Знаменского мон-ря, что на Старом Государевом дворе. М., 1866. С. 98; *Макарий (Миролюбов)*, еп. Христианство в пределах Архангельской епархии. М., 1878; *Ермилов Н. Е.* История сооружения памятника Ломоносову в Архангельске // ИВ. 1889. Т. 36. № 4. С. 174–180; Учреждение Архангелогородской епархии и ее архипастыри. Архангельск, 1889. С. 12–13; *Геннадий Г.* Словарь о рус. писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX ст. М., 1906. Т. 3: И—Р. С. 27; *Невский В. И.* К пст. сведениям об обращении самоедов Архангельской епархии в христианскую веру // Архангельские ЕВ. 1910. № 2. Ч. неофит. С. 64–70; *Голубцов И.* Памятник М. В. Ломоносову в г. Архангельске // Памятная кн. Архангельской губ. на 1911 г. Архангельск, 1911. С. 40–50; *Козмин И. Д.* Архангельские самоеды: Очерк их быта и верований. СПб., 1913. С. 30–34; У Троицы в Академии 1814–1914 г. М., 1914. С. 207; *Базанов А. Г., Казанский Н. Р.* Миссионеры и миссионерские школы на Архангельском



Север: Ист. очерки. Архангельск, 1936. С. 24–28; Козлов В. И. Колумбы российских древностей. М., 1981; Смолич. История РЦ. Ч. 2. С. 33, 230; Православие на Архангельской земле: XVIII–XX вв.: Архивные док-ты и ист. мат-лы. Архангельск, 2005. С. 123.

Д. Б. К.

**НЕОФИТ** (Караабов Никола Димитров; 29.06 (иногда указывается 20.10 или 17.07) 1868, с. Кум-Дуванджий (ныне с. Гылыбово близ г. Стара-Загора, Болгария) — 26.02.1971, г. Видин), митр. Видинский Болгарской Православной Церкви. Начальное образование получил в родном селе и в 3-годичном уч-ще в с. Обрукли (ныне Обручиште). По окончании 2-го класса стал писарем в сельской общине, шел в хоре в местном храме. 12 янв. 1889 г. рукоположен во диакона, на следующий день — во иерея и назначен священником Тырновской духовной околии. В 1890 г. при родах скончалась его супруга Желязка. С янв. 1892 г. продолжил обучение в К-польской ДС, а впосл. — в Самоковском богословском уч-ще и СПбДС, в 1900 г. окончил 57-й курс СПбДА со степенью кандидата богословия. Вернулся в Болгарию, с июля 1900 по июль 1902 г. исполнял обязанности протосинкелла Сливенской митрополии, с авг. 1902 по май 1905 г. — протосинкелла Видинской митрополии. 15 февр. 1905 г. принял монашество с именем Неофит, 28 марта по решению Синода Болгарского Экзархата возведен в сан архимандрита. С 1 мая 1905 по 1 авг. 1906 г. протосинкелл Синода Болгарского Экзархата. 1 авг. 1906 г. назначен ректором Софийской ДС, на этой должности оставался до 1912 г. 21 июня 1909 г. хиротонисан во епископа Величского. В июле 1912 г. назначен духовным инспектором Экзархата в К-поле, ему было поручено посетить болг. епархии, расположенные на территории Турции и оставшиеся без капопических архиереев, и оценить духовное и социальное состояние паствы. В дек. 1912 г. недолго управлял Велеской епархией. В нояб. 1913 г. вернулся в Софию и стал главным редактором газ. «Церковный вестник», где опубликовал много своих статей, в т. ч. посвященных политическим и военным событиям. В 2 проповедях, объединенных в ст. «Провидение в истории и народная катастрофа» (*Неофит, еп.* Провидението в историята и народната

катастрофа: Народна катастрофа и православието. София, 1914), он высказал мнение, что Болгария потерпела неудачу в Балканской войне из-за грехов, порожденных дефектами совр. культуры, и злодеяний, совершенных болгарам на освобожденных территориях (*Елбъров*. 2004. С. 164).

12 окт. 1914 г. II. избран, 26 окт. канонически утвержден митрополитом Видинским. Учредил в *Видинской епархии* Православное благотворительное братство при храме свт. Николая Чудотворца. В 1933 г. по его инициативе был построен Дом христианского просвещения и благотворительности, в к-ром действовала благотворительная тра-



Неофит (Караабов),  
митр. Видинский.  
Фотография. Сер. XX в.

пезная на 150–200 сирот и детей из бедных семей, имелись помещения для обучения и занятий ремеслами. В 1935 г. выделил 1100 тыс. левов на просветительские и благотворительные цели, в т. ч. на создание фонда для обучения юношей — буд. пастырей епархии, а также 500 тыс. левов на учреждение благотворительного фонда в память об усопших супруге Желязке и сыне Желязко, средства к-рого шли на покупку одежды для бедных детей и на ремонт детского дома в Видине (фонд прекратил деятельность в 1946). В 1938 г. в г. Лом Н. основал уч-ще для девушек-сирот. В 1940 г. в память о сыне Желязко построил дом для детей-сирот от 3 до 7 лет. Также в Видине Н. основал парк «Восхваление Рождества».

С 1921 г. Н. стал постоянным членом Синода, 4 мая 1930 г. избран наместником — председателем Синода. Учредил при Синоде отдел Внутренней церковной миссии по развитию благотворительности и социальной деятельности Церкви. В годы второй мировой войны Н. выступал против преследования евреев и лично просил премьер-министра Болгарии Б. Филова защитить болг. евреев: в письме, направленном от имени Синода Филлову и болг. кор. Борису III, Н. требовал прекратить преследование евреев, а затем отказался выполнить указ министра внутренних дел П. Габровского о закрытии храмов, в которых проводились массовые крещения евреев во избежание их депортации. В эти годы Н. активно поддерживал идею направления болг. Духовной миссии для возрождения Православия на т. н. вост. территории — занятые немцами западные области СССР и организовал сбор средств для оказания помощи Русской Православной Церкви. В 1943 г. Н. и Болгарский Синод отказались осудить как неканоническое избрание митр. *Сергия (Страгородского)* патриархом Московским и всея Руси и впосл. придерживались промосковской линии, несмотря на давление болг. и нем. властей. 3 окт. 1944 г. II. подал в отставку, 15 окт. отставка была принята. После прихода к власти в Болгарии коммунистов подвергся критике за высказывания против коммунизма и за поддержку болг. царя в период наместничества.

Автор ряда богословских сочинений, сборников проповедей и книг. Награжден орденом равноапостольных Кирилла и Мефодия 1-й степени (1968). Похоронен в храме свт. Николая Чудотворца в Видине. Соч.: Видинска епархия: Историческо минало и съвр. и състояние. София, 1924; Два тина интелгенция: По случай 50-годишния юбилей на Екзархията. София, 1926; Държавната власт и делото на Църквата. София, 1930; Православие и сектанство. София, 1934; Слова, поучения и речи. София, 1938. 2 ч.; Исторически дела на родната ни Църква // Духовна култура. София, 1948. Год. 28, Бр. 2. С. 1–8; Пастырско богословие с капопическо право. Пловдив, 2003. Ч. 1.

Лит.: Цанков С. Българската правосл. Църква от освобождението до настояще време // ГСУ, БФ. 1939. Т. 16. С. 71–73; Игнатиев А. Из жизни Болгарской Церкви: Редкий юбилей // ЖМП. 1969. № 2. С. 52–53; Василев Й., прот. Летопис за Видинска епархия. Пловдив, 1999. С. 133–139; *он же*. Социалната, благотворителна и добротворна дейност на Българската Правосл. Църква, 1915–1950 г. // Об-



и общественно подпомагане и социална работа в България. История, институции, идеологии, имена: Сб. с доклади от конф., проведен в Югозап. ун-т, Благоевград 17–18 септ. 2004 г. Благоевград, 2005. С. 48–72; *он же*. Видинский митр. Неофит: Живот, дело, превратно, сътрудници. Пловдив, 2010; *Цацов Б.* Архиперите на Българската Правосл. Църква. София, 2003. С. 170–171; *Едъргов С.* Православие по война: Българската Правосл. църква и войните на България, 1877–1945. София, 2004; *Власть и Церковь в Вост. Европе*, 1944–1953: Док-ты российских архивов. М., 2009. Т. 2: 1949–1953; *Шкаровский М. В.* Русская и Болгарская Православные Церкви в 1-й пол. XX в.: (История взаимоотношений). СПб., 2017.

**НЕОФИТ** (Коробов Николай Алексеевич; 15.01.1878, с. Новосёлка-Зюзица Ростовского у. Ярославской губ. — нояб. 1937, Горький (ныне Н. Новгород)), еп. Ветлужский. Род. в крестьянской семье. Получил домашнее образование. Позднее с семьей переехал в С.-Петербург, где его отец занялся торговлей мясом и зеленью. Работал в лавке отца продавцом. 29 дек. 1902 г. поступил трудником в *Спасо-Преображенский Валаамский мужской монастырь*. После посещения мон-ря Финляндским и Выборгским архиеп. *Никола-*



Неофит (Коробов),  
еп. Ветлужский.

Фотография. 30-е гг. XX в.

*ем (Налимовым)* Николай Коробов был определен в штат Финляндского Архиерейского дома. 23 февр. 1906 г. был принят в послушники Валаамского мон-ря. 11 марта 1906 г. игум. Пафнутий (Андреев) постриг Николая Коробова в монашество с именем Неофит. 3 апр. того же года в крестовой Михаило-Архангельской ц. в Выборге Финляндский

и Выборгский архиеп. *Сергий (Страгородский)*; впоследствии патриарх Московский и всея Руси) рукоположил его во диакона. В мон-ре П. находился на клиросном послушании. 20 февр. 1908 г. он приступил к исполнению обязанностей эконома в Финляндском Архиерейском доме, 1 апр. 1909 г. был утвержден в этой должности. 24 июня 1910 г. Н. рукоположен во иерея. 4 окт. 1911 г. освобожден от должности эконома по собственному прошению и возвращен в Валаамский мон-рь. В 1912 г. Н. стал 1-м священнослужителем, официально назначенным *Палестинским православным обществом* для сопровождения паломников на Св. землю. В поездках он вел дневник, к-рый в посл. был опубликован. За поездку, состоявшуюся в марте—мае 1912 г., он был особо отмечен Советом Палестинского об-ва.

29 апр. 1914 г. Н. назначен настоятелем Николо-Александровского Барградского храма в С.-Петербурге. 8 мая 1917 г. по рекомендации архиеп. *Сергия (Страгородского)* был включен в состав Комиссии при Синоде по делам мон-рей и монашества. В июне—июле 1917 г. принял участие в работе *Предсоборного совета* на заседаниях IX отдела «О монастырях и монашестве». В 1918 г. перешел в клир Владимирской епархии, по распоряжению митр. Владимирского и Шуйского *Сергия (Страгородского)* Н. был назначен на службу в братство епархиального Архиерейского дома. 15 июля 1918 г. определен на должность эконома.

Н. был награжден набедренником (1911), золотым наперсным крестом из Кабинета Его Величества (1915).

В апр. 1919 г. Н. был возведен митр. *Сергием (Страгородским)* в сан архимандрита. В июле 1919 г. назначен настоятелем *Борисоглебского на Устье мужского монастыря*, но не смог прибыть к месту назначения и вступить в должность. В янв. 1920 г. он был освобожден от настоятельства. Перешел в клир Ярославской епархии. 17 февр. 1921 г. Н. зачислили в братию угличского Покровского мон-ря. В авг. 1921 г. командирован для исполнения пастырских обязанностей в с. Малахово Угличского у. Рыбинской губ. Был помощником викарного Угличского еп. сщмч. *Серафима (Самойловича)*, вместе с ним ездил по приходам.

В нач. 1922 г. был арестован. Про- был в заключении в Угличе 2 меся-

ца, после чего уехал в свое родное с. Новосёлка-Зюзица. После освобождения в нач. 1923 г. из-под ареста еп. *Серафима Н.* собирался вернуться в Углич, где братия Покровского мон-ря организовала сельскохозяйственный кооператив. Но в мае 1923 г. он был назначен настоятелем общины, организованной в *Авраамиевом ростовском в честь Богоявления монастыре*. Также служил по приглашениям в храмах Ростова. В 1924 г. Н. вновь был арестован и обвинен в антисоветской пропаганде и агитации, в использовании «религиозных предрассудков масс с целью свержения рабоче-крестьянской власти или для возбуждения к сопротивлению ее законам и постановлениям». Он был помещен в ростовский исправдом, затем переведен в тюрьму в Ярославле. Дело его было направлено в 6-е отделение Секретного отдела ОГПУ для дальнейшего рассмотрения на Особом совещании при Коллегии ОГПУ и решения вопроса о высылке Н. из Ярославской губ. в адм. порядке. Во время рассмотрения дела он был выпущен на свободу под подписку о невыезде. 27 авг. 1925 г. было принято решение о прекращении дела.

Н. вернулся в Богоявленский Авраамиев мон-рь. В апр. 1926 г. он был назначен настоятелем Успенского собора Ростова. 8 мая 1927 г. заместитель патриаршего местоблюстителя Нижегородский митр. *Сергий (Страгородский)* возглавил хиротонию Н. во епископа Городецкого, викария Нижегородской епархии. Во время управления Городецким викариатством Н. рукоположил несколько священников, помогал семьям репрессированных за веру. 1 авг. 1928 г. он был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности. После освобождения был назначен 1 авг. 1929 г. епископом Ветлужским, викарием Нижегородской епархии.

6 авг. 1937 г. Н. арестовали вместе со священнослужителями г. Ветлуги и заключили в тюрьму в г. Горьком. Обвинен в контрреволюционной деятельности, создании «церковно-фашистской, диверсионно-террористической, шпионско-повстанческой организации». На допросе отказался отвечать следователю, обвинил органы власти в арестах невинных. Содержался в качестве наказания в камере. Н. был расстрелян по приговору Особой тройки при УНКВД



СССР по Горьковской обл. от 11 нояб. 1937 г. Похоронен в неизвестной могиле на тюремном кладбище.

Соч.: От Одессы до Яффы и обратно: Паломнические заметки священника-руководителя // СИППО. 1913 г. Т. 24. Вып. 3. Июль—сент. С. 363–364.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 1. С. 25–26, 61, 170–185, 212; Акты свт. Тихона. С. 982; *Мануил*. Русские иерархи. 1893–1965 гг. Т. 5. С. 31; *Беловолов Г., прот.* «Иевская Скоропослушница». СПб., 2005. С. 37–39; *Баконина С. И.* Первый опыт духовного руководства русскими паломниками: Дневник пером. Валаамского монастыря Неофита, сопровождавшего богомольцев на Св. Землю в 1912 г. М., 2015; *она же*. Роль митр. Сергия (Страгородского) в судьбе еп. Неофита (Коробова) // *ЕжБК*. 2016. С. 116–121; *она же*. «Желаю вам оставаться такими же христианами, какими вас теперь вижу...»: Еп. Неофит (Коробов), 1878–1937. М., 2017.

**НЕОФИТ** (Неводчиков Николай Васильевич; 1822, С.-Петербург — 10.03.1910, г. Измаил Бессарабской губ.), архиеп. Кишинёвский и Хотинский. Род. в дворянской семье. Впосл. отец архиерея служил секретарем Екатеринославской духовной консистории. Неводчиков окончил Екатеринославскую ДС, в 1840 г. поступил в МДА, которую окончил в 1844 г. со степенью кандидата богословия. Вместе с Н. в академии учились буд. митр. Московский *Сергий (Ляпидевский)*, архиеп. Харьковский и Ахтырский *Амвросий (Ключарёв)*, епископы Самарский *Серафим (Протопопов)*, Томский *Платон (Тропольский)*, Угличский *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)*, Муромский Андрей (Поспелов; † 1868), духовный писатель московский прот. И. М. Богословский-Платонов (1820–1870) и др.

С 1844 г. Неводчиков проживал в Одессе, до окт. 1850 г. служил домашним секретарем и библиотекарем дипломата и религ. писателя А. С. Стурдзы, был воспитателем его внука Г. Гагарина. В доме Стурдзы он общался со многими известными деятелями лит-ры и искусства, а также со священнослужителями. Во 2-й пол. апр. 1848 г. в Одесском карантине познакомился с Н. В. Гоголем. Впоследствии не раз встречался с писателем, приезжавшим в Одессу. С 1 нояб. 1850 г. преподавал в Кишинёвской ДС библейскую историю, логику, психологию, патристику.

18 мая 1858 г. Неводчиков был рукоположен во иерея к Благовещенской ц. и определен законоучителем сиротского дома Одесского жен-



Архиеп. Неофит (Неводчиков).  
Литография. 2-я пол. XIX в.

ского благотворительного общества, 3 апр. 1876 г. возведен в сан протоиерея. С 1861 г. преподаватель Одесской ДС, с 15 дек. 1864 г. инспектор Херсонской ДС, с 1868 г. законоучитель Одесского коммерческого уч-ща и 2-й Одесской прогимназии. Состоял членом правления Одесского ДУ, Херсонского епархиального попечительства о бедных духовного звания.

В тот период писал много статей и духовных стихотворений, принимал участие в выпуске «Одесских епархиальных ведомостей», в 1876 и 1877 гг. был редактором «Одесского воскресного листка» — еженедельного общедоступного издания. Сотрудничал в детских журналах Л. О. Ишимовой «Лучи» и «Звездочка», в «Одесском вестнике». Свои статьи религиозно-нравственного содержания и стихотворения подписывал псевдонимом Диктиодис (перевод фамилии Неводчиков на греч. яз.). Опубликовал кн. «Переписка В. А. Жуковского с А. С. Стурдзою» (Од., 1855).

17 мая 1880 г. овдовевший прот. Н. Неводчиков был пострижен в монашество с именем в честь мч. Неофита, 25 мая возведен в сан архимандрита. 9 авг. состоялось наречение, а 10 авг. того же года в Одессе — хиротония Н. во епископа Елисаветградского, викария Херсонской епархии, к-рую совершили Херсонский и Одесский архиеп. *Платон (Гордецкий)*, архиеп. Кишинёвский и Хотинский *Павел (Лебедев)* и Новомиргородский еп. Израиль (Никוליцкий). Н. стал 1-м Елисаветградским епископом и одновременно

настоятелем одесского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря, где и проживал.

6 авг. 1883 г. Н. был назначен епископом Туркестанским и Ташкентским, кафедра находилась в г. Верном (ныне Алматы (Алма-Ата)). Летом он жил и работал на архиерейской даче — в небольшом глинобитном домике в т. н. Бутаковском унцелье, по дороге на Медео. Рядом на горе он установил 7-метровый поклонный крест и ежевечерне поднимался туда. С тех пор гора над р. М. Алматинка стала называться Крестовая. Землетрясение разрушило домик и крест, а спустя 20 лет еп. Туркестанский и Ташкентский Димитрий (см. *Антоний (Абашидзе)*, схиархиеп.) построил там небольшую дачу с домовою ц. прп. Серафима Саровского.

По словам современников, Н. был «скромнейший труженик на ниве Господней и не замеченный в свое время никем тайный молитвенник и подвижник», отличался исключительной работоспособностью. объездил все малые приходы епархии. К 1884 г. в сельской местности на территории Туркестанской епархии насчитывалось только 5 школ. На основании синодального указа об учреждении в отдаленных туркестанских приходах церковных школ и обучении в них грамоте Н. 4 апр. 1885 г. обратился к духовенству Семипалатинской обл. с воззванием о необходимости открытия церковных школ. С 1884 по 1888 г. было открыто 8 школ — церковноприходских и начальной грамоты.

Епископ поддержал дело создания миссионерского мужского монастыря на оз. Иссык-Куль в Семипалатинской обл., начатое еп. Туркестанским и Ташкентским Александром (Кульчицким; † 1888). В 1883 г., обнаружив на месте, отведенном для обители, лишь 2 дома для братии и крест, Н. констатировал: «Устройство монастыря и доселе не состоялось, и впредь не состоится, если не будет прислан достойный игумен-строитель». Он обратился через Православное миссионерское об-во и церковную прессу к монахам России с призывом поддержать братию монастыря на оз. Иссык-Куль. В 1886 г. число насельников этого монастыря пополнили 11 иноков *Закубанской Афонской во имя архангела Михаила пустыни*, прибывшие в Туркестан вместе с пером. Михалом (Глуш-



ковым). Братия возвел небольшой храм в честь иконы Божией Матери «Одигитрия», начала осваивать земельные угодья. Сам Н. часто посещал обитель и жил там по неделе и больше, обустроил березовую аллею по берегу Долгого затона, к-рая стала именоваться Неофитовская.

11 июля 1888 г. Н. совершил освящение нового ташкентского собора в честь Преображения Господня, средства на создание которого собирали в течение 17 лет. Именно Н. издал указ, к-рым предписывалось сооружать храмы епархии только из жженого кирпича или дерева, по утвержденным архитектурным проектам, с ведома и по благословению правящего архиерея. Это решение оказало благоприятное воздействие на дальнейшее церковное строительство в Туркестанском крае.

С 1885 по 1889 г. различные области современных Казахстана и Кыргызстана, входившие в состав Туркестанского края, подвергались сильнейшим землетрясениям. В опасных ситуациях Н. подавал пример твердости духа, призывал ввершующую ему паству к молитве, возлагал надежду на милосердие Божие. Сам Н. во время крупного землетрясения 28 мая 1887 г. чудом спасся от гибели. Несмотря на полученные травмы, он в течение неск. дней помогал пострадавшим от стихийного бедствия, отпевал погибших, восстанавливал разрушенные храмы. Не прибегая к казенным средствам, устроил в г. Верном т. н. временный кафедральный собор. За проявленное мужество архиерей получил благодарность от имп. *Александра III Александровича*.

В результате землетрясения 1889 г. были разрушены все постройки Исык-Кульского мон-ря. «Напуганный игумен Михаил бежал в Россию и увлек за собой большинство братии», осталось всего 2 монаха из местных жителей. По инициативе Н. обитель стала возрождаться. Туркестанская администрация помогла стройматериалами, Синод выделил 2 тыс. р., миссионерское об-во — 6 тыс. р., св. прав. *Иоанн Кронштадтский* (Сергиев) пожертвовал 5 тыс. р.

В 1891 г. Н. принял в Туркестанскую епархию и назначил псаломщиком в храм в ст-це Зайцевской и законоучителем церковноприходской школы буд. священника Никольской ц. г. Верного епмч. *Александра Скальского*.

21 нояб. 1892 г. Н. был переведен на Кишинёвскую кафедру с возведением в сан архиепископа. 19 февр. 1893 г. прибыл в Кишинёв, совершил богослужение в кафедральном соборе; пового архипастыря приветствовал еп. Аккерманский, вик. Кишинёвской епархии, Аркадий (Филонов). Несмотря на слабое здоровье, Н. совершал объезды епархии (см., напр.: *Орлов П.* Пребывание высокопреосв. Неофита, архиеп. Кишинёвского и Хотинского, в м. Единцах // Кишинёвские ЕВ. 1893. Отд. неофиц. № 13. С. 456–462). 13 мая 1894 г. в кишинёвском кафедральном соборе Н. в сослужении Аккерманского еп. Аркадия (Филонова) и городского духовенства совершил заупокойную литургию, а затем отслужил панихиду по *Исаакию (Положенскому)*, бывш. еп. Кишинёвскому и Хотинскому.

Н. инициировал открытие в Кишинёве отделения имп. Палестинского об-ва. «Палестина с детства была для меня как бы второй родиной, — вспоминал Н. в одном из писем 1906 г. — Я любил и люблю говорить о Палестине с паломниками, особенно из простонародья. А с отцом архимандритом Аптонином (Капустиным) и епископом Порфирием (Успенским) лично был знаком» (СИППО. 1911. Т. 22. Вып. 2. С. 261). При Н. был поднят вопрос о необходимости преобразования противораскольнической миссии в Кишинёвской епархии, архиереем «был составлен проект касательно этого» и направлен в Синод. Также Н. намеревался учредить в Кишинёве религиозно-просветительное и миссионерское братство. По его поручению был составлен проект устава братства. Но ни один из этих планов не был осуществлен (*Пархомович*. 1910. С. 20).

Современники называли Н. «архипастырем-аскетом, строгим к себе и к другим». «С особенным вниманием и осторожностью» он совершал рукоположения, «ищущих священного сана испытывал и учил, а после посвящения руководил иставлял, как нужно проходить пастырское служение» (Там же. С. 19). Архиерей был награжден орденами св. Анны 1-й степени (5 апр. 1887), св. кн. Владимира 2-й степени (15 мая 1891), блгв. кн. Александра Невского (21 мая 1908).

26 янв. 1898 г. Н. был уволен на покой по причине преклонного воз-

раста, 9 февр. выехал из Кишинёва, поселился в Измаильском архиерейском доме Кишинёвской епархии. С 1901 г. проживал в частном доме в Измаиле. Печатался в «Библиографических записках», в «Русском архиве» и «Кишинёвских епархиальных ведомостях». Сохранилось неск. рукописей Н. (см.: Путеводитель по Центр. гос. архиву Молдавской ССР. Кишинёв, 1959. Ч. 1. С. 139).

Н., вероятно, был похоронен около Николаевского храма (1862) Одессы (разрушен в годы советской власти).

Соч.: Краткое сведение о жизни и трудах А. С. Стурдзы. Од., 1854; Воспоминание о Н. В. Гоголе // Библиогр. зап. 1859. № 9. С. 263–268; Знакомство и переписка А. С. Стурдзы с высокопреосв. Филаретом Московским. Од., 1868; Евгений Булгарис, архиеп. Славенский и Херсонский // Херсонские ЕВ. 1875. Приб. № 7. С. 227–235; № 11. С. 362–376; № 12. С. 385–417 (отд. изд.: Од., 1875); Подражания песнопениям Рус. Правосл. Церкви: [Серия духовных стихотворений] // Кишинёвские ЕВ. 1908. Отд. неофиц. № 19. С. 707–718; № 20/21. С. 751–758; Письма к смотрителю Закопоспасского ДУ А. А. Невскому. М., 1910; Письма к прот. моск. Казанского собора Д. И. Кастальскому и его супруге Ольге Семеновне. М., 1912.

Лит.: Прибытие в Кишинёв высокопреосв. Неофита // Кишинёвские ЕВ. 1893. Отд. неофиц. № 5. С. 127–133; ЦВед. 1892. № 48. С. 465; 1908. № 26. С. 219; ПрибЦВед. 1910. № 12. С. 562–563; *Булгаковский Д., свящ.* Исык-Кульский православ. миссионерский монастырь в Ср. Азии. СПб., 1896; Некр. // ИВ. 1910. Т. 120. № 5. С. 781–782; *Пархомович И. М.* Архипастыри Кишинёвской епархии // Тр. Бессарабского церк. ист.-археол. об-ва. Киш., 1910. Вып. 5. С. 6–24; он же. Архипастырское служение архиеп. Неофита, бывш. Кишинёвского и Хотинского. Киш., 1915; *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов рус. писателей, ученых и обществ. деятелей. М., 1957. Т. 2. С. 60, 242; *Мани Ю. В.* Гоголь: Завершение пути, 1845–1852. М., 2009. С. 133.

Д. Б. К.

**НЕОФИТ** [румын. Neofit] (Скрибан Николае, урожд. Попеску; 1808, мест. Бурдужени близ Сучавы — 9.10.1884, там же), еп. Ардешский (1862 — 11 мая 1865, 1868–1873) *Унро-Влахийской митрополии* Румынской Православной Церкви (РумПЦ) (до 1865 в юрисдикции К-польского Патриархата). Из семьи, происходившей из Трансильвании и обосновавшейся в Буковине (с 70-х гг. XVIII в. в составе земель Габсбургской монархии): сначала в мест. Кымпудунг-Молдовенеск, затем в Бурдужени. Сын свящ. Иоанна Артимеску и его жены Пелагии Богату. Фамилию Скрибан (Scriban, румын. — «писатель») вначале получил





его младший брат Василе Попеску (впосл. архим. *Филарет (Скрибан)*, с 1852 митр. Ставрупольский), когда учился в Михаилянской академии в Яссах у трансильванского проф. В. Фабиана-Боба, затем Николае и их племянник Христофор Богату (впосл. архим. *Феохист (Скрибан)*, преподаватель Сокольской семинарии).

Николае обучался на родном румынском языке в пачальной школе в Бурдужени, продолжал образование на основе грекоязычной литературы в школе при монастыре Тодирени (Теодорени, совр. жудец Ботошани), преклоленном *Павла святого монастырю* на Афоне. В возрасте 19 лет в монастыре Горovej (коммуна Вэкулешти, совр. жудец Ботошани) принял постриг с именем Неофит, который совершил настоятель архим. Макарий (Жора); исполнял послушание певчего.

В 1833 г. в сане иеромонаха переехал в Яссы, кафедральный город *Молдавской митрополии* К-польского Патриархата, где поступил в *Трех святителей монастырь*, одновременно обучался в базилианской гимназии и Михаилянской академии (окончил в 1838). Во время учебы фундаментально освоил древнегреч. язык, латынь, франц. язык, изучил филологию и философию. В 1836 г. в кафедральном митрополичьем соборе произнес свою 1-ю проповедь, посвященную Рождеству Христову (*Neofit (Scriban)*). Cuvinte bisericești. 1868. P. 5–12). Занимая должности синкелла и катехизатора в публичной школе при мон-ре Трех святителей, составил и в 1838 г. опубликовал в Яссах на румынском языке Катехизис (в написании латиницей). Стремясь повысить свой уровень образования, Н. в 1838/39 г. обучался в Национальной коллегии св. Саввы в Бухаресте. Значительное влияние на Н. оказали идеи возрождения румын. культуры и языка, принадлежавшие трансильванскому филологу и проф. философии Е. Мургу (1805–1870), доктору права Пентского ун-та. Приглашенный в румынские княжества Мургу с 1834 г. читал на румынском языке в Михаилянской академии курс философии, с 1837 г. в коллегии св. Саввы в Бухаресте — курсы логики и римского права.

Осенью 1839 г. Н. вернулся в Яссы и получил титул протосинкелла. Речь по случаю открытия учебного года,



Неофит (Скрибан), еп. Арджеишский.  
Роспись церкви  
мон-ря Бериславешти, Румыния.  
2-я пол. XIX в.

к-рую он произнес в базилианской гимназии в Яссах, была посвящена апологии образования. Он отметил, что в первую очередь от образования зависит процветание или упадок нации, отстаивал право обучения молодежи на родном языке, высказал убеждение в том, что прогрессом в развитии наук Европа обязана образованию на национальных языках, одновременно с этим подчеркивал необходимость изучения произведений античной классики (*Neofit (Scriban)*). Cuvinte bisericești. 1868. P. 83–99).

Летом 1840 г. его заподозрили в пропаганде прогрессивных идей, обвинили в чтении Вольтера и в том, что он играет на скрипке. В письме брату (февр. 1841), к-рый в то время уже учился в КДА, Н. писал, что клеветники ворвались в его келью и забрали ок. 40 книг, а рукописи отдали в Михаилянскую академию для проверки. Пытаясь сохранить книги, Н. сказал, что они принадлежат его брату Филарету, к-рый в свою очередь получил их от своего профессора В. Фабиана-Боба. Тогда Н. велели продать книги, а деньги отправить брату в Киев (*Erbiceanu*. 1888. P. 15–16). Н. на 5 лет был сослан в Нямецкий мон-рь. Обвинения Н. в стремлении внести изменения в церковную жизнь были выдвинуты в то время, когда молдав. господарь Михай Стурдза пытался оказывать давление на молодежь *Молдавского княжества*, к-рая после 1830 г. начала активно выступать за идеи ре-

форм, равенства и демократические права. Находясь в ссылке, Н. в 1842 г. открыл публичную школу в Фэлтичени и сам преподавал в ней, в 1843 г. основал в Нямецком мон-ре школу для монахов, где до 1846 г. преподавал религ. предметы и древнегреч. язык. В 1842 г. митр. Молдавский *Вениамин (Костаки)* поручил ему проверить и завершить свою работу — перевод греческого сборника по церковному праву «Пидалион» (1793–1800), который был опубликован в Яссах в 1844 г.

В 1846 г. Н. предложили пост директора школы в мон-ре Трех святителей и он вернулся в Яссы; в 1848 г. в качестве профессора был приглашен в Вениаминову семинарию, в которой был ректором и преподавал после своего возвращения из России его брат архим. Филарет (Скрибан). Здесь до 1862 г. Н. читал курсы всеобщей и отечественной истории, философии (по воспоминаниям его студентов, этот курс он читал в эклектической манере), риторики, преподавал древнегреч. язык. В тот период Н. на основе синхронического метода франц. историка Д. Э. Леви-Альвареса (1851) разработал учебник истории, в к-рый включил главу по истории румын. земель; на основе работы франц. филолога Ж. Л. Бюрнуфа (1861–1862) написал учебно-методическое пособие по изучению древнегреч. языка, а также трактат по риторике (рпк.; в 1888 К. Эрбичану работал с ней в архиве Молдавской митрополии, сейчас ее местонахождение неизв.). В 1851 г. перевел и издал труд А. С. Стурдзы «Le double parallèle ou l'Église en présence de la papauté et de la réforme du XVI siècle» (Двойная параллель, или Церковь в период папства и реформ XVI в.), к-рый Стурдза выпустил в Афинах в 1849 г. Просьбу о переводе этого сочинения на румынский язык автор адресовал Н. через архим. Филарета (Скрибана) (*Scrisoarea lui A. S. Sturdza // Tinerimea română*. Bucur., 1900. N 5. P. 166–174). В переписке Стурдзы с архим. Филаретом (Скрибаном) содержалось также и обсуждение возможности перевода Н. на румын. язык энциклики папы Римского *Пия IX* «In suprema Petri sede» (На высшем престоле Петра) от 6 янв. 1848 г. и ответа 4 патриархов Вост. Церквей (Окружное послание Восточной апостольской Церкви. СПб., 1849). Однако этот проект так и не был реа-





лизован. В 1852 г. Н. был возведен в сан архимандрита.

С 1856 г. параллельно с преподавательской деятельностью Н. активно участвовал в политической жизни и поддерживал движение за объединение Дунайских княжеств. До 1857 г. на виноградниках Сокольской семинарии проходили тайные собрания членов унионистской партии Молдавского княжества. Интенсификация политической деятельности Н., поддержанная митр. Молдавским *Софронием* (Миклеску; 1851–1860), происходила в период созыва в Яссах и Бухаресте на основании ст. 24 Парижского мирного договора (30 марта 1856) чрезвычайных собраний диванов *ad hoc*, где обсуждались вопросы объединения румын. княжеств в единое гос-во под управлением одного правителя. Формирование диванов в соответствии с принципом представительства интересов всех классов общества (избрание депутатов) было предусмотрено также и фирманом тур. султана от 1 окт. 1856 г. Публицистические сочинения Н. и его проповедническая деятельность в период формирования единого румын. гос-ва означали поддержку высшей румын. церковной иерархией либеральных идей реорганизации княжеств, что облегчало интеграцию нового гос-ва в систему европ. гос-в и, как следствие, воплощало собой рождение единой румын. нации (*Neofit (Scriban). Cuvinte bisericești*. 1868. P. 76).

В работе «*Unirea și neunirea Principatelor Române*» (Объединение и необъединение румынских княжеств), опубликованной в Яссах весной 1856 г., Н. выступил в защиту установления в Молдавском княжестве положения в соответствии с решениями Парижского договора 1856 г. Консул Франции в Яссах В. Т. Плас (1855–1863) приложил эту брошюру к своему докладу французскому правительству от 22 июня 1856 г., в котором отмечал склонность Н. к мистицизму и избыточному использованию библейских цитат. Вместе с тем, по мнению франц. дипломата, это сочинение совершенно ясно показало, что настроения предстоятеля Молдавской Церкви митр. Софрония (Миклеску) благоприятствуют объединению княжеств. Плас также отмечал, что для того чтобы не предоставлять митр. Софронию повода для размышлений по вопросу объединения кня-

жеств, он ходатайствовал перед молдавским господарем Григоре Александру Гикой (окт. 1854 — июнь 1856) об издании сочинения Н. тиражом 1 тыс. экз. для распространения во всех районах княжества (*Sturdza*. 1912. P. 72).

В работе «*Foloasele unirii principatelor Române*» (О пользе объединения румынских княжеств), опубликованной в Яссах в 1856 г. (сначала в газ. «*Zimbrul*», затем отдельной брошюрой), Н. побуждал правителей княжеств «не оказывать сопро-



Архим. Неофит (Скрибан).  
Эстамп. XIX в.

тивления веяниям времени и поддерживать стремление родины к единству». По воспоминаниям выпускника Сокольской семинарии Эрбичану, написавшего биографию Н. в 1888 г., Н. на лекциях говорил студентам о политике, призывая их участвовать в кампании Молдавской Церкви по объединению румын (*Erbiceanu*. 1888. P. 20).

Вследствие попыток антиунионистской партии ограничить свободу выборов с целью минимизировать влияние на избирателей идей, восходивших своими истоками к Парижскому договору и фирману о созыве Учредительного собрания, имя Н. вычеркивалось из избирательных листов.

Однако эти меры не остановили протестные акции, к-рые продолжались и могли привести к тюремному заключению Н. Так, летом 1857 г. вместе со своим племянником Ромулусом Скрибаном он тайно перешел границу между Молдавским и Валахским княжествами для того, чтобы передать Европейской комиссии в Бухаресте сведения об акциях и протестах Унионистского комитета Молдавского княжества (*Ibid*. P. 21).

Н. также сформулировал позицию Молдавской митрополии относительно попыток К-польского патриарха Кирилла VI (1855–1860) запугать митр. Софрония (Миклеску) в связи с активным вовлечением молдавского клира, в т. ч. церковных иерархов, в процесс политической унификации княжеств. В письме от 1 мая 1857 г. К-польский патриарх упрекал Молдавского митрополита в том, что его поведение не соответствует статусу предстоятеля Церкви, и просил его в силу своих юридических полномочий действовать с большей осторожностью в отношении местной власти (*Acte și documente relative*. 1889. Vol. 4. P. 465–466).

Недовольство К-поля относительно линии поведения главы национальной Церкви вызвало в Молдавском княжестве всеобщий протест, что нашло отражение в сочинении Н. «*Scurtă istorisire și hronologie despre mitropolia Moldaviei*» (Историческое повествование и хронология Молдавской митрополии), опубликованном в Париже 18 июня 1857 г. Реагируя на сознательные попытки К-польского Патриархата ограничить автономию Молдавской Церкви, Н. привел аргументы, доказывавшие ее неоспоримую автономию на протяжении веков. Н. ссылался на синодальный акт визант. имп. Мануила II Палеолога (1391–1425), посредством к-рого молдав. господарь Александру I Добрый (1400–1432) добился признания Молдавской митрополии со стороны К-польской Патриархии, а также на юридический кодекс валахского господаря Матея I Басараба (1632–1654), принятый в Тырговиште в 1652 г., где эти права были зарегистрированы, на работу «Описание Молдовы» (1714) господара Димитрие Кантемира (1693, 1710–1711), к-рый аргументировал свои выводы относительно статуса Молдавской Церкви, основываясь на изучении истории ее отношений с К-полем, и, наконец, на фирмане султана 1786 г. (*Neofit (Scriban). Scurtă istorisire*. 1857. P. 23–24). В продолжение этого Н. привел и свои аргументы, ссылаясь на права *ab antiquo*, закрепленные Органическим статутом Молдавского княжества (30-е гг. XIX в., ст. 412, 413), согласно которым митрополита и архиереев можно было свергнуть либо Собором Молдавской и Унгро-Влахийской митрополий (в составе не менее 12 членов) в случае внутрицерковного



разбирательства, либо Собором обеих митрополий и собранием дивана (в составе также не менее 12 членов) в случае общегос. дела. К-польский патриарх в этом акте не участвовал, его извещали о принятом решении, он оглашал акт о лишении митрополита сана и санкционировал новые выборы (Ibid. P. 26–27).

Сочинение Н. вызвало бурную реакцию: оно показало общественности, что К-польский патриарх попытками повлиять на позицию митрополита Молдавского в отношении судеб страны и нации взял на себя политическую роль, на к-рую не имел полномочий. По мнению Н., патриарх использовал свою юридическую силу для того, чтобы обнажить смысл понятия «автокефалия», вмешавшись не только в церковную догматику, но и в вопрос о сохранении в Молдавском княжестве греч. клира. Н. подтвердил, что данная Церкви румын. земель привилегия автокефалии находилась в интересах визант. трона в преддверии падения К-поля и патриарха, «потому что епископы и митрополиты румынские служили им орудием для получения владений в наших странах» (т. е. в румын. княжествах) (Ibid. P. 21). В связи с этим Н. выражал надежду на то, что Парижский договор устранил злоупотребления в решении этого вопроса.

Вопреки попыткам каймака Молдавского княжества Николае Вогориде (1857–1858) и сепаратистской партии затормозить путем фальсификации выборов участие Н. в работе Учредительного собрания *ad hoc*, созданного 22 сент. 1857 г., Н. все же был избран в качестве депутата, представлявшего клир городов, относящихся к его епархии, и принял в нем участие. Ко дню открытия собрания Н. подготовил речь в защиту проекта клира Молдавской митрополии, разработанного в целях возвращения церковной собственности и улучшения положения Церкви. Однако Н. не позволили произнести эту речь, она была опубликована только в 1868 г. Эссе состояло из 2 частей: об отношениях между религией и гос-вом и о положении Церкви в румын. княжествах. В этом труде также были изложены базовые принципы, предложенные Н. еще в 60-х гг. XIX в., когда он вступил в конфронтацию с церковной реформой, осуществлявшейся господарем Александру Йоаном Кузой. Он настаивал не только на необходи-

мости обеспечения всеобщих демократических прав, но и требовал беспристрастного уважения прав и интересов всех демократических институтов. По его словам, Церковь в румын. княжествах никогда не допускала своего подчинения светскому гос-ву, у нее должна быть гарантия полной свободы функционирования в соответствии со свящ. канонами. Имея в виду, что, согласно устоям страны, Церковь имеет синодальную форму организации, Н. утверждал, что все законы, к-рые касаются ее функционирования, должны представляться на рассмотрение синодального собрания иерархов и клира. Также он отмечал, что поставить клир в финансовую зависимость от правительства означает, что нравственное воспитание и обучение христ. ценностям и догмам будут подчинены воздействию синодальных интересов правительства. По его мнению, клир, вынужденный принять правила игры, продиктованные ему светской властью, «системой», станет «чудовищем христианства» (*monstru al creștinismului*), удалившись от духа и целей евангельского учения. Н. выражал мнение Церкви, требуя сохранения ее канонических прерогатив и законопр. права на управление собственным имуществом для того, чтобы обеспечивать нужды клира и выполнять свои обязательства по содержанию правосл. школ, домов для сирот, вдов, инвалидов и т. д. (*Cuvânt sprijinitor al proiectului clerului moldovan propus la Adunarea ad-hoc de comitetul sau în 1857, pentru restituirea averilor sale și îmbunătățirea sortii sale // Neofit (Scriban). Cuvinte bisericești. 1868. P. 226–242*). В своей речи Н. также синтезировал отношение светской власти к Церкви во времена господарей эпохи Органического регламента (с нач. 30-х гг. XIX в.), когда равновесие между Церковью и гос-вом было разрушено. Наступление на церковные институты в ту эпоху проявилось, в частности, в создании Мин-ва религ. конфессий (в Молдавском княжестве — в 1844, в Валашском — в 1831) и Советов по управлению монастырской собственностью и контролю за благотворительной деятельностью мон-рей (в Молдавском княжестве — в 1835, в Валашском — в 1834) (*Brusanowski. 2010. P. 11–37*).

Н. также пытался оспорить стремление депутатов из рядов клира в ди-

ване *ad hoc* принять идею подчинения Церкви политической власти в рамках буд. гос-ва. Однако ему не удалось убедительно представить свое видение решения этих вопросов, и 21 дек. 1857 г. он был выпущен подписать заключение Комитета духовенства в диване *ad hoc* из 14 пунктов, в к-ром предусматривалось избрание митрополитов и епископов Учредительным собранием, утверждение гос. оплаты труда священников (как православных, так и католических), управление всем церковным фондом гос. департаментом (*Sturdza. 1912. P. 680–682*).

После объединения румын. княжеств (24 янв. 1859) Н. продолжал борьбу за права Церкви, требуя возвращения ей независимости от исполнительной власти. Теме укрепления положения клира в совр. гос-ве посвящены сочинения Н. «*Necesitatea clerului în societate și nevoia de punere sa în adevărată cale a sortirii sale*» (Необходимость присутствия клира в обществе и необходимость его функционирования согласно его предназначению) (Iași, 1859) и «*Clerul român în fața articolului 46-го din Convențiune*» (Румынский клир в свете 46-го артикула Конвенции) (Iași, 1860), где Н. писал о роли Церкви в свете решений Парижской конвенции (7 авг. 1858), предусматривавшей всеобщее равенство людей независимо от религии и расы.

Однако враждебное отношение Н. к программе реформ Кузы нельзя интерпретировать как самоустрашение клира от политической жизни. Напротив, Н. считал, что клир должен служить гос-ву, быть полезным обществу и находиться в согласии с временными реформами, осуществляемыми в интересах возрождения и прогресса нации. По его мнению, Православие является национальной религией румын и, т. о., клир, идентифицируя себя с нацией, должен служить национальному возрождению в рамках политической жизни, а не за ее пределами (*Georgescu. 1987. P. 269*).

В 1860–1862 гг. Н. был ректором Сокольской семинарии и членом Высшего совета по общественному образованию. Когда Куза подчинил церковное образование светской власти, Н. отказался от преподавательской деятельности и руководства образовательным учреждением.

В 1861 г. Н. опубликовал в Яссах труд «*Nelegalitatea și defectuozitatea*



proiectului de lege pentru alegerea mitropolitilor și a episcopilor din Principatele Unite» (Незаконность и изъятие законопроекта по выборам митрополитов и епископов в Объединенных княжествах), в котором Н. впервые вторгся в процесс законотворчества в сфере создания структуры церковной иерархии, инициативированный Кузой, разработавшим в 1860 г. проект о порядке выборов митрополитов и епископов. По мнению Н., неясный проект, предложенный правительством и пока еще не утвержденный, санкционирует, а значит узаконивает злоупотребления, введенные в церковную жизнь в эпоху фанариотов, к-рые назначали в румын. княжествах митрополитов и епископов по собственному желанию. Н. писал, что настаивать на сохранении этого неканонического метода решения церковных проблем означает препечеречь как традиц. гос. устоями ab antiquo, так и церковными канонами, а также гос. волей, выраженной в 1857 г. Помимо этого проект противоречит предписаниям Парижского договора 1856 г. и Парижской конвенции 1858 г., договоренностям румынских княжеств с Портой, которые обеспечивали существование правосл. Церкви в княжествах и ставили ее под защиту крупных европ. держав.

После долгих колебаний, вызванных дискуссиями в прессе относительно реорганизации церковной иерархии, Куза вынес на обсуждение Законодательного собрания Румынии (20 янв. 1865) и сената (5 февр. 1865) закон о назначении митрополитов и епархиальных епископов, принятый большинством голосов и обнародованный господарем 11 мая 1865 г. Этот закон состоял из 3 статей. 1. Митрополиты и епархиальные архиереи должны назначаться господарем после представления их кандидатур министром религ. конфессий и после рассмотрения Советом министров. 2. Высшие иерархи должны происходить из румын. монашеского клира, митрополиты должны быть не моложе 40 лет, епископы — не моложе 35 лет, отличаться публичностью, высоким уровнем образования и способностями. 3. За духовные правонарушения церковные иерархи должны быть подсудны румын. Синоду, за прочие правонарушения — Кассационному суду (Monitorul: Jurnal oficial al Principatelor Unite Române. 1865. N 106. 16 mai.

P. 481). Закон вызвал раскол в церковных кругах. Церковную политику господаря поддержали еп. Романский *Мелхиседек (Стефанеску)*, еп. Бузэуский *Дионисий (Романо)*, митр. Молдавский *Каллиник (Миклеску)*, еп. Хунский *Иосиф (Георгиан)* (впосл. митрополит-примас РумПЦ). К партии канонистов, враждебных реформам Кузы, относились Н., митр. Ставрупольский *Филарет (Скрибан)*, еп. Севастийский *Иосиф (Бобулеску)*, старец мон-ря Кышкулунг игум. Иоанникий (Евантиас).

В 1862 г. Н. был хиротонисан и занял титульную Эдесскую кафедру, реально окормлял Арджейскую епархию как викарий епископа. 11 мая 1865 г. Н. по указу, подписанному Кузой, отказался от Арджейской кафедры (оставшись титульным епископом Эдесским) и встал во главе движения, известного под названием «Борьба за каноничность», оппозиционного политике правительства (Lupta pentru canonicitate). Н. продолжил отстаивать свою принципиальную позицию, касавшуюся отношений между Церковью и государством, и во время 1-го созыва Синода РумПЦ (1 дек. 1865 — 5 янв. 1866), учрежденного на основе Органического статута о создании центрального синодального органа, обнародованного Кузой 3 дек. 1864 г. (Monitorul: Jurnal oficial al Principatelor Unite Române. 1864. N 273. 6 dec. P. 1297–1298). Ст. 1 этого закона имела наибольшее значение для междупародного статуса молодого румын. государства, поскольку провозглашала независимость РумПЦ перед лицом любой иностранной власти (Ibid. P. 1297). Чрезвычайно яростный протест Н. против вмешательства гос-ва в дела Церкви заставил нек-рых членов Синода искать пути исключения его из своих рядов путем тайного голосования; румын. власти были вынуждены направить правительствам держав-гарантов дипломатическую ноту, в к-рой Н. был представлен как человек, покушавшийся на румын. национальные институты и общественный порядок (Catalan. 2002. P. 103).

В 1865 г. Н. определил концепцию понятия «система», к-рое он употребил в дискурсе и впервые использовал в речи в защиту проекта клира Молдавской митрополии в 1857 г.: это стремление правительства румын. княжеств нанести ущерб Церкви под предлогом ее переустрой-

ва (*Neofit (Scriban)*). Răspuns guvernului. 1866. P. 6). В 1866–1867 гг. Н. опубликовал 5 статей, в к-рых объяснил свою позицию и позицию своих единомышленников по вопросу о церковной реорганизации. В частности, в ответе правительству и Синоду от 20 февр. 1866 г. он утверждал, что посредством законов и нововведений происходит смешение светских и церковных органов, в то время как есть необходимость провести дифференциацию между автокефалией, с одной стороны, и нарушением канонов и разрушением апостольского епископата в интересах политико-гражданских властей — с другой; и как К-польский патриарх не имеет права вмешиваться в дела внутренней администрации РумПЦ, еще меньше на это имеет право гражданская власть (Ibid. P. 15–16).

Сб. «Apărarea adevărului și a dreptului față cu episcopatul necanonic» (Защита справедливости и правды перед лицом неканонического епископата) (Bucur., 1866) содержит серию публицистических выступлений и записок, в которых Н. критиковал церковное законодательство Кузы. В работе «Răsturnarea ultimei rătăcirii ale apărătorilor episcopatului necanonic» (Ниспровержение последних заблуждений защитников неканонического епископата) (Bucur., 1867) Н. требовал признать справедливость т. зр. своих оппонентов-неканонистов, поддержавших позицию, согласно к-рой в прошлом румын. епископы из Дунайских княжеств и Трансильвании избирались каноническим путем не только архиереями, но и нижним клиром, светскими лицами и представителями гос-ва (*Neofit (Scriban)*). Răspuns guvernului. 1866. P. 12–14). В отношении способа утверждения или назначения в древности румын. епископов визант. императором Н. соглашался с неканонистами в том, что визант. троп всегда поддерживал Церковь и ни один император христ. правосл. империи Востока не думал о том, чтобы «дать Церкви законы, диаметрально противоположные ее конституции, канонам и Священному Писанию» (Ibid. P. 24). С этих же позиций Н. не считал неканоническими отмену Патриаршества и введение института Синода в РПЦ российским имп. Петром I Алексеевичем, осуществившим это, по мнению Н., не своевольно, а при



поддержке К-польской Патриархии (Ibid. P. 33–34).

В брошюре 1867 г. «Refutarea sofismelor necanoniceului Sinod din 1867» (Опровержение неканонических софизмов Синода 1867 г.) Н. на основе канонического и исторического права Вост. Церкви защищал право священников на протест против церковного законодательства, принятого в правление Кузы, к тому времени уже отрекшегося от власти (в ночь на 11 февр. 1866). Н. подчеркивал, что свобода совести гарантирована как синодальным законом (ст. 16), так и Конституцией Румынии, в то время как внутренний регламент Синода (ст. 4) предусматривает, что ни один член Синода не может преследоваться или подвергаться аресту ни за политические мнения, ни за мнения в еkkлезиястической области, выраженные в ходе синодальных заседаний. В том же 1867 г. в работе «Apologia Preasfințitului arhiepiscop Neofit (Scriban) față cu clevețitorii săi din Iași și București sau Răspuns aceloră ce fac apoteoza nenorocitului de dânsii Cuza-vodă pentru falsa independență a Bisericii Române» (Оправдание преосвященного архиепископа Неофита (Скрибана) перед своими клеветниками из Ясса и Бухареста, или Ответ расхваливающим господаря Кузу за его реформы, которые якобы обеспечивают независимость Румынской Церкви) Н. вновь критиковал предпосредствующий политический режим. Он писал, что, назвав себя председателем Синода (Pontifex maximus) и взяв на себя право назначать архиепископов, Куза «превратился в хозяина Церкви и властвует над совестью нации». В качестве функционеров «деспота» епископ и духовник стали «инструментами секретной политической полиции и усиления деспотизма атеизма», поскольку были вынуждены раскрывать «секреты совести православных верующих» (Neofit (Scriban). Apologia Preasfințitului. 1867. P. 4).

Н. был одним из ярких интеллектуалов своего времени, во многом повлиявшим на формирование и утверждение гражданского общества в Румынии. В 1868–1873 гг. он вновь в качестве местоблюстителя архиепископа управлял Ардженской епархией. «Борьба за следование канонам» привела к благоприятной развязке для братьев Скрибанов (Н. и митр. Филарета) и их сторонников. 14 дек.

1872 г. Синод одобрил подготовленный на канонической основе и действующий и в наст. время Органический статут о выборах митрополитов и епархиальных архиепископов и о создании Синода автокефальной Румынии, а также высшей церковной консистории. Правда, на выборах в Синод, проведенных в соответствии с новыми законами, братья не были избраны.

В 1874 г. Н. совершил поездку по св. местам, куда намеревался поехать со своим братом митр. Филаретом, но тот незадолго до намечавшейся поездки скончался (1873). В память о нем Н. в 1875 г. издал свои путевые записки: книга содержала сведения о Болгарии, Греции, К-поле, Иерусалиме, др. св. местах. В последние годы жизни Н. жил в Бурдужени, занимался вопросом условий вхождения Трансильвании в состав Румынии. Все свои сбережения он завещал на создание дома престарелых в родительском доме.

В сб. «Încercări poetice» (Поэтические опыты) (1870) наряду с отдельными стихотворениями и сочинениями для юношества элегического и медитативного характера Н. поместил политические выступления и записки о канонической реорганизации румын. церковных институтов, переписку с властями, а также сб. стихов с элементами социальной критики «Plângerile unui sihastru pentru România» (Плач одного отшельника по судьбе Румынии) (1875). В 1876 г. он опубликовал работу в духе александрийской школы герменевтики, касающуюся взаимосвязи ВЗ и НЗ, в к-рой показал, что между частями Свящ. Писания существует симфония, и убеждал читателя в том, что она является исходным пунктом для спасения человеческой души.

Соч.: Catihis sau învățăturile de căpitanie ale Bisericii răsăritene. Iași, 1838; Urziri istorice sau Curs metodic de istorie. Iași, 1851; Unirea și neunirea Principatelor Române. Iași, 1856; Folioasele Unirii Principatelor Române. Iași, 1856; Scurtă istorisire și hronologie despre mitropolia Moldaviei. P., 1857; Necesitatea clerului în societate și nevoia de punere a în adevărată cale a sortirii sale. Iași, 1859; Clerul român în fața articolului 46 din Convențiune. Iași, 1860; Nelegalitatea și defectuoșitatea proiectului de lege pentru alegerea mitropoliților și a episcopilor din Principatele Române. Iași, 1861; Apărarea adevărului și a dreptului față cu episcopatul necanonic. Bucur., 1866; Răspuns guvernului și sinodului românesc din 1865, adică Explicațiunii la protestele a trei arhieriei moldoveni în contra legiurilor necanonice octoate Bisericii de puterea civilă din Principatele Unite de la Dunăre. Bucur., 1866; Apologia Preasfințitului arhiepiscop

Neofit (Scriban) față cu clevețitorii săi din Iași și București sau Răspuns aceloră ce fac apoteoza nenorocitului de dânsii Cuza-vodă pentru falsa independență a Bisericii Române. Bucur., 1867; Răsturnarea ultimelor rătăciri ale apărătorilor episcopatului necanonic și a nelegiurilor făcute Bisericii Românești. Bucur., 1867; Refutarea sofismelor a necanoniceului Sinod 1867. Bucur., 1867; Cuvinte bisericești compuse și rostite la deosebite ocazii. Bucur., 1868; Încercări poetice. Discursuri politice. Memuare și scrisori politice / Ed. R. Scriban. Iași, 1870; Călătoria mea la pământul sânt și la Ierusalim în lunile iunie, iulie, august și septembrie 1874. Bucur., 1875; Plângerile unui sihastru pentru România. [Iași], 1875; Testamentul Vechiului studiat duce la cel Nou ori Evidenții intrinsece că Sacra Scriptură este insuflată de Dumnezeu pentru sculară și mântuirea omenirii. Bucur., 1876.

Нер.: Sturdza A. S. Duplul paralel sau Biserica în fața papității și a reformei veacului XVI. Iași, 1851; Burnouf J. L. Metoda pentru studiul limbii elenice. Iași, 1861–1862. 2 vol.

Ред.: Pidalion sau Cărma corabiei înțelese a catholicității și apostoliceștei Bisericii a ortodoxilor. Neamț, 1844.

Ист.: Bujoreanu I. Colecțiune de legiurile României, vechi și noi. Bucur., 1873. Vol. 1: Acte și documente relative la istoria renașterii României. Bucur., 1889. Vol. 4 / Ed. Gh. Petrescu, D. A. Sturdza, D. C. Sturdza. P. 465–466; 1900. Vol. 8 / Ed. D. A. Sturdza, J. J. Skupiewski. P. 311–314, 338–340, 611–619; Scrisorile lui A. S. Sturdza / Ed. G. P. Samurcanu // Revista «Tinerimea română». Bucur., 1900. Vol. 5, P. 166–174; O scrisoare a lui Neofit (Scriban) către mitropolitul Șaguna / Ed. I. Lupaș // Convorbiri literare. Iași, 1908. An. 42. N 12. P. 633–639; Documente: Corespondența între Patriarhia din Constantinopol și mitropolitul Ungrovlahiei D. D. Nifon, între domnitorul Alexandru Ioan Cuza și între toate Bisericele Ortodoxe cu privire la legile aprobate de către guvernul român pentru sinodul din anul 1864 / Ed. F. Balamaci. Bucur., 1913; Costescu Ch. Colecțiune de legiuri bisericești și școlare adnotate. Bucur., 1916. Vol. 1: Colecțiune de legi, regulamente, acte, deciziuni, circulare, instrucțiuni, formule și programe: începând de la 1866–1916, și aflate în vigoare la 15 august 1916 privitoare la biserică, culte, cler, învățământ religios, bunuri bisericești, epitropii parohiale și administrații religioase și pioase.

Лит.: Pumnul A. Neofit (Scriban) // Lepturarii rumânesce cules din scriptori rumâni. Viena, 1864. Vol. 4. Pt. 1. P. 214–218; Erbicanu C. Viața și activitatea preasfințitului Neofit (Scriban). Bucur., 1888; Lascăr D. Viața și activitatea arhiepiscopului Neofit (Scriban). Bucur., 1898; Arceniuc (Смадиуцкiй), en. Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. Cluj, 1904. С. 395–457; Dobrescu N. Studii de istoria Bisericii Române contemporane. Bucur., 1905. Vol. 1: 1850–1895; idem. În chestia modificării Legii Sinodului: Lămuriri canonice-istorice asupra sinodului și asupra organizației bisericești din Biserica Ortodoxă. Bucur., 1909; Sturdza D. A. Înmănătată Divanurilor ad-hoc din Iași și București în istoria renașterii României. Bucur., 1912; Bossy R. V. Agenția diplomatică a României în Paris și legăturile politice franco-române sub Cuza-vodă. Bucur., 1931; idem. L'Autriche et les Principautés-Unies. Bucarest, 1938; Stan L. Relațiile dintre Biserică și Stat. Studiu istorico-juridic // Ortodoxia. Bucur., 1952. An. 4. N 3/4. P. 353–461; idem. Despre autoce-



falie // Ibid. 1956. An. 8. N 3. P. 369–396; *Drăgușin C.* Legile bisericești ale lui Cuza vodă și lupta pentru canonicitate // Studii teologice. Bucur., 1957. An. 9. N 1/2. P. 86–103; *Păcurariu M.* Arhierii Neofit (Scriban) și Filaret (Scriban) // Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1959. An. 35. N 1/2. P. 87–102; 1970. An. 46. N 1/2. P. 3–5; *Porcescu S.* Preoții ortodocși din Moldova luptători pentru Unirea Țărilor Române // Ibid. 1959. An. 35. N 1/2. P. 37–49; *Izvoranu S.* Sinoadele de sub regimul legilor lui Cuza // BOR. 1960. An. 128. N 7/8. P. 658–682; *Șerbănescu N.* 150 de ani de la nașterea lui Alexandru Ioan Cuza // BOR. 1970. An. 88. N 3/4. P. 351–407; *idem.* Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul centenarului // Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Bucur., 1987. P. 41–138; *Hrițcu D.* Cariera didactică a lui Eftimie Murgu la Academia Mihăileană din Iași și un atestat de studii eliberat de arhierul Neofit (Scriban) // Mitropolia Moldovei și Sucevei. 1972. An. 48. N 9/12. P. 806–811; *idem.* Din corespondența mitropolitului Andrei (Șaguna) cu arhierul Neofit (Scriban) din Moldova și mitropolitul Nifon din Țara Românească // Ibid. 1978. An. 54. N 9/12. P. 786–790; *idem.* Arhimandritul Neofit (Scriban), fruntaș unionist // Ibid. 1982. An. 58. N 1/2. P. 6–14; *Georgescu V.* Istoria ideilor politice românești (1369–1878). Münch., 1987; *Catalan S. M.* La situation internationale des Principautés Unies (1864–1866), considérée selon sa relation avec le déclin du Second Empire // Revue roumaine d'histoire. Bucur., 1992. An. 31. N 3/4. P. 235–254; *idem.* Politica bisericească a domnitorului Alexandru Ioan Cuza (1859–1866) // Studii și materiale de istorie modernă. Bucur., 2002. Vol. 15. P. 91–110; 2003. Vol. 16. P. 201–215; *Zăvoianu C. G.* Mitropolitul Nifon, primat al României (1850–1875): Viața și activitatea // Studii teologice. Bucur., 2000. N 3/4. P. 3–198; 2001. N 1/2. P. 3–124; *Dură N. V.* 120 de ani de la reînnoșterea autocefaliei (1885–2005) și 80 de ani de la întemeierea Patriarhiei Române // BOR. 2005. An. 123. N 1/3. P. 444–456; *Brusanoeski P.* Stat și Biserică în Vechea Românie între 1821–1925. Cluj-Napoca, 2010; *idem.* Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786–2008): Siebenbürgen, Bukowina, Rumänien. Köln, 2011; *Stamatin L.* Stat și Biserică în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza. Iași, 2011; *idem.* Lupta pentru canonicitate: Momente, repere, protagoniști // Conferința internațională «Globalizare și identitate națională. Dimensiune cultural-juridică». Iași, 2011<sup>9</sup>. P. 196–210; *Leustean L. N.* The Romanian Orthodox Church // Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe / Ed. L. B. Leustean. N. Y., 2014. P. 101–163.

M. Aumon

**НЕОФИТ I** [греч. Νεόφυτος] († после 1154), патриарх К-польский (окт. 1153/1154 – нояб. 1154). Источники содержат немногочисленные данные о жизни Н. Известно, что до избрания на К-польскую кафедру он был насельником столичного мон-ря Пресв. Богородицы Евергетиды. После смерти патриарха **Феодота II** († окт. 1153/54) имп. **Мануил I Комнин** (1143–1180), активно контролировавший церковную жизнь, принял решение о возведении Н. в сан

патриарха, однако вскоре по неясным причинам Н. покинул кафедру и вернулся в мон-рь. Это могло произойти как спустя 13 месяцев, так и через месяц после избрания Н. (в последнем случае его интронизация могла не состояться). Акты, связанные с патриаршим служением Н., не сохранились. Лит.: RegPatr. P. 493; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 7.

Е. А. Заболотный

**НЕОФИТ II**, патриарх К-польский (февр. 1602 – янв. 1603, 15 окт. 1607 – окт. 1612). Н. был митрополитом Афинским с 1596 г., возшел на К-польский престол в февр. 1602 г., после отречения и удаления на Афон **Матфея II**. В янв. 1603 г. Н. отправлен в ссылку на о-в Родос. Вскоре по требованию нового патриарха **Рафаила II** османские власти приказали Н. удалиться на Синай (Φωτίειος βιβλιοθήκη. 1933. Σ. 13). Вторично Н. возшел на престол после смещения Рафаила II и продолжил начатую им унияческую политику. Об этом свидетельствует переписка Н. с папой Римским Павлом V (1605–1621) 1608–1610 гг. В послании к экзарху Михаилу Краллю от 1 марта 1608 г. Н. просил его передать папе Павлу, что считает единственной причиной бедствий, обрушившихся на Восточную Церковь, отпадение от Рима (*Hofmann.* 1932. Bd. 2/5. S. 263–264). В авг. 1608 г. папе было зачитано катол. исповедание веры за подписью Н. Из ответа папы от 20 нояб. 1609 г. следует, что тот с энтузиазмом воспринял прокатол. позицию Н. (Ibid. S. 264–265). В послании от 7 нояб. 1610 г. он одобрил намерения Н. проводить в К-польской Церкви унияч. политику (Ibid. S. 265–266), однако о к.-л. действительных шагах Н. в этом направлении сведений нет. В апр. 1609 г. Н. направил послание к испан. кор. Филиппу III. В нем Н. утверждал, что ему известно давнее намерение Филиппа III освободить К-поль от османов. Н. призывал Филиппа III не отказываться от замысла и повторить деяние св. имп. Константина I Великого, к-рый прибыл «из тех же западных земель» и упразднил идолопоклонство (*Bádenas.* 1998. Σ. 21). Начиная с 1609 г., когда иезуитам удалось восстановить свое присутствие в К-поле, Н. поддерживал с ними доброжелательные отношения, неоднократно беседовал с их пред-

ставителями, принимал от них дары (*Carayon.* 1864. P. 61). Специальным письмом Н. дал гарантии неприкосновенности представителям Об-ва Иисуса на о-ве Хиос (*Hofmann.* 1932. Bd. 2/5. S. 266–267). Политике Н. противостоял **Кирилл I Лукарис**, который в нач. 1612 г. участвовал в богословском диспуте с катол. свящ. Никкифором Мелиссеном, оказывавшим на Н. большое влияние (*Idem.* 1929. Bd. 2/1. S. 30–31). В «Кратком диалоге» Лукарис прямо утверждал, что иезуиты подчинили себе Н. (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ανάλεκτα. Σ. 223–224). Шаги, предпринятые Н. для регуляции церковной жизни К-польской Церкви, известны хуже, чем его внешнеполитическая деятельность. Н. безуспешно пытался выплатить долги Вселенского Патриархата за счет увеличения сборов с архиереев на местах (*Μελέτιος, μητρ.* 1784. Σ. 403–404), издавал канонические распоряжения по вопросам брака (*Ράλλης, Ποτλῆς, Σύνοταγμα.* Т. 5. Σ. 156–159). Негласную роль в низложении Н., возможно, сыграл Кирилл Лукарис. После низложения Н. должен был быть вторично сослан на о-в Родос, однако ссылку отменили, поскольку избрание Кирилла Лукариса на К-польский престол не было утверждено османскими властями и патриархом стал поддерживавший Н. и разделявший его прокатол. взгляды **Тимофей II**.

Ист.: *Μελέτιος, μητροπολίτης Ἀθηνῶν.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Βιέννη, 1784. Т. 3; *Carayon A.* Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus a Constantinople et dans le Levant au XVIII<sup>e</sup> siècle. Poitiers, 1864; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* Ανάλεκτα. Т. 1. Σ. 220–230; *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und römische Päpste: Untersuch. u. Texte. R., 1929. Bd. 2/1; *Patriarch Kyrillos Lukaris u. die Römische Kirche.* 1932. Bd. 2/5; *Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II., Timotheos II.* S. 249–276. (OrChr. 15/1. 25/2); *Φωτίειος βιβλιοθήκη.* Ἦτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικά ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεῖα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου // Ὑπὸ μητρ. Γενναδίου (Ἀρχιεπισκόπου). Κωνσταντινούπολις, 1933. Т. 1.

Лит.: *Γεδεών.* Πίνακες. 1890. Σ. 542–547; *Γριτσόπουλος Т.* Νεόφυτος ὁ Β' // ΘНЕ. 1966. Т. 9. Ст. 409; *Hering G.* Ökumenisches Patriarchat u. europäische Politik, 1620–1638. Wiesbaden, 1968. S. 28–29; *Fedalto.* Hierarchia. 1988. Vol. 1. P. 11. 491; *Podskalsky.* Griechische Theologie. 1988. S. 399; *Bádenas P.* Η διατακτική πολιτική της Ισπανικής μοναρχίας στην Ανατολή: Διπλωματία και κατασκοπεία στο ΙΣ' και ΙΖ' αι. // Βαλκάνια και Ανατολική Μεσόγειος (12–17 αι.). Πρακτικά του διεθνούς συμποσίου στη μνήμη του Δ. Α. Ζακυνθίου / Επιμ. Α. Μαυρομάτης. Αθήνα, 1998. Σ. 11–28.

Л. В. Луговицкий





**НЕОФИТ III**, патриарх К-польский (26 июня 1636 — 20 марта 1637). Период Патриаршества Н. приходится на годы ожесточенной борьбы внутри Вселенской Церкви между Кириллом I Лукарисом и Кириллом II Контарисом. Н. род. на о-ве Крит (*Legrand. Bibl. hell. XVIIe. T. 4. P. 435, 443*), принадлежал к окружению Кирилла I Лукариса, был архимандритом в Александрии в годы его Патриаршества. В февр. 1622 г. Н. был избран митрополитом Ираклийским (Φωτίειος βιβλιοθήκη. 1933. Σ. 210). По сообщениям современников, он был слабым, зависимым человеком, неспособным управлять Церковью (*Legrand. Bibl. hell. XVIIe. T. 4. P. 491*). Возможно, Лукарис принял решение не заступать на Патриарший престол лично, а поставить патриархом Н. по совету посланника Нидерландов Корнелиуса Хаги. Лукарис вернулся в К-поль в кон. июня 1636 г. и получил возможность влиять на церковную политику, формально не неся ответственности (*Hering. 1968. S. 288–289*). Его противник, Кирилл II, был сослан на о-в Родос, и 29 июня 1636 г. Н. отлучил его от Церкви (*Hofmann. 1929. S. 102*). Н. разделял прокатолические взгляды Лукариса (*Legrand. Bibl. hell. XVIIe. T. 4. P. 450*). Когда в нач. 1637 г. Кирилл II вернулся в К-поль и при поддержке австр. посланника Шмида фон Шварценхорна стал бороться за возвращение на К-польскую кафедру, Н. добровольно оставил престол, передав его своему покровителю Лукарису. Османские власти поддерживали кандидатуру Лукариса, когда тот подкупил их богатыми дарами, полученными от рус. царя (*Кантевев. 1914. С. 320–321*). После отречения Н. удалился на о-в Хиос, где скончался в мон-ре Неа-Мони. Частые смены патриархов и раздоры внутри Церкви ослабили положение Вселенского Патриархата, его долги в 30-х гг. XVII в. значительно выросли.

Ист.: *Hofmann G. Griechische Patriarchen und römische Päpste: Untersuch. u. Texte. R., 1929. Bd. 2/1: Patriarch Kyrillos Lukaris u. die Römische Kirche. (OrChr; 15/1); Φωτίειος βιβλιοθήκη: Ἡ τοῦ ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικὰ ἐγγράφα καὶ ἄλλα μνημεῖα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου / Ὑπὸ μητρ. Γενναδίου (Αραμπατζογλου). Κωνσταντινούπολις, 1933. T. 1. Σ. 158–161, 210. Лит.: *Γεδεών. Πίνακες. 1890. Σ. 561–562; Кантевев Н. Ф. Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914<sup>2</sup>; Γριτσόπουλος Т. Νεόφυτος ὁ Γ' // ΟΗΕ. 1966. T. 9. Στ. 410; Hering G. Ökumenisches Patriar-**

*chat und europäische Politik, 1620–1638. Wiesbaden, 1968; Fedalto. Hierarchia. 1988. Vol. 1. P. 11, 276; Podskalsky. Griechische Theologie. 1988. S. 399.*

*Л. В. Луховицкий*

**НЕОФИТ IV**, патриарх К-польский (27 нояб. 1688 — 7 марта 1689). Н. род. в Эпире. Впервые Н. упоминается в источниках как диакон будущего патриарха Парфения II в бытность того митрополитом Янинским. В 1639 г. Н. прибыл в Адрианополь в связи с избранием Парфения на Адрианопольскую кафедру. В 1644 г. Парфений возшел на К-польский престол, а Адрианопольскую кафедру передал Н. Из-за финансовых разногласий Н. вступил в конфликт с прежним покровителем, был смещен в янв. 1650 г. (томос о низложении: *Γεδεών. 1913. Σ. 46–51*), но восстановлен на кафедре в июне 1651 г., с началом 2-го Патриаршества Иоанникия II Линдиоса. Н. поддерживал тесные отношения с Дунайскими княжествами, неоднократно посещал Валахию.

В годы митрополичьего служения Н. вел активную переписку с интеллектуалами и выдающимися церковными и политическими деятелями эпохи. Эта переписка частично сохранилась в рукописи Athen. CPolit. Metoch. S. Sep. 553. Fol. 471–628 (описание см. в: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἱεροσολυμητικὴ βιβλιοθήκη. Πετροῦπολις, 1915. T. 5. Σ. 110–113*). Согласно каталогу К. Сафы, рукопись содержит в т. ч. обширную переписку Н. с патриархами Иерусалимскими Нектарием и Досифеем II Нотарой, патриархом Александрийским Иоанникием, митр. Газским Паисием Лигаридом (*Σάφας. ΜΒ. T. 3. Σ. 515–518*). По словам корреспондентов Н., в Адрианополе им была собрана обширная б-ка. В 1672 г. патриарх Нектарий послал Н. книгу воспоминаний Сильвестра Сироцула о Ферраро-Флорентийском Соборе (*Γεδεών. 1913. Σ. 7*). Благодаря посредничеству Паисия Лигарида слава об учености Н. достигла ушей рус. царя Алексея Михайловича и в 1665 г. он приглашал его приехать на Русь для участия в обсуждении дела удаленного патриарха Никона (*Ibid. Σ. 33–35*), но сведений о прибытии Н. в Москву нет.

Собрание писем остается практически не исследованным. В 1883 г. его изучал, находясь в К-поле, рус. византист И. Е. Троицкий, но результаты этой работы не опублико-

ваны (*Γερδ. 2004. С. 33*). Крупные отрывки из писем и отдельные послания приводятся М. Гедеоном (*Γεδεών. 1913. Σ. 28–42*). Полноценно исследована переписка Н. с митр. Нисским Германом (Локросом), включающая 26 писем (*Tsourkas. 1970. P. 79–81, 118–120*). Другой кодекс с перепиской Н. хранится на Афоне (*Ath. Iber. 731. Fol. 62–82*), но точный состав писем в нем неизвестен (*Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb., 1900. Vol. 2. N 4851. P. 213*). В румын. архивах сохранилась переписка Н. с ученым Иоанном Комнином Моливдом (буд. митр. Доростольским Перофеем), относящаяся к 1681–1686 гг. Из посланий митр. Иерофея следует, что Н. снабжал его книгами, которые затем использовались в обучении буд. молдавского господаря Димитрия Кантемира, в т. ч. сочинениями по истории Византии (трудами Никифора Григоры и Лаоника Халкокондила) и Дунайских княжеств (*Πάντος. 2007. Σ. 163–165, 233–237*).

Н. вступил на К-польский престол, сместив *Καλλινικα II* Акарнана. По утверждению историка митр. Афинского *Μελέτια II*, Н. выступил против *Καλλινικα*, поскольку тот изгнал его с Адрианопольской кафедры и поставил на нее митр. Климента (*Μελέτιος. 1784. Σ. 483*). Эти сведения подтверждает и участник событий вел. логофет Иоанн *Καριοφυλλ* (*Ζερλέντης. 1890. Σ. 40*). Н. был в К-поле только 22 дек. Менее чем через 3 месяца *Καλλινик* сумел добиться возвращения на кафедру и Н. покинул К-польский престол.

Н. — герой сатиры «Стоило», к-рую в 1692 г. создал в Бухаресте мон. Неофит, близкий ко двору господаря мч. Константина (Брынковяну). Сатира представляет собой диалог между покойным и здравствовавшим на тот момент деятелями греч. Церкви, в числе которых патриарх *Διονυσίου IV Σερογλανις* и митр. Нисский Герман (Локрос) (*Ραπου. 2012*). В ходе диалога Н. обращается из могилы к своему духовному сыну с утешением и рассказом о загробном мире, в котором его собеседниками стали античный ученый Аристарх, господарь Шербан *Καιτακυзино* и Александр Македонский (*Legrand. 1881. P. 154–155*).

Ист.: *Μελέτιος, μητρ. Ἀθηνῶν. Εκκλησιαστικὴ ἱστορία. Βιέννη, 1784. T. 3; Legrand E. Bibliothèque grecque vulgaire. P., 1881. T. 2. P. 148–165;*





*Ζερλέντης Π. Γ. Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλου Ἐφημερίδες. Ἀθήναι, 1890.*  
Лит.: *Γεδεών. Πίνακες*, 1890. Σ. 608–609; *idem. Νεόφυτος μητροπολίτης Ἀδριανουπόλεως (1644–1688). Κωνσταντινούπολις*, 1913; *Γριτσόπουλος Τ. Νεόφυτος ὁ Δ΄* // ОНΕ. 1966. Т. 9. Ст. 410; *Tsourkas C. D. Germanos Locros, archeveque de Nysse et son temps, 1645–1700: Contribution à l'histoire culturelle des Balkans au XVIIe siècle. Thessal.*, 1970; *Fedalto. Hierarchy*. Vol. 1. P. 12, 314; *Podskalsky. Griechische Theologie*. S. 399; *Γερδ J. A. И. Е. Троицкий: По страницам архива ученого* // Мир рус. византистики: Мат-лы архивов Санкт-Петербурга / Ред.: И. П. Медведев. СПб., 2004. С. 8–40; *Πάντος Δ. Χ. Ἰωάννης-Γερόθεος Κομνηνὸς μητροπολίτης Δρύστρας (1657–1719): Βίος — ἐκκλησιαστικὴ δράση — συγγραφικὸ ἔργο*. Diss. Ἀθήνα, 2007; *Panou N. Pre-Phanariot Satire in the Danubian Principalities: Τὸ Ἀχοῦρι and Its Author* // *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum*. 2012 // *chs.harvard.edu/CHS/article/display/4646* [Электр. ресурс].

Л. В. Луховицкий

**НЕОФИТ V**, патриарх К-польский (20 окт. — 5 нояб. 1707). Даты рождения и смерти неизвестны; происходил из *Ираклии Фракийской* (ныне Мармара-Эреглиси, Турция); в 1689 г. был возведен в сан митрополита Ираклии. В окт. 1707 г., по смерти патриарха *Гавриила III*, состоялось избрание Н. на Патриарший престол. Выборы первоначально происходили в К-поле в доме Александра Маврокордато, бывш. драгомана, влиятельного придворного Османов и покровителя христиан, и лишь затем избрание Н. было подтверждено в патриаршем храме Синодом. Однако избрание Н. не получило одобрения султана Ахмеда III и правосл. община вынуждена была искать нового кандидата (патриархом стал *Киприан*). После этой неудачи Н. занимал пост митрополита Ираклийского по крайней мере до 1714 г.

Лит.: *Γεδεών. Πίνακες*. Σ. 617; ОНΕ. Т. 9. Σ. 410.

**НЕОФИТ VI**, патриарх К-польский (27 сент. 1734 — авг. 1740, май 1743 — март 1744). Род. на Патмосе, в 1716 г. был возведен в сан митрополита *Кесарии Каппадокийской* вместо ставшего патриархом *Иеремии III*. Н. был одним из тех немногих греч. архиереев своей эпохи, кто длительное время проживал в своей отдаленной епархии в М. Азии, заботился о ее развитии. В 1728 г. он восстановил разрушенный мон-рь Иоанна Предтечи в Зинджидере (древние Флавианы) в Каппадокии. Н. был избран на Патриарший престол в сент. 1734 г.; его поддержал драгоман Пор-

ты Александр Гика (Гикас), представитель влиятельной молдо-влахийской фамилии, близкой к к-польским фанариотам. После того как в 1740 г. Н. был низложен, А. Гика попал в опалу, его сослали и вскоре обезглавили. Спустя 3 года Н. был возвращен на Патриарший престол, но ему было запрещено великим везирем иметь к.-л. контакты с членами фамилии Гика. В 1744 г. Н. вторично низложен усилиями сторонников патриарха *Паисия II*. Его сослали на Патмос, где он умер в февр. или марте 1747 г. В периоды своего Патриаршества Н. много заботился об устройстве мон-рей. Известен ряд его распоряжений относительно поддержки обителей и упорядочения монашеской жизни в них. Его грамоты касались таких обителей, как мон-рь св. Анастасии Узорешительницы на п-ове Халкидики (Сев. Греция), храм во имя той же святой в *Фессалонике* (1735), мон-рь Богородицы *Неа-Мони* на Хиосе (1738), «*Живоносный Источник*» иконы *Божией Матери монастырь* близ К-поля (1739), мон-рь св. Николая на Андросе (1740), мон-рь Иоанна Предтечи *Вазелон* близ Трапезунда (1743) и др. Рус. историк А. П. Лебедев отзывался о Н. пренебрежительно, он считал, что патриарх безынициативен и подвержен различным влияниям, из-за чего и был лишен престола (*Лебедев А. П.* История греко-вост. Церкви под властью турок. СПб., 2004. Т. 1. С. 276). Однако эта оценка основывается на суждении греч. историографа Георгия Вендотиса (кон. XVIII в.), к-рый скорее всего передал мнение о Н. его противников, составлявших церковную коалицию, которую возглавлял патриарх *Паисий II*, добивавшийся низложения Н. Лит.: *Γεδεών. Πίνακες*. Σ. 634–635, 638; ОНΕ. Т. 9. Σ. 410.

И. Н. Попов

**НЕОФИТ VII**, патриарх К-польский (1 мая 1789 — 1 марта 1794, 12 дек. 1798 — 17 июня 1801). Родом из Смирны, мирское имя Николай. Учился в Евангелической школе под рук. дидаскала Иоанна (впосл. Иерофея) Депприна; в числе его товарищей был греч. ученый-просветитель А. *Кораис*. По окончании учения Н. служил иеродиаконом при Вселенской Патриархии, а в мае 1771 г. рукоположен в сан митрополита Мавропии; с этой кафедры был избран на Патриарший престол.

Н. восстановил при Патриархии певч. школу (1791), собрал большую сумму денег (64 тыс. гросиев) на содержание Великой народной школы в К-поле и назначил 6 епитропов для заведования ее делами. В 1793 г. Н. издал окружное послание против рационалиста Христодула из Акарпани, осудил его сочинения, написанные под влиянием европейских философов Б. *Спинозы*, *Вольтера* и Ж. Ж. *Руссо*, и запретил грекам приобретать и читать их. Первое низложение Н. произошло в результате интриг нек-рых членов Синода; Н. был отправлен османским правительством в ссылку на о-в Родос, затем на о-в Патмос и, наконец, на Св. Гору *Афон*.

Во время 2-го Патриаршества Н. стремился установить в Церкви порядок. Напр., он позволил эфорам приходских храмов К-поля выделять средства из церковных сумм только на самые необходимые расходы — покупать свечи и масло, платить жалованье певчим, а крупные покупки, свыше 100 гросиев, разрешил делать только с ведома патриарха. При Н. был открыт ряд школ (на о-ве Наксос, в Силимврии). В 1800 г. с его разрешения и при финансовом содействии монах афонского скита Честного Предтечи Христофор издал в К-поле свой «Каноникон» (Κανονικόν). При содействии Н. св. *Никодим Святогорец* напечатал составленный им вместе с иером. Агапием сб. «Кормило» («Кормчая», греч.: Πηδάλιον. Λειψία, 1800) на совр. греч. языке. В Синоде по поводу издания Кормчей на совр. языке были продолжительные споры, но Н. отстоял работу св. Никодима, а впоследствии рекомендовал книгу для практического использования. После своего 2-го отречения 17 июня 1801 г. Н. был удален на Афон. Лит.: *Соколов И. И.* К-польская Церковь в XIX в. СПб., 1904. Т. 1. С. 408–415; *Μακραιοῦ Σ. Υπομνήματα ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας (1750–1800)* // *Σάθας Κ. Μ. Β. Βενετία*. 1872. Т. 3. Σ. 386–387; *Γεδεών. Πίνακες*. Σ. 671–673; *Лебедев А. П.* История Греко-вост. Церкви под властью турок. СПб., 2004. Т. 1. С. 297.

Л. А. Герд

**НЕОФИТ VIII** (Иоаким Панакоп-константину) (1832, сел. Кюнкёй, ныне г. Проти, Греция — 18.07.1909, о-в Андигони (ныне Бургаз, Принцес-вы о-ва, Турция)), патриарх К-польский (27 окт. 1891 — 25 окт. 1894). Род. в семье священника Драмской митрополии Константины Панакоп-константину и его супруги Маргариты.



Через неск. дней после рождения Иоакима его семья переехала в близлежащее сел. Родоливос (ныне город). В 1839–1848 гг. Иоаким проходил начальное обучение в мон-ре *Икосифинисса* (Косиница, близ совр. г. Проти, к юго-западу от г. Драма) у своих родственников-монахов. Его 1-м учителем стал мон. Антоний (впосл. митрополит Меленикский). Затем Иоакима отправили для продолжения образования в центральную греческую школу г. Алистрати, где он обучался 3 года. В 1851 г. поступил в Богословскую школу на о-ве Халки. Во время обучения Иоакима схоларх Константин Типальдос постриг его в монашество с наречением имени Неофит. Вскоре состоялась диако́нская хиротония Н. В 1858 г. окончил Халкинскую школу и стал 2-м после *Иоакима IV* (1884–1886) ее выпускником, занявшим К-польскую кафедру. После окончания образования работал учителем греч. языка в школе Алистрати, затем переехал в Ниссу. В течение 3 лет выполнял обязанности секретаря митр. Струмицкого Иерофея. Затем под рук. И. фон *Дёллингера* прошел 2-летний курс обучения в Мюнхенском ун-те, хорошо освоил нем. язык. В связи со смертью своего покровителя диак. Мелетия Н. прервал обучение и вернулся на родину. Там он служил архидиаконом и секретарем митр. Амасийского Софрония, а затем был рукоположен им во пресвитера и возведен в сан архимандрита. 25 нояб. 1867 г. избран епископом Элефтеруполиса, который находился на территории Драмской митрополии.

В 1872 г. Собор в К-поле признал неканоничным создание султанским правительством Болгарского Экзархата, который должен был стать самоуправляемой структурой в составе *Константинопольской Православной Церкви*. Экзарх *Анфим I* и ряд др. болг. архиереев были отлучены от Церкви (подробнее см. в статьях *Болгарская Православная Церковь*, *Константинопольские Соборы*). Среди отлученных — митр. Филиппопольский (Пловдивский) Панарет, кафедру к-рого занял Н. После смерти патриарха К-польского *Иоакима II* (5 авг. 1878) Н. стал одним из 3 кандидатов на Патриарший престол, на к-рый, однако, был избран *Иоаким III* (1878–1884, 1901–1912). 4 июля 1880 г. Н. назначили митрополитом Адрианопольским; в янв. 1886 г. по



Неофит VIII,  
патриарх К-польский.  
Фотография. 1893 г.

причине болезни он удалился на Афон. 7 марта 1887 г. Н. был избран митрополитом Пелагонийским, 1 авг. 1891 г. перемещен на кафедру Никополья и Превезы в Эпире.

После смерти патриарха *Дионисия V* (12 авг. 1891) Н. прибыл в К-поль, чтобы принять участие в выборах нового предстоятеля. На Соборе, открывшемся 20 окт. 1891 г., присутствовали 75 делегатов, 24 из к-рых являлись убежденными сторонниками Иоакима III, ранее покинувшего престол (причиной этого было несогласие патриарха с *бератом*, изданным Портой, к-рый ограничивал права церковного суда). Из избирательного списка, включавшего 18 кандидатов, Порта вычеркнула 5 имен, в т. ч. имя весьма популярного в церковной среде митр. Ираклийского Германа, который был известен как убежденный борец за прономии (правовые привилегии Церкви). Герман выдвинул кандидатуру Н., желая противопоставить его Иоакиму, причем Н. узнал об этом не сразу. В случае избрания Н. митр. Герман мог рассчитывать на фактическое управление К-польской Церковью. Среди делегатов, принявших решение поддержать Н., были не только прямые сторонники митр. Германа, но и враждебные по отношению к бывш. патриарху Иоакиму члены Синода. Греческое правительство через своих дипломатических представителей в Османской империи первоначально стремилось содействовать избранию Германа, однако, убедившись в тщетности этих попыток, стало под-

держивать Иоакима. Тем не менее на 1-м этапе выборов Иоаким получил лишь 6 голосов из 15 и не вошел в число кандидатов, из к-рых был произведен окончательный выбор. Наибольшее число голосов получили митрополиты Никопольский Н., Митилинский Константин и Велеградский Дорофей. В результате партия «иоакимистов» была нейтрализована, а патриархом избрали Н., который ввиду такого неожиданного поворота событий даже хотел отказаться от Патриаршества. Тем не менее вскоре он изменил свое мнение, поскольку вступление на К-польскую кафедру давало ему возможность примирить враждующие церковные партии.

Мин-во иностранных дел Российской империи положительно восприняло избрание Н. Нового патриарха посетил посол А. И. Нелидов, который в депеше, направленной в С.-Петербург, дал высокую оценку личным качествам Н., а также высказал сомнение в том, что он будет всецело следовать линии митр. Германа. По мнению Нелидова, Н. вскоре предстояло столкнуться с необходимостью выбора: управлять Церковью самостоятельно или оставить кафедру. При этом митр. Герман действительно стремился контролировать действия Н., что существенно ограничивало самостоятельность последнего. На предстоятеля оказывали давление националистически настроенные круги к-польских греков, а также греч. дипломаты. Н. осознавал собственную неопытность в церковно-политических вопросах, что побудило его прибегнуть к помощи советников, одним из которых стал агент Русского об-ва пароходства и торговли Г. П. Беглери, к-рый был связан с семьей Н. Патриарх способствовал активизации отношений между К-польской Церковью и РПЦ. Был разрешен конфликт между братией *Илии пророка мужского скита* и мон-рем *Пантократор* на Св. Горе *Афон*, погашен долг К-польского подворья в Москве.

Через нек-рое время вновь участились случаи нарушения тур. правительством прав Церкви, что вынудило Н. подать протест, состоявший из 14 пунктов, к-рые включали как традиц. требования относительно неприкосновенности личности священнослужителей, церковной собственности, так и неприятие вмешательства Порты в ситуацию вокруг





Болгарского Экзархата. Несмотря на поддержку российских дипломатов, Н. так и не успел приобрести полную самостоятельность. В янв. 1894 г. состав Синода К-польской Церкви обновился: Порта настояла на удалении из него митр. Ираклийского Германа, а также 3 др. архиереев. Патриарх включил в Синод 2 своих сторонников, однако в целом состав этого органа был для него неблагоприятным. В сент. 1894 г. завершила свою работу комиссия, составившая документ с изложением позиции К-польской Церкви относительно Болгарского Экзархата, который предполагалось разослать др. автокефальным Церквям. Нелидов стремился предотвратить отправку этого послания, что вызвало обвинения в адрес России, к-рая якобы не желала оказывать помощь Восточной Церкви. К этому времени Н. фактически не имел к.-л. власти в К-польском Патриархате, однако последовавший новый патриарший кризис отсрочил отправку документа. 25 окт. 1894 г. Синод потребовал отставки Н., поводом для этого стала нерешительность патриарха в деле противодействия болг. иерархам.

После низложения Н. жил в собственном доме на о-ве Андигони. Современники единодушно свидетельствовали о том, что Н. всегда, в т. ч. во время патриаршего служения, вел строгий и нестяжательный образ жизни. Россия оказывала финансовую помощь бывш. патриарху. Так, 21 мая 1896 г. Нелидов обратился к гос. контролеру Т. И. Филиппову с просьбой исходить за пособием для Н. денежное пособие. Похоронен Н. на о-ве Халки.

Лит.: ЦВ. 1891. № 47. С. 737–738; Γεδεών. Πίνακες. Σ. 671; Соколов И. И. К-польская Церковь в XIX в.: Опыт ист. исслед. СПб., 1904. Т. 1. С. 389–390, 679–683; ОНЕ. Т. 9. Σ. 411–412; Герд Л. А. К-поль и Петербург: Церк. политика России на правосл. Востоке (1878–1898). М., 2006. С. 77–83, 420–427.

Л. А. Герд

**НЕОФИТ I КРИТЯНИН** [Кретьянул; румын. Neofit Cretanul] (ок. 1690, о-в Крит — 16.06.1753, Бухарест), митр. Унгро-Влахийский, предстоятель *Унгро-Влахийской митрополии* К-польского Патриархата. Данные о времени приезда Н. К. в К-поль и о том, где он получил образование, отсутствуют. Известно лишь, что он обладал большими познаниями в древнегреч. и лат. языках и что ко времени приезда в К-поль был иеромо-

нахом. В К-поле сблизился с семьей *Маврокордата* и в период 2-го господства Константина Маврокордата в Валахии (13 окт. 1731 — 5 апр. 1733) прибыл в Бухарест в качестве духовника господаря и преподавателя древнегреч. языка у его брата, Александру, и сестры Султаны. В том же качестве Н. К. находился и при молдав. дворе, когда в 1733–1735 гг. Константин занимал господарский трон Молдавского княжества. В нояб. 1735 г., с возвращением Константина на валахский престол (16 нояб. 1735 — сент. 1741), в Бухарест приехал и Н. К. 27 янв. 1737 г. митр. Унгро-Влахийский Стефан II (1731–1738), епископы Неофит Нисский и Макарий Иерапольский хиротонисали Н. К. на титульную Мирликийскую кафедру К-польского Патриархата и возвели его в сан митрополита (Condica Sfântă. 1886. P. 126–127). Акт об избрании Н. К. был подписан на румын. языке. Н. К. продолжал занимать должность наставника сына господаря Николая Маврокордата Александру.

После смерти митр. Стефана II по настоянию господаря Константина Маврокордата Н. К. без избрания Собором архиереев Унгро-Влахийской митрополии 7 нояб. 1738 г. был перемещен на престол митрополита Унгро-Влахийского (Condica Sfântă. 1886. P. 128; Arhiva Mitropoliei Tării Românești. 1961. Vol. 1. P. X). Указ К-польского патриарха *Неофита VI* о переводе Н. К. в юрисдикцию Унгро-Влахийской митрополии и назначении его на престол предстоятеля Валахской Церкви был подписан 10 дек. 1738 г. (Bucur. Arhivele Naționale Istorice Centrale. Ms. 139. Fol. 6v — 7). Впервые прецедент перемещения с почетной митрополичьей должности на пост митрополита Унгро-Влахийского без соблюдения обычаев Валахской Церкви, в соответствии с которыми предстоятель должен быть уроженцем этой земли и избран на церковном Соборе или гос. собрании под председательством валахского господаря (во избежание купли церковных должностей), был создан отцом Константином, господарем Николае Маврокордатом в период его 1-го пребывания на валахском престоле (21 янв. 1716 — 25 нояб. 1716), когда он возвел во митрополита Унгро-Влахийского титульного митр. Нисского Митрофана II (1716–1719). После Н. К. аналогичным способом возглавил Унгро-Вла-

хийскую митрополию *Григорий II* из Колца (1760–1787).

Со 2-й пол. XVII в. митрополиты Унгро-Влахийские по требованию К-польских патриархов хиротонисали архиереев на титульные, реально уже не существовавшие исторические епархии К-польского Патриархата, находившиеся в пределах Османской империи. Соответствующие акты заносились в Condica Sfântă (Святую книгу) Унгро-Влахийской митрополии начиная с года ее основания — 1688 (Condica Sfântă. 1886). Н. К. закрепил за собой привилегию в исполнении функций «заместителя» К-польского патриарха при избрании и хиротонии титульных архиереев, поддержав с господарем Валахии идею о необходимости предоставления К-польской Патриархии «в интересах обеспечения церковного мира» существенной материальной помощи, запрошенной патриархом Неофитом VI в недатированном письме (примерно 1739–1740) (*Hurmuzaki*. 1917. Vol. 14. P. 1089–1092). Таким образом при Н. К. в Бухаресте были хиротонисаны на титульную Мирликийскую кафедру 23 янв. 1742 г. Калиник (Condica Sfântă. 1886. P. 133–137) и в 1748 г. Григорий (впосл. митрополит Унгро-Влахийский) (*Ibid.* P. 145–148). И если в акте об избрании Калиника перемещение Н. К. с Мирликийской кафедры на Унгро-Влахийскую, не разрешенное по каноническим правилам, было оправдано «важными обстоятельствами», то в случае с Митрофаном II, в 1716 г. перемещенным с Нисской кафедры на Унгро-Влахийскую, не скрывалось, что это было осуществлено по категорическому требованию господаря Николае Маврокордата (*Ibid.* P. 117). Т. о., начиная с Митрофана II произошло грубое нарушение канонов и обычаев Валахской Церкви, когда правитель-фанариот невалахского происхождения, ни с кем не согласовываясь, побуждал валахского иерарха, также не являвшегося уроженцем Валахии, занимавшего титульную кафедру, перейти на реальную кафедру в системе Валахской Церкви.

В Condica Sfântă содержатся также сведения о том, что в правление Н. К. был хиротонисан Матфей Иерапольский (al Ierapolisului) (1749); офиц. документация была подписана и другими титульными архиереями, проживавшими в Бухаресте: Паисием





Кесарийским (al Cezareei), Иоанни-  
кием Ставрупольским (al Stavropo-  
lei), Дамаскином Фиваидским (al  
Tebaidei), Дионисием Пафлагоний-  
ским (al Paflagoniei), Матфием Ли-  
вийским (al Libiei), Климентом Чер-  
венским (al Cervenilor), Хрисанфом,  
бывшим Червенским (fost al  
Cervenilor), Варфоломеем Дристр-  
ским (al Dristrei), Феофилом Тыр-  
новским (al Târnovei). 7 или 13 нояб.  
1752 г. Н. К. возвел во епископа Чер-  
венского Тырновской митрополии  
пером. Неофита, клирика Унгро-  
Влахийской митрополии (Condica  
Sfântă. 1886. P. 163).

В письме (ок. 1739–1740) патри-  
арха К-польской Неофита VI так-  
же содержатся любопытные сведе-  
ния о присуждении Н. К. титула «на-  
местника Кесарии Каппадокийской»  
(locotenenta Cezareei Capadociei)  
(*Hurmuzaki*. 1917. Vol. 14. P. 1090).  
В этот ранг, самый высокий в иерар-  
хии К-польской Патриархии после  
патриаршего, Н. К. был возведен нео-  
фициальным путем и лишь благода-  
ря вмешательству Константина Мавро-  
кордата, оказавшего патриарху  
Неофиту VI значительную финансо-  
вую помощь. Законно этот титул за  
митрополитом Унгро-Влахийским  
был закреплен во время господства  
в Валахии Александру Ипсиланти  
(1774–1782): 10 окт. 1776 г. грамоту  
о назначении митр. Унгро-Влахий-  
ского Григория II подписал К-поль-  
ский патриарх *Софроний II* (Condica  
Sfântă. 1886. P. 183–187).

Несмотря на то что статус намест-  
ника Кесарии Каппадокийской у  
Н. К. был временным и неофициаль-  
ным, это не помешало патриарху  
К-польскому *Паисию II* отправить  
Н. К. после утверждения в К-поле  
его кандидатуры акт (экдосис) от  
18 авг. 1746 г. на назначение и ин-  
тронизацию на Александрийский  
патриарший престол митр. Ливий-  
ского *Матфея Псалта*, духовника  
Константина Маврокордата (Ibid.  
P. 137–143). Это означало, что па-  
триарх не намеревался приезжать  
в Бухарест, а уполномочил Н. К. как  
лицо, занимавшее в системе К-поль-  
ской Церкви 2-й после патриарха  
пост (т. е. наместника Кесарии Кап-  
падокийской), поставить Александ-  
рийского патриарха. В дневнике Н. К.  
также содержатся сведения об этом  
событии: митрополит писал, что он  
находился в своей 1-й пастырской  
поездке по Валахии, когда от госпо-  
даря пришел приказ прибыть в Бу-

харест. В результате Н. К. покинул  
Тырговиште и 1 сент. прибыл в ва-  
лашскую столицу (*Neofit Cretanul*.  
*Jurnal de călătorie*. 2013. P. 135).

В переписке с К-польской Патри-  
архией за 1741 г. Н. К. коснулся ряда  
вопросов канонического права. Так,  
он спрашивал, при каких условиях  
можно разрешать протестантам и  
католикам переходить в Правосла-  
вие, и получил ответ, что в таких слу-  
чаях достаточно совершения миро-  
помазания. Также в качестве экзар-  
ха (plaiurilor), т. е. представителя  
К-польской Патриархии на терри-  
ториях Трансильвании, непосредст-  
венно примыкающих к границам Ва-  
лахии, Н. К. ходатайствовал о прове-  
дении канонических консультаций  
относительно возвращения в Право-  
славие многих клириков, рукополо-  
женных и хиротонисанных в Тран-  
сильвании «владыкой Ардяла, госпо-  
дином Иннокентием (Мику-Кляй-  
ном. — *Авт.*), к-рый совершил унию  
с папистами» — т. е. принявших унию.  
По мнению Синода, диаконов и свя-  
щенников из трансильванских румын,  
к-рые были рукоположены «латиня-  
нами» (т. е. католиками, а не люте-  
ранами или кальвинистами, чье ду-  
ховенство не было признано К-поль-  
ской Патриархией), можно было бы  
принять обратно в лоно Православия  
через принесение ими письменного  
покаяния. Известно, что при Н. К.  
произошло 9 таких случаев (*Erbi-  
seanu*. 1891. P. 593–598).

В документах отражена глубокая  
вовлеченность Н. К. в процесс реор-  
ганизации гос. жизни, инициирован-  
ный Константином Маврокордатом  
после возвращения Олтении в со-  
став Валахии вслед. подписания Бел-  
градского мира, завершившего рус-  
ско-австро-тур. войну 1735–1739 гг.  
Считается, что именно предстоятель  
Валашской Церкви побудил госпо-  
даря к кодификации привилегий и  
обязательств клира, что нашло от-  
ражение в Органическом статуте от  
7 февр. 1741 г., опубликованном в  
1742 г. в ж. «*Mercure de France*» под  
заголовком «Конституция». Первая  
часть документа Константина Мавро-  
кордата включала следующие по-  
ложения: об освобождении мон-рей  
от налогов (ст. 1); о регламентации  
обязательств игуменов (ст. 2); об ос-  
вобождении от уплаты дани священ-  
нослужителей (ст. 3); о компетенции  
архиереев на определенных терри-  
ториях (ст. 4) (*Une Constitution oct-  
royée à la Valachie*. 1938. P. 117–118).

Освобождение от уплаты налогов  
мон-рей и клира, а также придвор-  
ных бояр, их детей и наследников  
имело много общего с тем, что проис-  
ходило в отношении привилегиро-  
ванных сословий в Австрии, Венг-  
рии и Польше (*Brătianu*. 1946/1947.  
P. 408).

Вместе с Константином Мавро-  
кордатом Н. К. внес свой вклад в де-  
ло освобождения крестьян от кре-  
постной зависимости. Ликвидация  
этого института была осуществле-  
на посредством ряда мер, принятых  
в 1745–1746 гг. и призванных укрепить  
господарскую власть и улуч-  
шить фискальную систему. В рамках  
политики реформ предлагались раз-  
личные способы увеличения числа  
налогоплательщиков, включая воз-  
вращение в страну тех, кто бежали  
вслед. войн и крепостного угнете-  
ния. Так, 25 нояб. 1745 г. диван Ва-  
лашского княжества издал грамоту,  
основу которой составила анафора  
(доклад, адресованный господарю  
одним из высокопоставленных при-  
ближенных), подписанная Н. К. и  
вельможами: «Посоветавшись, ре-  
шили, что те, кто приедет в страну,  
могут поселиться в любом месте, где  
им понравится, и пребывать в мире  
и согласии 6 месяцев, не платя ни-  
каких налогов, а по истечении 6 ме-  
сяцев брать по 5 талеров за челове-  
ка» (*Documente privind relațiile ag-  
rare*. 1961. Vol. 1. P. 447). Положения  
этой грамоты были закреплены до-  
кументом, утвержденным диваном  
княжества 1 марта 1746 г. В нем Н. К.,  
выступая против крепостного права,  
указывал, что это старый институт,  
«несправедливый, бесполезный и  
противоречащий принципам хрис-  
тианской веры». На заседании ди-  
вана, где обсуждался вопрос об из-  
гнанниках, к-рые были крепостными,  
Константин Маврокордат спросил  
митрополита о том, надо ли препят-  
ствовать возвращению беженцев и  
следует ли оставлять в крепостной  
зависимости вернувшихся. Н. К. от-  
вечал, что если приехавшие по зову  
господаря окажутся снова в крепост-  
ном состоянии, господарем будет со-  
вершен большой грех и его душа ис-  
пытает муки в др. жизни, поскольку  
«именно это решение станет основой  
их рабства». Во избежание этого, по  
убеждению Н. К., необходимо ос-  
вободить вернувшихся на свою зем-  
лю крестьян (Ibid. P. 453). Твердая  
позиция предстоятеля Церкви убе-  
дила др. членов дивана и положила



начало процессу реформирования, который привел к ликвидации крепостного права в Валахии.

Положения грамоты от 1 марта 1746 г. относились только к ситуации с возвращением беглых крепостных из-за границы, но затем они повлияли на создание условий для социальной эмансипации всех зависимых крестьян в Валахии. Так, Н. К. уже через 2 недели после своего выступления в диване, 15 марта, освободил без возмещения убытков всех церковных крепостных крестьян, принадлежавших митрополии (Ibid. P. 455). Акт от 5 авг. 1746 г., принятый диваном княжества под рук. Н. К., показывает, что последнее сопротивление крепостников в Валахии было сломлено и крепостное право было ликвидировано. В акте особо подчеркивалась морально-христ. составляющая предоставления крестьянам свободы: удержание в рабстве правосл. христиан — дело, пагубное для души, в то время как их освобождение по доброй воле от рабского состояния зачтется как благое деяние (Ibid. P. 463).

На протяжении всей своей архиепископской деятельности Н. К. как советник государя управлял работой валахских школ. В частности, в своем владении Пэтроая (совр. жудец Дымбовица) он открыл школу в каменном здании, к-рое купил для митрополии на собственные средства. Во время своей поездки по епархии летом 1746 г. Н. К. отмечал в дневнике, что в течение 3 недель, находясь в Пэтроае, он давал бесплатные уроки для правосл. детей (*Neofit Cretanul. Jurnal de călătorie*. 2013. P. 42). Школа функционировала до 1774 г., ее деятельность финансировалась за счет доходов и пошлин, получаемых от возрожденной Н. К. ярмарки в Пэтроае, и т. о. не зависела от материальной помощи светских властей в условиях, когда господари-фанариоты сменялись на валахском престоле неск. раз в год.

Одной из важных сторон деятельности Н. К. были реорганизация митрополичьей типографии и установление контроля за духовной лит-рой, ходившей в княжестве. В этих целях он использовал техническое оборудование др. бухарестских типографий. Господарь Михай Раковича во время своего 2-го пребывания на бухарестском престоле (сент. 1741 — июль 1744) впервые в румын. землях 3 дек. 1741 г. предоставил Н. К. пра-

во осуществлять церковную цензуру в деле распространения книг. Данная ему привилегия дважды продлевалась, были закрыты частные внецерковные типографии, запрещался ввоз книг из-за границы с целью воспрепятствовать распространению еретической лит-ры. При Н. К. в митрополичьей типографии было опубликовано большое количество литургической правосл. лит-ры на румын. языке.

Н. К. не был основателем б-ки Унгро-Влахийской митрополии, как это утверждают нек-рые исследователи его биографии. Митрополия с самого начала своего существования располагала собранием рукописей, а затем и печатных книг. Однако Н. К. внес существенный вклад в улучшение условий хранения книг: для митрополичьей б-ки было выделено специальное здание. Также Н. К. подарил б-ке рукописи и книги из личного собрания — каталог насчитывает 193 наименования (*Manuscris românească 2106 // Bucur. Biblioteca Academiei Române. Fol. 146–149v; Cărtașu*. 1974. P. 138–149). При Н. К. были введены новые правила летоисчисления — от Рождества Христова, началом нового года стало считаться 1 янв. (*Condica Sfântă*. 1886. P. 136). Постепенно эта система была принята и в господарской канцелярии.

Злоупотребления в период правления Матая Гики (11 сент. 1752 — 22 июня 1753), проявившиеся в первую очередь в виде купли-продажи придворных должностей, подтолкнули Н. К. к тому, чтобы встать во главе оппозиционного движения бояр, к-рые не были приближены ко двору. Участие митрополита в этом движении было описано очевидцем событий баном Михаем Кантакузином, к-рый в своей работе «Генеалогия Кантакузинов» отметил случай, когда Н. К., приказав бить в колокола, собрал весь народ Бухареста, взял крест в руки и закричал: «Идите за мной!» (*Cantacuzino*. 1902. P. 122). Этот же эпизод, но в более благоклонном к Матею Гике изложении, описан в хронике рода Гика (*Cronica Ghiculeștilor*. 1965. P. 656–665). Движение, руководимое Н. К., вынудило османское правительство снять Гика с господарского престола, а его сторонников в К-поле отправить в ссылку. В результате этих событий Н. К. в мае 1753 г. заболел и умер в Бухаресте 16 июня того же года.

**Сочинения.** 2 июня — 1 сент. 1746 г. и 22 июня — 19 июля 1747 г. Н. К. совершил 2 архиепископские поездки по Бухарестской и частично по Рымникской епархиям и оставил путевые заметки (*Jurnal de călătorie*), написанные на греч. языке, снабженные историческими, географическими и этнографическими данными; также Н. К. зафиксировал памятники церковной эпиграфики. Тексты церковных надписей, фрагменты дарственных документов, поминальных книг, Житий, описание монаш. Куртя-де-Арджеш и другие были внесены в рукопись на румын. языке. Почерк не принадлежит Н. К. — очевидно, писал кто-то из сопровождавших его лиц.

Во время 2-го и 3-го правлений в Валахии Константина Маврокордата Н. К. написал т. п. Пастораль (*Pastorală*) (*Zepos, Georgescu, Sifoniou-Karapas*. 1982. P. 603–606), текст которой сохранился на румын. языке. В этой работе Н. К., используя 62-е постановление Трульского Собора (691–692), попытался пресечь народные традиции, к-рые восходили к языческим праздникам. При научном исследовании памятника были обнаружены параллели с гл. 2 из 2-й кн. соч. «О православной вере» из проекта свода законов, составленного на греческом языке Михаилом Фотином в 1765 г. Считается, что греческий юрист был знаком с текстом Н. К.

Соч.: *Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlahiei Neofit I Cretanul* / Ed. M. Caratașu, P. Cernovodanu, N. Stoicescu // BOR. 1980. An. 98. N 1/2. P. 243–315; *Jurnal de călătorie* / Ed. N. Șofeala. [Bucur., 2013].

Ист.: *Ghenadie (Enăceanu), ep. Jurnalul mitropolitului Neofit Ungro-Valahiei* // BOR. 1875/1876. An. 2. N 5. P. 314–327; N 10. P. 632–640; N 12. P. 737–744; 1876/1877. An. 3. N 1. P. 8–22; N 5. P. 175–183; 1890/1891. An. 4. N 9. P. 718–724; *Dapontès C. Éphémérides daces ou chronique de la guerre de quatre ans (1736–1739)* / Ed. É. Legrand. P. 1880. Vol. 1; 1881. Vol. 2; *Condica Sfântă: Mitropolia Ungrovlahiei* / Ed. ep. Ghenadie (Enăceanu). Bucur., 1886; *Cronica grecii care au scris despre români în epoca fanariotă: Textul grecesc și traducerea românească* / Ed. C. Erbiceanu. Bucur., 1888. P. 87–227; *Erbiceanu C. [E. C.] Material pentru culecarea istoriei bisericești și naționale: Documente inedite* // BOR. 1891. An. 15. N 8. P. 577–602; *Cantacuzino M. Genealogia Cantacuzinilor* / Ed. N. Iorga. Bucur., 1902; *Mateescu C. N. Condica de casă a mitropolitului Neofit I Cretanul* // Miron Costin. Iași, 1913–1914. Vol. 1. P. 12–14; *Hurmuzaki E. Documente privitoare la istoria românilor*. Bucur., 1917. Vol. 14; *Documente grecești privitoare la istoria românilor* / Ed. N. Iorga. Pt. 2. 1716–1777. P. 1089–1092; *Une Constitution octroyée à la Valachie et à la Moldavie en 1740 par le prince Constantin Mavro-*





cordato et publiée dans le Mercure de France en juillet 1742 // Revista de Drept Public. Bucur., 1938. An. 13. N 1. P. 115–127; Arhiva Mitropoliei Țării Românești (1365–1890) / Ed. I. Șucu, M. Rănoiu. Bucur., 1961. Vol. 1: Documente privind relațiile agrare în veacul al XVIII-lea. Bucur., 1961. Vol. 1: Țara Românească / Ed. V. Mihoideu, Ș. Papacostea, E. Constantin. Cronică Ghiculeștilor: Istoria Moldovei între anii 1695–1754 / Ed. N. Camariano, A. Camariano-Cioran. Bucur., 1965; Inscriptiile medievale ale României. Bucur., 1965. Vol. 1: Orașul București, 1395–1800 / Ed. A. Elian, C. Bălan, H. Chircă, O. Diaconescu. P. 304–305, 501, 726–727; Zepos P. J., Georgescu V. A., Sifoniou-Karapas A. Nomicon procheinon élaboré par Michel Photinopoulos, à Bucarest (1765–1777) / Texte établi d'après le ms. Suppl. Gr. 1323 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Athènes, 1982. P. 603–606; Călători străini despre Țările Române / Ed. M. Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P. Cernovodeanu. Bucur., 1997. Vol. 9. P. 335–346.

Лит.: Ghenadie (Enaceanu), ep. Mitropolitul Ungrovlahiei Neofit 1738–1754 // BOR. 1890. An. 4. N 9. P. 718–724; Iorga N. Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor. Vălenii-de-Munte, 1909. Vol. 2. P. 83–87; Stourdza A. A. C. L'Europe Orientale et le rôle historique des Mavrocordat. P. 1913; Ionescu G. M. Istoria Mitropoliei Ungrovlahiei. Bucur., 1914. Vol. 2: 1708–1787; Ghibănescu Gh. Ponturile religioase ale lui C. N. Mavrocordat // Anuarul Școlii normale Vasile Lupu «din Iași», 1929–1930. Iași, 1931. N 5. P. 44–54; Brătianu Gh. I. Două veacuri de la reforma lui Constantin Mavrocordat: 1746–1946 // Analele Academiei Române. Ser. 3. Memoriile Secțiunii Istorice. Bucur., 1946–1947. Vol. 29. N 10. P. 391–461; Șerbanescu N. Titlatura mitropoliților, jurisdicția, hotărârile și reședințele Mitropoliei Ungrovlahiei // BOR. 1959. An. 77. N 7/10. P. 698–721; idem. Mitropolii Ungrovlahiei // Idem. P. 722–826; idem. Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul centenarului // Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Bucur., 1987. P. 41–138; Papacostea Ș. Contribuție la problema relațiilor agrare în Țara Românească în prima jumătate a secolului al XVIII-lea // Studii și materiale de istorie medie. Bucur., 1959. Vol. 3. P. 232–323; idem. La grande charte de Constantin Mavrocordat (1741) et les réformes en Valachie et en Moldavie // Symposium «L'Époque phanariote», 21–25 oct. 1970. Thessalon., 1974. P. 365–376; Camariano-Cioran A. Rapoartele inedite ale capuchinilor lui Constantin Mavrocordat (1742) // Studii: Revistă de istorie. Bucur., 1961. An. 14. N 4. P. 939–968; Stănculescu I. F. Reforme, rânduieli și stări bisericesti în epoca fanariotă // BOR. 1963. An. 81. N 5/6. P. 522–545; Mihoideu V. Un colaborator al lui Constantin Mavrocordat la desființarea româniei: Mitropolitul Neofit // Ibid. 1965. An. 83. N 7/8. P. 715–734; Simedrea T. Tiparul bucureștean de carte bisericească în anii 1740–1750 // Ibid. N 9/10. P. 845–942; Bradea C. Cronicile grecești și situația Bisericii românești în prima jumătate a secolului al XVIII-lea // Ibid. 1966. An. 84. N 5/6. P. 574–583; Turcu N. C. Activitatea mitropolitului Neofit I al Ungrovlahiei // Ibid. P. 533–551; Năsturel P. Ș. Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la «Vie de saint Niphon II, patriarche de Constantinople» // RESEE. 1967. An. 5. N 1/2. P. 41–75; idem. Le journal des visites canoniques du Métropolit de Hongrovalachie Néophyte le Crétois // Actes du 2<sup>e</sup> Congrès Intern. d'Études

crétoises. Athènes, 1969. Vol. 4. P. 328–334; Iorga N. Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea. 1688–1821. Bucur., 1969. Vol. 1; Constantin F., Papacostea Ș. Les réformes des premiers Phanariotes en Moldavie et en Valachie: Essai d'interprétation // BalkSt. 1972. Vol. 13. Pt. 1. P. 89–118; Ciurea A. Quelques aspects essentiels de l'époque phanariote dans l'histoire de l'Église Orthodoxe de Roumanie // Symposium «L'Époque phanariote», 21–25 oct. 1970. Thessalon., 1974. P. 17–28; Caratașu M. Știri noi privitoare la biblioteca Mitropoliei din București în secolul al XVIII-lea // Studii și cercetări de bibliologie. Bucur., 1974. Vol. 13. P. 133–149; Cassoly A.-M. Autour de l'insertion dans le «Mercure de France» de la «Constitution» de Constantin Mavrocordat // RESEE. 1981. An. 19. N 4. P. 751–762; Constantin F. Constantin Mavrocordat. Bucur., 1985; Papacostea-Danielopolu C., Demény L. Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (secolele XVII–XIX). Bucur., 1985; Georgescu V. Istoria ideilor politice românești (1369–1878). Münch., 1987; Tipău M. Titular Metropolitans of Asia Minor in Walachia (17<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> Century) // Études Byzantines et Post-Byzantines. Iași, 2001. Vol. 4. P. 319–325; idem. Mitropolitul Ungrovlahiei Neofit I Cretanul // Șerban Cantacuzino: Antim Ivireanul și Neofit Cretanul, promotori ai limbii române în cult / Coord. N. C. Cădă. Bucur., 2013. P. 223–271; Elian A. Bizanțul, Biserica și cultura românească. Iași, 2003; Păcurariu. IBOR. 2006<sup>2</sup>. Vol. 2. P. 283–287; Popescu E. Titlatura și distincțiile onorifice acordate de Patriarhia Constantinopolului mitropoliților Țării Românești (secolele XIV–XVIII). Bucur., 2010; Crețu C. Neofit Criteanul, Mitropolitul Ungrovlahiei. Un grec mai român decât românii // Receptarea Sfintei Scripturi: Între filologie, hermeneutică și traductologie: Lucrările Simpozionului Național «Explorări în tradiția biblică românească și europeană». Iași, 28–29 oct. 2010. Iași, 2011. Vol. 1. P. 156–167; Sperlea P. Mitropolitul Neofit Cretanul (1738–1753) — principal fondator al bibliotecii Mitropoliei din București // Șerban Cantacuzino: Antim Ivireanul și Neofit Cretanul, promotori ai limbii române în cult / Coord. N. C. Cădă. Bucur., 2013. P. 273–288; Lupu D. Tiparul și cartea din Țara Românească în epoca domniilor fanariote, 1716–1821. Bucur., 2014<sup>2</sup>.

М. Антон

**НЕОФИТ II** (1.01.1778, Бухарест — 14.01.1850, Там же), митр. Унгро-Влахийский (1840–1849), предстоятель Унгро-Влахийской митрополии К-польского Патриархата. Отец Н. был греч. происхождения и, согласно нек-рым источникам, занимал при дворе валахского господаря высокую должность стольника (Insemnările Androneștilor. 1947. P. 82). Брат Н. — А. Г. Лесвиодакс, занимавший при господарском дворе должность пахарника (чапника), в «Краткой церковной истории» упоминает, что Н. был уроженцем Бухареста, но не дает др. информации о его семье (Lesvioudax. 1845. P. 416). Н., по всей вероятности, получил образование в Бухаресте в Академии св. Саввы, поскольку



Неофит II, митр. Унгро-Влахийский.

Рисунок из кн.:

Adolphe L. I. Voyage Mustré dans les eief parties du monde eu 1846, 1847, 1848, 1849. P., 1850. P. 98

ку кроме греческого знал и французский язык. Принял монашество до 1818 г. — известно, что в том году он стал неродпаконом. В марте 1824 г. рукоположен во иерея, 5 апр. — во архимандрита. II. выполнял функции секретаря еп. Рымникского Галактиона (25 янв. 1813 — 12 апр. 1824). 18 апр. 1824 г. избран епископом Рымникским, 20 апр. хиротонисан митр. Унгро-Влахийским свт. Григорием IV (Даскэлом).

Возвышению Н. способствовала временная онала свт. Григория IV, вступившего в конфликт с греч. духовенством преклоненных мон-рей Валахии, позиции к-рого (прежде всего экономические) свт. Григорий IV стремился ослабить за счет усиления позиций румын. духовенства. Эти действия не отвечали интересам российской дипломатии, поддерживавшей греч. национально-освободительное движение на Балканах, и в условиях русско-турецкой войны 1828–1829 гг. российская военная администрация отстранила свт. Григория IV от дел и депортировала его на территорию Российской империи в Кишинёв, где он оставался и после заключения Адрианопольского мирного договора (14 сент. 1829), установившего контроль России над Валахским княжеством. В принятии решения об изоляции свт. Григория IV от церковных дел Валахии сыграли роль как его протесты против обложения клира дополнительными налогами, так и его последовательные усилия, направленные на сохранение традиц. автономии Валахской Церкви, вступившие в противоречие с планами российской администрации (Filitti. 1904. P. 228).





24 янв. 1829 г. по инициативе гр. Ф. П. Палена, стоявшего во главе администрации Дунайских княжеств, Н. был назначен местоблюстителем Унгро-Влахийского митрополита. Чтобы его назначение не противоречило церковным канонам и обычаям Валахии, в известность были поставлены и дали свое формальное согласие как члены дивана, так и свт. Григорий IV (*Hurmuzaki*. 1891. Vol. 1/4. P. 335). Н. занимал пост местоблюстителя до прекращения опалы свт. Григория IV (1833); они переписывались, Н. постоянно советовался со свт. Григорием IV как по вопросам общего характера, так и в том, что касалось соблюдения канонических prerogativ митрополии в связи с введением Паленом в 1831 г. новых конституционных порядков (Органического статута).

9 дек. 1829 г., после заключения Адрианопольского мирного договора, Н., еп. Арджейский Илармон, еп. Бузэуский и высокопоставленные бояре в составе 21 члена Чрезвычайного собрания дивана (т. е. Господарского совета) направили возглавившему российскую администрацию в Дунайских княжествах гр. П. Д. Киселёву прошение о вызове свт. Григория IV в Бухарест (*Ibid.* P. 339–340). Несмотря на то что последовал положительный ответ, свт. Григорий IV в Бухарест не вернулся, а Н. 25 янв. 1830 г. был наделен полномочиями заместителя Киселёва с правом во время его отсутствия в Бухаресте возглавлять работу Чрезвычайного собрания дивана по расследованию судебных разбирательств (*Ibid.* P. 342–343).

Предприятия Киселёвым в соответствии с Органическим статутом церковные реформы, направленные на ограничение церковной автономии и предполагавшие более активное вмешательство гос-ва в управление монастырской собственностью, включали создание Мин-ва религиозных конфессий (1831), Советов по управлению монастырской собственностью и контролю за благотворительной деятельностью обителей (1834). В 1831 г. для администрирования церковного имущества были созданы смешанные комиссии, в состав которых входили клирики и бояре. Они занимались имуществом епархий и непрекращающихся монастырей. Также проекты Киселёва предусматривали поддержку системы образования (гл. обр. создание

семинарий), меры по улучшению материального положения и перестройке монастырей с тем, чтобы они могли в полной мере выполнять новые возложенные на них функции по обеспечению благотворительной инициативы государства, создание в митрополии советов по управлению монастырской собственностью и контролю за благотворительной деятельностью монастырей, уменьшение количества священников (*Filitti*. 1904. P. 276–279; *Brusanowski*. 2010. P. 28–29). Выступая за усиление позиций России в Валахии, Н. вместе с тем не до конца поддерживал проекты Киселёва, считая, что в них проявлялась тенденция вмешательства светской власти в дела, к-рые всегда решались епархиальными архиереями. Для того чтобы предотвратить дальнейшее ущемление прав Церкви, 10 февр. 1832 г. Н. направил Киселёву копию хранившегося в архиве Унгро-Влахийской митрополии и перевод на рус. язык акта (хрисовула) валашского господара Михая Раковицы 1742 г. о правах церковной кириархии. В сопроводительном письме Н. обращал внимание генерала на то, что этот документ подтверждал права митрополии властвовать над всеми духовными лицами и монастырями и решать все вопросы церковного характера в Валахии. Он указывал, что эти права основаны на церковных канонах, древних обычаях, юридических кодексах, указах валашских правителей; они не нарушались ранее и не могут быть нарушены впредь. Н. выражал надежду, что Киселёв будет отстаивать и закреплять эти древние права кириархии Унгро-Влахийской митрополии (*Hurmuzaki*. 1891. Vol. 1/4. P. 386–387).

После смерти свт. Григория IV (1834) должность митрополита оставалась вакантной вплоть до 1840 г.: Н. и епископы Бузэуский и Арджейский были членами временного триумвирата, управлявшего делами митрополии. К этому времени относится создание при участии Н. семинарий с 4-летним курсом обучения в 1836 г. в Бухаресте, Бузэу и Арджеше и в 1837 г. в Рымнике. 25 июня 1840 г. валашский господарь Александру II Гика просил Департамент религиозных конфессий принять меры по созыву электоральной коллегии, предусмотренной Органическим статутом, для выбора митро-

полита. 28 июня был принят закон, регламентирующий избрание митрополита, а 29 июня Н. был избран на этот пост 49 голосами из 76, после этого утвержден господарем и в июле получил экдосис от К-польского патриарха. 6 авг. Н. направил письмо российскому имп. *Николаю I Павловичу*, в к-ром выразил свою верность российскому престолу (*Ibid.* P. 493–494). Одновременно Н. до 1848 г. продолжал возглавлять Рымникскую епархию. Большое внимание уделял подготовке педагогических кадров для созданных им семинарий, с его благословения более 15 молодых священнослужителей были направлены для получения высшего богословского образования как в Грецию (4 человека были направлены в 1844 г., в т. ч. на теологический фак-т Афинского ун-та), так и в Россию (7 человек изучали рус. язык в Кишинёве, затем 3 из них продолжили обучение в МДА, 4 — в СПбДА, один получил степень в КДА).

В 1848 г. значительная часть клира Унгро-Влахийской митрополии поддержала революцию в Валашском княжестве, прошедшую под лозунгами проведения демократических реформ, отмены сословных привилегий и достижения национального единства. С возникновением угрозы турецкого и российского военного вмешательства и в целях наведения порядка в княжестве Н. с 16 июня в течение нескольких месяцев формально возглавлял Временное правительство Валахии, прилагавшее усилия к тому, чтобы добиться компромисса ради обеспечения внутриполитической стабильности в крае.

После поражения революции Н. как митрополит санкционировал собственное отстранение от своих приходов и преследование священнослужителей, связанных с радикальным политическим движением. Вместе с тем, согласно донесениям российских военнопослужащих, в кон. 1848 г. Н. по состоянию здоровья уже не мог принимать деятельного участия в церковной и политической жизни. Так, 6 дек. 1848 г. торжественную литургию в Бухаресте по случаю дня тезоименитства российского имп. Николая I с участием командования рус. войск, находившихся в Валахии, служил викарий митрополии еп. *Нифонт (Русанэ)*, в то время как Н. «по болезни, не будучи в состоянии





совершить Богослужение, присутствовал только при молебне» (Воснино-исторический журнал о пребывании русского корпуса в Валахии // РГВИА. Ф. 846. Оп. 2. Д. 5332. Л. 142–158). Н. был детронизирован 27 июля 1849 г. и передал полномочия еп. Нифонту, 14 сент. избранному и 8 окт. 1850 г. итронизированному во митрополита Унгро-Влахийского.

Ист.: *Lesviadaх (Лесвиодак) А. Г.* Istoria bisericească pe scurt. Bucur., 1845 (на кириллице); Acte și documente relative la istoria renașterii României / Ed. Gh. Petrescu, D. A. Sturdza, D. C. Sturdza. Bucur., 1889. Vol. 2: Documente privitoare la istoria românilor. Suppl. / Ed. E. Hurmuzaki et. al. Bucur., 1891. Vol. 1. Pt. 4: 1895. Vol. 1. Pt. 6: Anul 1848 în Principatele Române: Acte și documente / Ed. I. C. Brătianu. Bucur., 1902–1910. 6 vol.; *Negulescu G. I.* Condiția hirotoniilor de la 1823–1834 // BOR. 1934. An. 52. N 5/6. P. 341–419; *Ionașcu I.* Material documentar privitor la istoria seminarului din Buzău, 1836–1936. Bucur., 1937; *Papacostea V., Regleanu M.* Seminarul Central. 1836–1936: Documentele întemeierii. Bucur., 1938; Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei. Bucur., 1944. Vol. 1; Însemnările Androneștilor / Ed. I. Corfus. Bucur., 1947; *Răuțescu I.* Felurite porunci din timpul păstoriei mitropolitului Neofit al II-lea al Ungrovalahiei // Glasul Bisericii. Bucur., 1966. An. 25. N 11/12. P. 1088–1094; Documente privind revoluția de la 1848 în Țările Române. Bucur., 1983. B: Țara Românească. 12 martie – 21 aprilie 1850; *Caratașu M.* Documente privind pe Neofit – președintele Guvernului provizoriu de la 1848 // Caietele Bălcescu // Bălcești de Topolog. 1984. Vol. 9/10. P. 163–183; *Bodea C.* 1848 la români: O istorie în date și mărturii. Bucur., 1998. 3 vol.

Лит.: *Bibescu G.* Néofite, métropolitain de Hongro-Valachie, jugé par ses écrits et ses actes. Gen., 1894; *idem.* 1848 în România. Bucur., 1898; *Filiti J. C.* Les Principautés Roumaines sous l'occupation russe (1828–1834): Le Règlement Organique: Études de droit public et d'histoire diplomatique. P., 1904; *idem.* Turburări revoluționare în Țara Românească între anii 1840–1843 // Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice. Bucur., 1912. An. 34. N 4. P. 1–60 (отд. изд.: Bucur., 1912); *idem.* Domniile române sub Regulamentul Organic, 1834–1848. Bucur., 1915; *idem.* Principatele Române de la 1828 la 1834: Ocupația rusească și Regulamentul Organic. Bucur., 1934; *Reli S.* Relațiile dintre Biserica și Stat în România veacurilor trecute // Candela. Bucur., 1933. Vol. 44. N 1/2. P. 21–43 (отд. изд.: Cernăuți, 1934); *Buzan S.* Regulamentele organice și însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizației Bisericii Ortodoxe Române // Studii teologice. Bucur., 1956. An. 8. N 5/6. P. 363–375; *Corivan N.* Clerici ortodocși din Moldova și Muntenia care au luat parte la revoluția din 1848 // Mitropolia Moldovei și Sucevei. Iași, 1958. An. 34. N 7/8. P. 624–642; *Șerbanescu N.* Mitropolia Ungrovalahiei // BOR. 1959. An. 77. N 7/10. P. 810–813; *idem.* Episcopii Râmnicului // Mitropolia Olteniei. Graiova, 1964. An. 16. N 3/4. P. 171–212; *Bălașa D.* La 120 de ani de la revoluția din 1848: Caracterul religios al proclamației de la Izlaz // Ibid. 1968. An. 20. N 5/6. P. 369–376; *Șotropa V.* Proiectele de constituție,

programele de reforme și petițiile de drepturi din Țările Române în secolul al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea. Bucur., 1976; *Cliveti Gh.* Români și «concertul european», 1815–1878 // Români în istoria universală. Iași, 1987. Vol. 2. Pt. 1. P. 249–278; *Georgescu V.* Istoria ideilor politice românești (1369–1878). Münch., 1987; *Stan A.* Revoluția de la 1848 în Țara Românească. Boieri și țărani. Bucur., 1998; *idem.* Protectoratul Rusiei asupra Principatelor Române, 1774–1856: Între dominație absolută și anexiune. Bucur., 1999; *Păcurariu.* IBOR. 2008<sup>3</sup>. P. 34–56; *Cristea Gh.* Istoria eparhiei Râmnicului. Râmnicu-Vâlcea, 2009. P. 211–212; *Brusanoeski P.* Stat și Biserica în Vechea Românie între 1821–1925. [Cluj-Napoca], 2010; *idem.* Rumänisch-orthodoxe Kirchenordnungen (1786–2008): Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien. Köln; W., 2011; *Hutchins K.* Români, 1774–1886. Bucur., [2013]<sup>3</sup>. P. 178–245, 285–307; *Leuștean L. N.* The Romanian Orthodox Church, in Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe / Ed. L. N. Leuștean. N. Y., 2014. P. 101–163; *idem.* Istoria românilor. Bucur., 2015<sup>2</sup>. Vol. 7. Pt. 1: Constituirea României moderne (1821–1878) / Ed. D. Berindei. P. 105–486.

М. Антоп, А. Колин

**НЕОФИТ I** [греч. Νεόφυτος], архиеп. Кипрский (1220/1221 – ок. 1251). Н. стал предстоятелем *Кипрской Православной Церкви* в период, когда остров находился под властью крестоносцев, создавших Кипрское королевство. В то же время сохранялось значительное влияние на Кипре правосл. *Никейской империи* и кандидатура Н. была утверждена никейским имп. *Феодором I Ласкарем* (1208–1221). Вскоре в результате проведенных латинянами церковных Соборов в Лимассоле (1220) и Фамарусте (1222) кафедра правосл. архиепископа Кипра была упразднена, число греч. епископов было уменьшено вдвое, и Н. был вынужден покинуть Кипр. Долгое время жил в Никее при дворе имп. *Иоанна III Дуки Ватаца* (1221–1254). Ок. 1247 г. в Никее с Н. встретился папский легат Лоренцо Португальский, к-рый убедил его вновь вернуться на Кипр. Н. признал свое прямое подчинение Римскому престолу в обход различных лат. иерархов на Кипре. Т. о. Н. стремился достичь спокойствия в повседневной жизни правосл. киприотов, которые не могли открыто бороться с крестоносцами. В 1250 г. Н. предложил папе *Иннокентию IV* пойти на дальнейшие уступки православному и восстановить все существовавшие до 1222 г. епархии на острове. Н. умер, не дождавшись ответа от папы.

Сохранилось письмо Н. никейскому имп. Иоанну III, в к-ром архиепи-

скоп объяснял свое решение вернуться на Кипр (см.: *Χατζηψάλτης Κ.* Σχέσεις της Κύπρου προς τὸ ἐν Νικαίᾳ Βυζαντινὸν Κράτος: Αἱ περί τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου δύο προς Ἰωάννην Βατάτζην ἐπιστολαὶ τοῦ Ἑρρίκου Ἀ' Λουζινιᾶν καὶ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Νεόφυτου // Κυπριακαὶ σπουδαί. Λευκωσία, 1951. Т. 15. Σ. 65–82).

Лит.: *Laurent V.* La succession épiscopale des derniers archevêques grecs de Chypre, de Jean le Crétois (1152) à Germain Pèsimandros (1260) // REB. 1949. Т. 7. N 1. P. 33–41; *Παπαδόπουλος Θ.* Ἡ Ἐκκλησία Κύπρου κατὰ τὴν περίοδο Φραγκοκρατίας // *Idem, ed.* Ἱστορία τῆς Κύπρου. Λευκωσία, 1995. Т. 4. Σ. 543–665; *Coureas N.* The Latin Church in Cyprus: 1195–1312. Aldershot, 1997.

**НЕОФИТ ВАМБАС** [греч. Νεόφυτος Βάμβας (Πάμβας)] (1770 или 1776/77, о-в Хиос – 9.01.1855, Афины), иеродиакон, греч. просветитель. Основной источник сведений о его жизни (особенно по ее раннему периоду) – автобиография, опубликованная А. Гудасом (*Γούδας*, 1869. Σ. 288–297). Однако надежность этого источника оспаривается исследователями. Так, К. Димарас доказывает, что традиционный год рождения Н. В. 1770 г., восходящий к сочинению Гудаса, является ошибочным (*Δημιράς*, 1953. Σ. 16). Другой важный источник данных о жизни Н. В. – письма его друга и покровителя А. *Коранса*. Н. В. (в миру Николай) начал обучение на греч. о-вах Хиос, Сифнос и Патмос. Скудность островных б-к и отсутствие в программе обучения латыни и др. европ. языков заставили Н. В. искать способы продолжить обучение в Греции, однако его намерение отпавиться с этими целями в Пизу не осуществилось. Н. В. продолжил обучение в Патриаршей академии в К-поле (1796–1807), где одновременно работал семейным преподавателем в домах богатых фанариотов и участвовал в создании словаря «Ковчег греческого языка». В 1803 г. посетил Бухарест.

В 1808–1813 гг. Н. В. обучался в Париже, где сблизился с деятелем греческого просвещения Корансом. В последующие годы Коранс финансово поддерживал Н. В., выплачивая ему по 50 франков в месяц за участие в подготовке к изданию его трудов. В 1813 г. в Париже была опубликована «Риторика» Н. В., созданная в тесном сотрудничестве с Корансом, который не только участвовал в дискуссиях о содержа-





нии сочинения, но и занимался переговорами со спонсорами и работниками типографии и искал покупателей. В эти же годы Кораис, пользуясь своим авторитетом, начал переговоры о назначении Н. В. руководителем школы на о-ве Хиос.

Весной 1815 г. Н. В. покинул Париж и возглавил школу на Хиосе. Благодаря изменениям, внесенным Н. В. в образовательный процесс (к занятиям греческим, богословием и математикой были добавлены уроки латыни, турецкого, живописи, химии, морского дела и музыки), и увеличению фонда б-ки западно-европ. литературой школа приобрела славу одного из самых сильных центров образования в греч. мире. В годы работы на Хиосе Н. В. переводил франц. учебники по химии (эти переводы остались неопубликованными), работал над трудом по этике, подготовил 1-е издание грамматики греч. языка (1821), почти полностью уничтоженное в ходе карательной операции турок в апр. 1822 г.

С началом национально-освободительной борьбы Н. В., по косвенным сведениям, примкнул к об-ву «Филики этерия». С помощью рус. консула Н. Милонаса Н. В. бежал с Хиоса на о-в Идра на рус. корабле незадолго до карательной операции турок. На Идре Н. В. стал секретарем одного из лидеров греч. восстания Д. Ипсиланти. Причины, по которым Н. В. прекратил активное участие в национально-освободительной борьбе, неизвестны. Летом 1822 г. Н. В. переехал на Ионические о-ва, находившиеся под Британским протекторатом, там он преподавал и занимался научной деятельностью: на о-ве Кефалиния Н. В. составлял новые руководства по греч. грамматике и синтаксису, вел оживленную переписку с Кораисом, отправлял ему в Париж черновики и наброски для внесения исправлений и дополнений. В 1828 г. Н. В. по приглашению Ф. Норты, 5-го графа Гилфорда, возглавил богословский факультет Ионической академии на о-ве Керкира (Корфу). Сближение с англичанами и отказ от участия в восстании вызвали критику деятельности Н. В. в печати: против него были направлены анонимные памфлеты. В 1830 г. Кораис предпринял попытку основать в Париже лицей для греч. юношества, который мог бы возглавить Н. В. Летом

1833 г., после смерти Кораиса, Н. В. принял окончательное решение остаться в Греции и помогать жителям разоренного Хиоса, обосновавшимся на о-ве Сирос (*Δημαρχός*. 1953. Σ. 51). Н. В. руководил гимназией на Сиросе в 1833–1836 гг. В 1837–1854 гг. был профессором, в 1844–1845 гг. — ректором Афинского ун-та.

Н. В. предпринял попытку перевода еврейского текста Свящ. Писания на разговорный новогреческий язык без учета Септуагинты. Инициатива создания подобного перевода исходила от Английского библейского об-ва: первые обращения к Кораису с таким предложением относятся к 1808 г. Тогда Кораис поддержал инициативу и назвал Н. В. как возможного переводчика. Тем не менее Н. В. не участвовал в работе над переводом вплоть до конца 20-х гг. XIX в., поскольку начиная с 1818 г. при поддержке Английского библейского об-ва и при одобрении К-польского Патриархата над версией перевода работал буд. митр. Тырновский *Иларион Синаит*. Н. В. приступил к переводу в годы преподавания на Керкире и Сиросе в сотрудничестве со специалистом по древнееврейскому языку К. Тиналдосом-Иаковатосом. Частичная публикация перевода началась в 1831 г. (с Псалтири). Предварительная версия перевода ВЗ была завершена к 1836 г., НЗ — к 1838 г. Полный перевод опубликован в 1850–1851 гг. Частичная публикация перевода подверглась критике со стороны консерваторов, лидером к-рых стал К. *Икономос*, отстаивавший приоритет Септуагинты по сравнению с МТ ВЗ и обвинявший Н. В. в подверженности влиянию протестантских миссионеров и попытках создать «протестантскую новогреческую церковь». В 1836 г. К-польский Патриархат издал постановление о запрете использовать в богослужении и в преподавании любые версии Свящ. Писания, отличные от Септуагинты. Возможно, за критикой со стороны Икономоса стоял личный интерес, связанный с тем, что он также работал над переложением НЗ (*Μιχαηλάρης, Παναγιωτόπουλος*. 2010. Σ. 110). Тем не менее Н. В. продолжил работу, в 1836–1839 гг. он вел с Икономосом оживленную полемику, публиковал брошюры, доказывая необходимость перевода Свящ. Писания на новогреческий.

Основные сочинения Н. В. — «Элементы этики» (1818, 1845) и «Элементы философии» (1838), несмотря на компилятивный характер, сыграли важную роль в греческом просвещении, поскольку знакомили греческий мир с достижениями западно-европейской философии — трудами шотландца Д. Стюарта, француза А. Тюрю и итальянца М. Джойя (*Κισσάβου*. 1969–1970.). Н. В. был автором многочисленных пособий по древнегреческой грамматике, синтаксису и риторике (в т. ч. гомилетике), комментариев к речам Демосфена. Ряд сочинений остается неизданными («Элементы идеологии» — пространный трактат по философии языка в рукописи 1832 г. *Athen. Bibl. Nat. 4295. Fol. 2–110v*) (*Diehl*. 2016).

Соч.: *Ῥητορικὴ ἐκ τῶν ἐνδοξοτέρων τεχνολογῶν παλαιῶν καὶ νεωτέρων. Ἐν Παρίσις*, 1813; *Ἀθήναι*, 1841<sup>2</sup>; *Στοιχεῖα ἠθικῆς: Συναρχῆντα ὑπὲρ τῆς φιλομαθοῦς νεολαίας*. Βενετία, 1818; *Ἀθήναι*, 1845<sup>2</sup>; *Σύντομος ἀπάντησις πρὸς τὸν ὑποκρυπτόμενον ὑπὸ Ζ. Π. Ρ. πατέρα τῆς πρὸ ὀλίγου διαδοθείσης ἐπιστολῆς...* Ἀθήναι, 1837; *Στοιχεῖα φιλοσοφίας*. Ἀθήναι, 1838; *Ἀντεπῖκρισις εἰς τὴν ὑπὸ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ οἰκονόμου Κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων Ἐπῖκρισιν*. Ἀθήναι, 1839; *Γραμματικὴ: Τεχνολογικὴν τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς γλώσσης*. Ἀθήναι, 1841; *Σημειώσεις εἰς τοὺς Δημοσθένους ὀλυνθιακοὺς Φιλιππικοὺς...* Ἀθήναι, 1849; *Ἐγχειρίδιον τῆς τοῦ ἱεροῦ ἁμβωνος ῤητορικῆς*. Ἀθήναι, 1851.

Ист.: *Οἰκονόμος Κ. Ἐπῖκρισις εἰς τὴν περὶ Νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας Σύντομον ἀπάντησιν τοῦ σοφολογιωτάτου διδασκάλου κυρίου Νεοφύτου Βάμβας*. Ἀθήναι, 1839; *Γουδάς Ἀ. Βίαι παράλληλοι τῶν ἐπὶ τῆς ἀναγεννήσεως τῆς Ἑλλάδος διαπρεσβησάντων ἀνδρῶν*. Ἀθήναι, 1869. Τ. 1: Κλῆρος.

Лит.: *Ἀμαντὸς Κ. Νεόφυτος Βάμβας* // Ἑλληνικά. 1934. Τ. 7. Σ. 51–62; *Δημαρχός Κ. Δύο φίλοι: Κораῖς καὶ Βάμβας: Με ἀνέκδοτα κείμενα*. Ἀθήναι, 1953; *Ταμαδάκης Ν. Β. Βάμβας Νεόφυτος* // *ΘΗΕ*. Τ. 3. Σ. 577–579; *Frazee Ch. A. The Orthodox Church and Independent Greece (1821–1852)*. Camb., 1969. Ρ. 136–139; *Κισσάβου Μ. Ἰ. Νεόφυτος Βάμβας* // *Επιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*. 1969–1970. Τ. 20. Σ. 55–61; *Μεταλληνός Γ. Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἀγίας Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ΙΘ' αἰῶνα: Ἐπὶ τῇ βάσει ἰδία τῶν ἀρχείων τῆς ΒFBS, CMS, LMS, τοῦ Κ. Τυπάλδου-Ιακωβάτου καὶ τοῦ Θ. Φαρμακίδου*. Ἀθήναι, 1977; *Γλυκοφρύδη-Λεοντίνη Α. Νεοελληνικὴ αἰσθητικὴ καὶ ὁ Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς*. Ἀθήναι, 1989; *eadem*. *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία: Θέματα πολιτικῆς καὶ ἠθικῆς*. Ἀθήναι, 2001; *Vaporiis N. M. Translating the Scriptures into Modern Greek*. Brookline, 1994; *Κιτρομηλίδης Π. Νεοελληνικὸς διαφωτισμὸς: Οἱ πολιτικὲς καὶ κοινωνικὲς ιδέες*. Ἀθήναι, 1996; *Νικολαῦ Η.Γ. Κρατικὴ σλοβάρη новогреч. литературы*. Серг. П., 1997<sup>2</sup>. С. 27–28; *Μιχαηλάρης Π. Α., Παναγιωτόπουλος Β. Κληρικοὶ στὸν ἀγῶνα: Παλαιῶν Πατρῶν Γερμανός, Ἰγνάτιος Οὐγγροβλαχίας, Νεόφυτος Βάμβας*. Ἀθήναι, 2010. Σ. 81–113; *Elia-poulos N. Neophytos Vamvas and Religious Toleration* // *The Hist. Rev. Athens*, 2011. Vol. 8.



P. 61–83; *Dieli M.* Due manoscritti «inediti» delle opere di Neophytos Vamvas // *Ο ερανιστής*. Αθήνα, 2016. Т. 29. Σ. 257–281.

*Л. В. Луховицкий*

**НЕОФИТ ДОХИАРСКИЙ**, прп. (пам. греч. 9 нояб.) — см. в ст. *Дохиап*, мон-рь на Афоне.

**НЕОФИТ ЗАТВОРНИК** [греч. Νεόφυτος ὁ Ἐγκλειστος] (ок. 1134 — † вскоре после 1214 (?), Кипр), прп. (пам. греч. 12 апр., 27 и 28 сент., пам. кипрская 24 янв.), церковный писатель, богослов, агиограф, хронист, основатель мон-ря (см. ст. *Неофита Затворника преподобного монастыря*). Один из главных источников сведений о жизни Н. З. — написанное преподобным в 1214 г. «Уставное завещание» (Τυπικὴ Διαθήκη) (в лит-ре встречаются др. датировки), в котором он сообщает важнейшие биографические данные (BHG, N 1325m). Согласно «Завещанию», Н. З. род. в дер. Като-Дрис около Лефкары (Кипр) в бедной многодетной (8 детей) крестьянской семье. Когда ему исполнилось 17 лет, родители Афанасий и Евдоксия решили женить его и по договоренности с семьей невесты совершили помолвку молодых людей. Однако буд. подвижник с детства чувствовал призвание к монашескому служению. Узнав о помолвке, он бежал из дома в мон-рь во имя свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса (см. ст. *Иоанна Златоуста монастырь близ Куцовендиса*). Там неграмотный крестьянский юноша в течение 5 лет исполнял послушание виноградаря. В обители он научился читать и писать, выучил наизусть Псалтирь и настоятель назначил его помощником экклесиарха (попомаря, церковного служащего). Со временем Н. З. понял, что его духовный путь связан с отшельничеством. Он попросил у настоятеля разрешения удалиться из мон-ря в одну из близлежащих пещер, однако тот, ссылаясь на молодость инока, к-рому было только 24 года, отказал ему в благословении на этот подвиг. Тогда Н. З. попросил отпустить его в паломничество на Св. землю и получил согласие настоятеля. В Палестине, известной древнейшими монашескими традициями, молодой инок надеялся найти наставника, к-рый бы понял его духовные искания. Шесть месяцев он путешествовал по палестинским оби-



*Прп. Неофит Затворник.  
Икона. XVI в.  
(Музей мон-ря  
прп. Неофита Затворника)*

телям, но так и не встретил духовного учителя. По возвращении на Кипр Н. З. вновь просил благословения на затвор и вновь получил отказ. Тогда он самовольно покинул мон-рь (1159), решив отправиться на поиски наставника на гору Латрос в М. Азии — известный монашеский центр. Но в порту Пафоса его задержали как подозрительную личность, отобрав 2 номисмы, к-рые Н. З. хотел отдать в качестве платы корабельщикам, и заточили на 2 месяца в крепость. Инок понял, что на его отъезд в дальние края нет Господней воли, и после того как его отпустили на свободу, он обосновался в окрестностях Пафоса в естественной пещере, к-рую назвал Енклистра (Ἐγκλείστρα), что значит «затвор» (ныне часть мон-ря во имя Н. З.). Со временем Н. З. в мягкой породе высек храм, к-рый посвятил Честному Кресту Господню, и келью. Постелью подвижнику служила каменная гробница, также высеченная из скалы. Через 5 лет Н. З. поместил в своем храме частицу Честного Древа Креста Господня, видимо, взятую из одного из кипрских мон-рей (возможно, из мон-ря Ставровуни).

Постепенно слава о подвижнике распространилась по окрестности. В 1170 г. еп. Пафоса Василий Кинам рукоположил Н. З. во иерея, к нему стали собираться ученики.

Однако Н. З., искавший уединения, строго ограничил их число 10 учениками. В «Уставном завещании» он также отметил, что количество насельников должно быть не больше 15–18.

Поскольку желавших поселиться близ мон-ря, получившего название Енклистра, а также посетителей становилось все больше, в 1197 г. Н. З. был вынужден перебраться в место выше по склону, где высек небольшую келью и назвал ее «Новый Сион». Над храмом в честь Креста Господня он устроил еще одно помещение — «Агиастирион», соединив его с церковью, чтобы приходить на литургию, не привлекая внимания верующих. Выше «Нового Сиона» была высечена еще одна маленькая келья во имя Иоанна Предтечи.

Обитель расширялась и превратилась из пещеры затворника в мон-рь с процветающим хозяйством: монахи занимались виноградарством, выращивали скот, выпекали хлеб и др. мучные изделия. Появились новые постройки, описанные в 20-й гл. «Уставного завещания»: храм во имя



*Могила прп. Неофита Затворника  
в кафоликоне  
мон-ря прп. Неофита Затворника.  
Фотография. 2013 г.*

Пресв. Троицы, кельи, ризница, склады, «пятиарочная веранда» и др.

Дважды храм был расписан фресками. Первый раз — в 1183 г. худож. Феодором *Ансевдом*. Вторично храм (за исключением алтаря) был расписан либо в 1196 г. (*Stylianou*. 1997), либо после 1214 г., т. е., возможно, после кончины преподобного (*Παπαγεωργίου*. 1999). Вторая роспись сделана провинциальным пейзаж. ху-



дожником, ее стиль характеризуется как монашеский или аскетический.

Фрески Феодора Апсевда представляют собой один из лучших образцов живописи эпохи Комнинов. К-польский мастер работал в классицизирующем стиле. Росписи искусно приспособлены к неровным поверхностям пещеры и ее сложному рельефу. Заказчиком росписи скорее всего выступал сам преподобный. Выбор изображенных святых свидетельствует о его знании житий подвижников, к-рые незадолго до этого начали почитаться в Византии. Так, в Енклистре присутствует древнейшее изображение *Андрея Юродивого*, к-рый впервые упомянут в агиографических источниках только в XII в.

Н. З. дважды изображен на стенах пещеры: в церкви — возносимый 2 ангелами, и в келье — как донатор, в молении перед Деисусом; т. о., сохранился редкий пример прижизненного изображения святого.

После 1214 г., к-рым датировано «Уставное завещание», Н. З. мирно скончался. Год его смерти в литературе не установлен, называются 1215, 1219 и др. годы. В соч. Н. З. «Знамение Божие» преподобный рассказывает о чуде: в 1197 г., когда он высек в скале келью, неожиданно откололся большой кусок горной породы и покатылся прямо на него, но не увлек в пропасть, а остановился в полах его одежды. Н. З. завещал ежегодно вспоминать 24 янв. — день его чудесного спасения. Именно тогда на Кипре и совершается память Н. З., поскольку точная дата его кончины неизвестна. Мощи преподобного находятся в его мон-ре в Енклистре; честная глава помещена в отдельный ковчег, тело покоится в отдельном саркофаге. В календаре РПЦ память Н. З. отсутствует.

**Сочинения.** Н. З. был плодотворным разносторонним писателем. Его лит. наследие включает панегирики в честь святых, 16 слов на Шестоднев, катехизис, 2 книги душеполезных писем, толкования псалмов, Господних заповедей из ВЗ и НЗ, каноны двенадцатым праздникам и др., а также небольшие сочинения: «Знамение Божие», повествующее о чудесном спасении от осколка скалы, повествование «О бедах, постигших страну Кипр» (1196) с описанием тяжелого положения, в к-ром оказались киприоты после захвата о-ва в 1191 г. Ричардом I Львиное Сердце



*Прп. Неофит Затворник.  
Икона из местного ряда  
иконостаса кафедрального  
мон-ря прп. Неофита Затворника.  
1806 г.*

*Иконописец Иоаннис Корнарос*

и образования Латинского королевства во время крестовых походов. Мн. труды Н. З. не сохранились, они известны только по названиям: напр., «Додекалог» и «Пятидесятиглавая книга», в к-рой в числе прочего содержались комментарии к Книге Песни Песней Соломона.

Помимо «Уставного завещания» одним из важнейших трудов Н. З.



*Прп. Неофит Затворник.  
Икона. 1600 г.  
(Музей мон-ря  
прп. Неофита Затворника)*

является «Панегирикон» — сборник Похвальных слов в честь мн. святых, нек-рые упомянуты только в этом источнике, напр. Аркадий и Феосевий Арсинойские. В сборник вклю-

чены также сказания, посвященные чудесам и стихийным бедствиям: «Воспоминание о различных землетрясениях», «Слово о некоем монахе в Палестине, прельщенном демонами и впадшем в заблуждение в лето 1185 г.» (в сказании упомянут захват Св. земли Салах ад-Дин в 1187). «Панегирикон» содержит кипрские предания; так, в «Похвальном слове в честь Константинопольского патриарха Геннадия I» есть рассказ о смерти этого святителя от холода зимой в окрестностях Пафоса и о его посмертных чудесах, связанных со спасением замерзающих (см. ст. *Геннадий I*). Похвальное слово в честь преподобных *Андроника и Афанасия* (IV–V вв., пам. 9 окт.) объясняет феномен особого почитания этих святых на Кипре, с к-рым они никак не были связаны. Согласно сведениям Н. З., изложенным в Похвальном слове, культ этих святых сир. происхождения, подвизавшихся в Египте, возник благодаря чудесам мироточения и исцеления от их икон, находившихся в посвященном им храме на Кипре (местонахождение храма на данный момент не установлено). Иконы и информация о святых попали на Кипр из Аггаллии (ныне Анталья, Турция), к-рая имела с островом прочные торговые связи и где хранилась часть мироточивых мощей подвижников.

Сочинения Н. З. содержат сведения по истории, литургике, агиографии и климату, относящиеся ко времени жизни святого, они также являются источниками сведений по истории богословской мысли. Долгое время эти труды не привлекали особого внимания исследователей; начиная с XVIII в. издавались отдельные небольшие сочинения Н. З. Однако в кон. 90-х гг. XX в. интерес к литературному наследию подвижника возобновился. В изд-ве мон-ря Н. З. был подготовлен 6-томник всех сохранившихся трудов преподобного (*Συγγράμματα Αγίου Νεοφύτου του Ευκλείστου. Πάθος*, 1996–2008). Издание осуществлено комиссией во главе с настоятелем мон-ря Леонтием, созданной при поддержке архиеп. Кипрского Хризостома.

Появились труды Н. З. на русском языке: неск. Похвальных слов святого: «Слово на Всечестное и Божественное Рождество Пречистой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии», «Краткое слово о Богоотроковице Марии», «О бедствиях



в Кипрской стране», «Слово о некоем монахе в Палестине», переведенные архим. Амвросием (Погодиным). А. И. Сидоров перевел 2-е и 3-е Слова из толкований преподобного на 10 заповедей Христовых. Текст снабжен небольшим вступлением, в котором исследователь отмечает, что экзегеза занимала очень важное место в творчестве подвижника и носила преимущественно нравственно-аскетический характер, что, вероятно, обусловлено его монашеской жизнью (*Неофита монаха и затворника* Десять слов о заповедях Христовых: Слово 2-е «О Покаянии»; Слово 3-е «О Божием крещении, святой любви и других величайших Божественных заповедях» / Пер. А. И. Сидоров // *АнО*. 1998. № 1 (15). С. 48–77). Богословское наследие преподобного еще не изучено и не осмыслено в полной мере. Соч.: *Neophyti presb. Oratio in natiuitatem Immaculatissimae Deiparae* / Ed. M. Jugie // *PO*. T. 16. P. 528–532; *idem. Oratio Brevis in ingressum Beatae Mariae Virginis in Sancta Sanctorum* // *Ibid*. P. 533–538; Из писаний прп. Неофита Затворника Кипрского / Пер. архим. Амвросий (Погодин) // *Вестн.* РХД. 1983. Т. 138. С. 59–86; Похвальное слово преподобным Андронику и Афанасию [*Delehaye H. Saints de Chypre* // *AnBoll*. 1907. Vol. 26. P. 178–180] / Пер.: М. В. Грацианский // *Родное и вселенское: к 60-летию Н. П. Лисового* / Ред.: А. В. Назаренко. М., 2006. С. 209–211; *Συγγραμματα Αγίου Νεοφύτου του Εγκλειστού*. Πάθος, 1996–2008.

Ист.: ВПГ. N 1325m–n; *Κυπριακά Τυπικά* / Επ. Γ. Π. Τσικνόπουλος. Λευκωσία, 2001. Лит.: Beck. Kirche und theol. Literatur. S. 633–634; *Τσικνόπουλος Γ. Π. Νεόφυτος ο 'Εγκλειστός* // *ΘНЕ*. Т. 9. Σ. 406–408; *Σωφρόνιος (Ευστρατιάδης)*. *Αγιολόγιον*. Σ. 347–348; *Stylianou A., Stylianou J. The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine art*. Nicosia, 1997. P. 351–369; *Παπαγεωργίου Α. Ιερά Μονή Αγίου Νεοφύτου: Ιστορία και Τέχνη*. Λευκωσία, 1999; *Лосева О. В., Грацианский М. В.* Из агиографического наследия прп. Неофита Затворника // *Родное и вселенское*. М., 2006. С. 202–209; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 3. С. 372–374; *Νεόφυτος ο 'Εγκλειστος* // *Μεγάλη Ορθόδοξη Χριστιανική Εγκυκλοπαίδεια*. Αθήνα. 2014. Τ. 11. Σ. 458–462.

**О. Н. Афиногенова**

**Иконография.** Изображения Н. З. связаны с местом его подвига, с основанным им мон-рем (см. ст. *Неофита Затворника преподобного монастырь на Кипре*) и кельей-церковью, предназначенной для погребения его останков (Енклистрой). В этом ансамбле сохранились 3 древнейших образа святого, к-рые различаются по типологии и изводам. Два прижизненных т. н. портрета святого находятся в алтаре пещерной церкви и в его келье (росписи 1183, мастер Феодор Ансевд). К традиции визант. ктиторского портрета восходит келенопре-



*Деисус с предстоящим прп. Неофитом Затворником. Роспись кельи прп. Неофита. 1183 г. Мастер Феодор Ансевд*

клоненная фигура Н. З. в Деисусе на сев. стене кельи, возле каменного ложа подвижника. Святой инок (без нимба) обеими руками поддерживает правую стопу Спасителя, сидящего на троне с подножием в виде подушки багряного цвета. Преподобный облачен в хитон песочно-красного цвета и коричневую мантию, его голова непокрыта, на макушке выбрито небольшое гугенцо (тонзура), отмеченное точками пробивающихся темных волос, длинные светлые волосы прядями заправлены за уши, узкая борода средней длины. Молитвенное обращение к Христу, Богородице и св. Иоанну Предтече передано не только позой и жестами основателя обители, готовившего это помещение в качестве своей гробницы, но и в стихотворном тексте на греч. языке, помещенном



нечная разнovidность, об-  
разованная за счет исполне-  
ния околпачения каждой из  
4 ветвей в виде 3-частного

*Вознесение прп. Неофита Затворника. Роспись Енклистры мон-ря прп. Неофита. 1183 г. Мастер Феодор Ансевд*

завершения), в левой —  
длинный развернутый вниз  
свиток с текстом Духовно-  
го заветания (Устава); столь  
же подробный греческий  
текст начертан на поземе. Лик Н. З. с ин-  
дивидуальными особенностями, восхо-  
дящими к прижизненным изображени-  
ям, густые кудрявые внизу волосы и уз-  
кая на конце раздвоенная борода с про-  
седью. К этому же изводу принадлежит

лостив буди / Ныне и вовеки» — пере-  
вод Д. Е. Афиногенова).

В верхней части вимы на зап. склоне  
находится композиция «Вознесение прп.  
Неофита на небо», которая соотносит-  
ся с располагающейся по соседству сце-  
ной «Вознесение Господне». Преподоб-  
ный представлен стоящим, с крестооб-  
разно сложенными на груди руками,  
между архангелами Михаилом и Гаври-  
илом, к-рые держат его за плечи и как  
будто возносят невесомое тело на небо.  
Лик святого монаха удлинённый, имеет  
крупные правильные черты, гугенцо на  
голове более обширное, нежели на порт-  
рете в составе Деисуса, волосы разде-  
лены на прямой пробор, седая острая  
борода средней длины с 2 соединяю-  
щимися внизу прядями. На Н. З. схима  
и апалав — предметы одення монаха  
великого «ангельского» образа, что по-  
зволило мастеру ввести в «портрет» свя-  
того уникальную деталь: крылья архан-  
гелов помещены за спиной преподоб-  
ного, что угодобляет его самого ангелам.  
С этими редкими прижизненными при-  
мерами ктиторского «портрета» созвуч-  
но изображение «смирённого монаха»  
у входа в наос, которое было создано  
в 1503 г. при поновлении живописного  
убранства церкви. Возможно, оно повто-  
ряло древний образ (*Сарабьянов*. 2005.  
С. 325; *Παπαγεωργίου*. 1999. С. 24–25).

Наиболее ранним примером иконо-  
графии Н. З. в иконописи является боль-  
шая ростовая икона на золоте, известная  
как дар мон. Неофита (кон. XV в. или,  
скорее всего, ок. 1503) из Музея мон-ря  
прп. Неофита Затворника. Коренастая  
фигура святого с широкими плечами  
плотнo вписана в поле ковчега. На пре-  
подобном обычное монашеское одення:  
красно-коричневая ряса, темно-коричне-  
вая мантия, на плечах куколь, в правой  
руке — золотой крест (его редкая 14-ко-





*Прп. Неофит Затворник.  
Фрагмент царских врат.  
1544 г.*

(Музей мон-ря прп. Неофита)

поясной образ святого ок. 1600 г. (с дополнениями XIX в., Музей мон-ря прп. Неофита Затворника): плечи развернуты слегка влево, голова Н. З. отклонена чуть назад, деревянный 4-конечный крест святой не прижимает к груди, а приподнимает, выдвигая вперед, короткий свиток расположен диагональ-

влево, а взгляд обращен в правую сторону. Н. З. облачен в темно-охристую рясу, синие-зеленую схиму (куколя не видно) и коричневую мантию с разделкой ассистом, в руках — развернутый диагонально свиток. У Н. З. длинная узкая борода до пояса и волнистые волосы с проседью, покрывающие узкие плечи. Обычай помещать образ Н. З. на царских вратах иконостаса иллюстрируют также находящиеся в наст. время в иконостасе кафоликоне центральные врата (кон. XIX в.), где преподобный показан 1-м слева с теми же св. отцами. Н. З. — благословляющий именовсловно старец преклонных лет, с клиновидной бородой, с развернутым вверх свитком в левой руке.

В иконостасе кафоликоне мон-ря прп. Неофита 2-м слева от царских врат помещен чтимый поясной образ Н. З., созданный в 1806 г. критским мастером Иоаннисом Корнаросом. Впосл., видимо в 1906 г., лик святого был поновлен в академической манере, но с ориентацией на икону ок. 1600 г. Н. З. изображен почти фронтально, в коричневой рясе и черной мантии, на синей схиме красный голгофский крест, куколь лежит на плечах, на груди небольшой наперсный крест, четки висят на поясе. В правой руке преподобный держит высокий 4-конечный крест-расятие, в левой — развернутый вверх свиток (крест и длани святого выполнены в виде накладных серебряных рельефов). В соответствии с иконографией, восходящей к прижитленным «портретам», у подвижника аскетический лик со впадинами щеками,



*Вознесение  
прп. Неофита Затворника.  
Рельеф серебряной раки  
с мощами прп. Неофита  
в кафоликоне мон-ря.  
XXI в.*

густые волнистые волосы со значительной седой, прядями спадающие на плечи, и длинная конусообраз-

ная седая борода с четко выраженным разделением на 2 половинны. Этот же тип изображения Н. З. (с высоким наклоненным на плечо крестом и с наперсным крестом) встречается в ростовом варианте на большой иконе, написанной по благословению монастырского кафингум. Григория (1888, Музей мон-ря прп. Неофита Затворника), на к-рой свиток с надписью в руке святого опущен вниз. Созданный Корнаросом извод несомненно повлиял на последующую традицию изображения святого.

Иконы Н. З., писавшиеся в других местах Кипра, в целом следуют традиции мон-ря прп. Неофита Затворника, однако встречаются и не вполне типичные варианты. Так, на поясной иконе сер. XVIII в. из местного ряда иконостаса ц. Честного Креста в Папо-Лефкаре в левой руке благословляющего старца — крест и свиток одновременно. На серебряном позолоченном ковчеге (1802, вклад архим. Иоанникия) для главы Н. З., установленном в сев. части на более кафоликоне обители, помещено чеканное поясное изображение святого с крестом и свитком в руках необычного извода: голова подвижника покрыта округлым клобуком. Более традиц. вариант иконографии на серебряном реликварии 1808 г. (Музей мон-ря прп. Неофита Затворника). В клеймах совр. раки со св. мощами Н. З. повторяются в чеканном рельефе некоторые композиции из Енклистры, напр. Денсус с преподобным, принадлежащим к подножию сидящего на престоле Спасителя, сцена с ангелом, поднимающим Н. З. и возводящим его на гору, а также изображение Н. З. и 2 ангелов, поддерживающих его, к-рое уподоблено фреске «Вознесение ангела» прп. Неофита Затворника» в Енклистре (в подлиннике к этому клейму упоминается схима, т. е. сцена трактована как совершение чина пострига; также в клеймах даны совр. виды обители с общим планом и скальным фасадом изнутри).

Кипрские иконы Н. З. к кон. XX — нач. XXI в. копируют ранние изводы: святого изображают с характерной внешностью (длинная узкая на конце борода и выющиеся волосы до плеч), в одеждах преподобного, с непокрытой головой, с крупным крестом и свитком в руках. Такие ростовые и поколенные иконы находятся возле раки и ковчега с мощами преподобного (1990), в наосе пещерной церкви (1985). Большой образ преподобного на сев. стене кафоликоне, написанный по воле кафингум. Леонтия IV (2000, «рукою Никиты»), восходит к изображению на царских вратах из монастырского музея. В левом верхнем сегменте над святым разворачивается небесная сфера, из к-рой к нему склоняется Спаситель с благословением, в руках Н. З. развернутый свиток, мантия покрыта ассистом, одежды непривычно ярких цветов (розовая ряса, на фоне к-рой выделяется синяя схима с красным голгофским крестом, зеленая мантия). Крупная фигура святого дополнена изображением 2 объектов мон-ря — пещеры в горном чреве с голгофским крестом и орудиями Страстей (часовня Н. З.), а также кельи-Енклистры из 2 отделений, одно из которых для отдыха — с иконами, кадиллом и сосудами, другое — для писания книг; с полками и столом, над которым размещены цветные, красочные диски. Похожая поясная икона Н. З. находится в алтаре кафоликоне. Прижитленные «портреты» остаются образцами для мастеров: вход во внутреннюю ограду мон-ря прп.

пичные варианты. Так, на поясной иконе сер. XVIII в. из местного ряда иконостаса ц. Честного Креста в Папо-Лефкаре в левой руке благословляющего старца — крест и свиток одновременно.

На серебряном позолоченном ковчеге (1802, вклад архим. Иоанникия) для главы Н. З., установленном в сев. части на более кафоликоне обители, помещено чеканное поясное изображение святого с крестом и свитком в руках необычного извода: голова подвижника покрыта округлым клобуком. Более традиц. вариант иконографии на серебряном реликварии 1808 г. (Музей мон-ря прп. Неофита Затворника). В клеймах совр. раки со св. мощами Н. З. повторяются в чеканном рельефе некоторые композиции из Енклистры, напр. Денсус с преподобным, принадлежащим к подножию сидящего на престоле Спасителя, сцена с ангелом, поднимающим Н. З. и возводящим его на гору, а также изображение Н. З. и 2 ангелов, поддерживающих его, к-рое уподоблено фреске «Вознесение ангела» прп. Неофита Затворника» в Енклистре (в подлиннике к этому клейму упоминается схима, т. е. сцена трактована как совершение чина пострига; также в клеймах даны совр. виды обители с общим планом и скальным фасадом изнутри).

Кипрские иконы Н. З. к кон. XX — нач. XXI в. копируют ранние изводы: святого изображают с характерной внешностью (длинная узкая на конце борода и выющиеся волосы до плеч), в одеждах преподобного, с непокрытой головой, с крупным крестом и свитком в руках. Такие ростовые и поколенные иконы находятся возле раки и ковчега с мощами преподобного (1990), в наосе пещерной церкви (1985). Большой образ преподобного на сев. стене кафоликоне, написанный по воле кафингум. Леонтия IV (2000, «рукою Никиты»), восходит к изображению на царских вратах из монастырского музея. В левом верхнем сегменте над святым разворачивается небесная сфера, из к-рой к нему склоняется Спаситель с благословением, в руках Н. З. развернутый свиток, мантия покрыта ассистом, одежды непривычно ярких цветов (розовая ряса, на фоне к-рой выделяется синяя схима с красным голгофским крестом, зеленая мантия). Крупная фигура святого дополнена изображением 2 объектов мон-ря — пещеры в горном чреве с голгофским крестом и орудиями Страстей (часовня Н. З.), а также кельи-Енклистры из 2 отделений, одно из которых для отдыха — с иконами, кадиллом и сосудами, другое — для писания книг; с полками и столом, над которым размещены цветные, красочные диски. Похожая поясная икона Н. З. находится в алтаре кафоликоне. Прижитленные «портреты» остаются образцами для мастеров: вход во внутреннюю ограду мон-ря прп.



Неофита Затворника имеет вид арки, над которой сделан мозаичный образ с поясным изображением преподобного между 2 ангелами, упрощенный вариант фрески Феодора Апсевда. На ши-



Прп. Неофит Затворник.  
Икона. 2000 г.  
(кафоликон мон-ря  
прп. Неофита Затворника)

той пелене под ракой Н. З. он представлен в Денсусе в молении Спасителю папротив Пресв. Богородицы. В росписи ц. Всех Кипрских святых (1986–1990) при входе в мон-рь Ставровуни Н. З. изображен в ряду основателей и ктиторов кипрских монастырей; в рост, с моделью Екклестрии в правой руке (2007–2008). В различных изводах иконы «Собор Кипрских святых» он может также держать икону Божией Матери в изводе Параклестис (Заступницы).

Лит.: Tomeković S. Ermitage de Paphos: Décors peints pour Neophyte le Reclus // Les saints et leur sanctuaire à Byzance: Textes, images et monuments. P. 1993. P. 155. Fig. 2, 5, 9; eadem. Les Saints Ermites et Moines dans la Peinture Murale Byzantine. P. 2011. P. 21–55. Fig. 6, 9, 62, 63; Stilianou A., Stilianou M. The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art. Nicosia, 1997<sup>2</sup>. P. 354, 361–363. Fig. 216, 217; Папагеоргиу А. Монастырь Св. Неофита: История и искусство: (Кр. путев.). Никозия, 1999; Сарабиянов В. Д. Монашеская тема во фресках собора Рождества Богородицы Антошево мон-ря в Новгороде // Визант. мир: Искусство К-поля и нап. традиции: Сб. ст. / Отв. ред.: М. А. Орлова. М., 2005. С. 319–344; Яковлевич А. Кипр: Византийские церкви и мон-ри: Мозаики и фрески. Никосия, 2012. С. 112–116, 186 (ил.), 196 [Библиогр.]

М. А. Маханько, Я. Э. Зеленина

**НЕОФИТ, ЗИНОН, ГАИЙ, МАРК (МАРКИЙ), МАКАРИЙ И ГАИАН** [греч. Νεόφυτος, Ζήνων, Γάιος, Μάρκος, Μακάριος καὶ Γαϊανός], мученики (пам. греч. 5 мая, 11 авг.). В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память Н., Г. и Гаиана содержится под неск. датами: под 4 окт. обозначены имена этих мучеников, под 4 мая имя Гаиана передано в форме жен. рода (Γαϊανή) и добавлено, что торжественная служба в их честь совершалась в храме святых бессребреников Космы и Дамиана в к-польском квартале Дария, под 11 авг. к именам Н., Г. и Гаиана добавлены имена мучеников З., М. и Макария и, как и под предыдущим числом, указано на синаксис в их честь в к-польском храме Космы и Дамиана (SynCP. Col. 107, 660, 885; Janin. Églises et monastères. P. 285). В ранних рукописях Типикона Великой ц. (IX–X вв.) под 4 окт. указана память Н., Г., Гаиана и Дометия, под 5 мая их память (без Дометия и с изменением рода: вместо Гаиан — Гаиана) повторяется с указанием на синаксис в храме Космы и Дамиана в К-поле; под 11 авг., как и в Синаксаре К-польской ц., к приведенным именам добавлены З., М. и Макарий (Mateos. Turisop. T. 1. P. 60, 282, 366); в парижском списке Типикона Великой ц. (Paris. gr. 1590, 1063 г.) имя Г. под 4 окт. пропущено. Также в нек-рых греч. стипных Синаксарях (напр., Paris. Coislin. gr. 223, 1301 г.) память Н., Г. и Гаиана содержится под 7 мая и говорится, что мученики были усечены мечом (SynCP. Col. 664). В греч. печатной Минее (Венеция, 1595 г.) под 7 дек. упоминаются Н., который был утоплен в море, а также Дометий, усеченный мечом, Г. и Гаиан (в искаженной форме — Гаин), сожженные заживо (см.: SynCP. Col. 284). Прп. Никодим Святогорец поместил в «Синаксаристе» память Н., Г. и Гаиана под 5 мая и под 11 авг. вместе с З., М. и Макарием, указав, что святые были сожжены заживо. В «Новом Синаксаристе» пером. Макария Симонопетрского дни памяти и имена мучеников указаны в том же порядке. Память мучеников и посвященное им двустипные, заимствованные из греч. синаксарей, вопли в слав. стипной Пролог, созданный в Болгарии в XIV в., под 11 авг. (Петков, Спасова. Стих. Пролог. Т. 12. С. 34). Под этим же числом мученики упоминаются в ВМЧ

мнтр. Макария (Иосиф, архим. Отлавление ВМЧ. Стб. 408).

Ист.: ActaSS. Mai. T. 1. P. 471; Νικόδημος, Συναξαριστής. Т. 5. С. 41; Т. 6. С. 198; Макарий Симон. Νέος Συναξ. 2007. Т. 9. С. 63; Т. 12. С. 110.

Лит.: Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 131, 132, 243, 309; ОНЕ. Т. 9. С. 409; Saugel J.-M. Neofito, Gaio, Gaiano (Gaianè), Zenone, Marcio e Macario // BiblSS. Vol. 9. Col. 809; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. С. 347.

## НЕОФИТ КАВСОКАЛИВИТ

[греч. Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης] (ок. 1713, Патры — 1784, Бухарест), перодиак., филолог, церковный писатель, просветитель. Один из родоначальников афонского движения *колливадов*, возникшего в связи с дискуссией о приношении в храмы коллива по воскресным дням в память об усопших. Н. К. одним из первых вступил в спор о перенесении заупокойного богослужения с субботы на воскресенье, однако в 1759 г. он удалит-



Иеродиак. Неофит Кавсокаливит.  
Роспись библиотеки келии св. Акакия  
в Кавсокаливийском скиту. XXI в.

ся со Св. Горы и его дальнейшая деятельность проходила независимо от движения колливадов. Он до конца жизни находился в весьма непростых отношениях с такими авторитетнейшими представителями движения, как прп. Афанасий Паросский и прп. Никодим Святогорец.

Н. К. род. в г. Патры (п-ов Пелопоннес, совр. Греция) в семье крещеных евреев (в лит-ре можно встретить т. зр., согласно к-рой Н. К. исповедовал иудаизм и крестился в сознательном возрасте, что не соответствует действительности). Тему его происхождения не раз обсуждали позднее его недоброжелатели. Сам он не отказывался от него и во всех написанных им самим документах и кнгах к своему имени присоединял дополнение «Пелопоннесец из иудеев».



Н. К. получил блестящее образование: окончил Патриаршую школу в К-поле, богословскую школу на о-ве Патмос (с 1737 по 1744), учился также в Янине у *Евгения (Булгариса)* (с 1744). Изучал философию, богословие и филологию, проявлял особый научный интерес к грамматике (*Прίντζипας*. 1985. Σ. 130–131). После завершения образования принял монашеский постриг и удалился на Св. Гору Афон, где жил в Кавсокаливийском скиту во имя Пресв. Троицы (см. в ст. *Великая Лавра*). В 1749–1753 гг. был 1-м ректором (схολαρχομ) Афонской академии (Афониады) при мон-ре *Ватопед*, учрежденной при патриархе К-польском *Кирилле V* (1748–1751; 1752–1757). Его преемником на посту ректора стал его учитель Евгений (Булгарис). Вскоре после ухода с поста ректора Н. К. на короткое время затворился в келье и занялся учеными трудами (*Μπαρτζελιώτης*. 2008. С. 262).

Н. К. одним из первых высказался против пововведения агианнито-в (монахов скита св. Анны), к-рые в 1754 г. решили перенести поминальную службу с субботы, когда им приходилось ездить за необходимыми покупками в Карею, на воскресенье. Это повнесло положило начало т. н. колливадским спорам, т. к. мн. святогорцы восприняли его как серьезное нарушение церковного устава. Второй важной темой колливадских споров стал вопрос о частом причащении Св. Таян, к-рый вскоре вышел на первый план.

На Афоне довольно быстро сформировалось жесткое противодействие колливадам, к-рые могли покинуть воскресное богослужение, если на нем совершалось поминание усопших, перенесенное с субботы. Такое поведение воспринималось др. афонитами как обвинение в ереси и влекло за собой их резкое недовольство и взаимные обвинения. На сторону противников колливадов встал и патриарх К-польский Кирилл V. Их не пускали в некоторые афонские скиты и обители. В результате этих нестроений в 1759 г. Н. К. навсегда покинул Афон. В том же году архим. Косма из Эшидавра устроил типографию в Великой Лавре, где была напечатана «Сокращенная Псалтирь» (*Εκλογή τοῦ Ψαλτηρίου*), составленная Н. К., — это была первая греческая книга, изданная на территории Османской империи.

В 1759–1763 гг. Н. К. руководил школой на о-ве Хиос. В 1763–1767 гг. преподавал в г. Адрианополе, об этом периоде его жизни сохранилось мало сведений. В 1768 г. начал преподавать в Княжеской академии в Бухаресте. Там он издал «Комментарий к четвертой книге Грамматики Феодора Газы» (*Υπόμνημα στὸ Δ' βιβλίον τῆς γραμματικῆς τοῦ Θεοδώρου Γαζῆ*) (Феодор Газис, ок. 1400–1475). Этот труд объемом ок. 1000 страниц явился весомым вкладом в преподавание греч. языка и принес автору европ. известность. До этого в обучении господствовал перифрастический метод толкования древнегреч. авторов: каждое слово древнего текста объяснялось с помощью подбора к нему всех существующих синонимов или слов с близким значением. Н. К. предложил моноксический метод: ученики должны были выпикать в смысл только тех слов, к-рые употреблены самим автором, и с их помощью постигать суть написанного (*Μαράς*. 2014. Σ. 196; *Шеголева*. 2014. С. 324).

В 1770 г. из-за военных действий в ходе русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Н. К. перебрался в Трансильванию, где поселился в г. Брашове (совр. Румыния). В течение следующих лет (до 1774) он преподавал в греч. уч-ще и на дому, переводил Гомера и др. античных поэтов и занимался филологическими исследованиями. Много времени Н. К. уделял богословию таинства Евхаристии. В Брашове Н. К. написал неск. важнейших богословских трудов.

После окончания русско-тур. войны в 1774 г. Н. К. вернулся в Бухарест, где до конца жизни преподавал греч. язык в Княжеской академии. В бытовом отношении его жизнь была полна трудностей и лишений, особенно тяжело Н. К. переносил суровые зимы и очень хотел покинуть Бухарест. В это время Евгений (Булгарис), с которым Н. К. состоял в переписке, предложил ему переехать в Россию, где он сам находился с 1771 г. при дворе Екатерины II. Ответ Н. К. не сохранился, но, вероятно, он либо не дал согласия, либо некие обстоятельства не позволили ему принять приглашение своего учителя и друга.

В 1783 г. патриарх К-польский *Иларион IV* пригласил Н. К. в К-поль в Патриаршую академию, но к тому времени ученый был уже тяжело болен и у него не было физических

возможностей для переезда. Н. К. скончался в 1784 г. в одиночестве и глубокой нищете.

Часто в лит-ре, в т. ч. научной, Н. К. называют преподобным, однако как святой он не почитается.

**Сочинения.** «О Теле Господнем» (*Περὶ τοῦ Κυριακοῦ σώματος*) представляет собой послание *Никифору (Феотоки)*, написанное и отправленное в 1771 г. (о богословском содержании этого пространного труда подробнее см. в ст. *Колливады*). Преподобные Афанасий Паросский и Никодим Святогорец увидели во мнении Н. К., высказанном в этом сочинении (о тленности Тела Христова до Причащения) возобновление ереси *Μιχαήλ Ελίου*. Хотя колливады воспринимали Н. К. как человека своего круга, у них вызывала осуждение его склонность к ревизии церковного Предания. При Афанасии Паросском, считавший упрямство основной чертой характера Н. К. (*Μανάφης Κ. Ἀθανασίου τοῦ Παρίου ἀνέκδοτος Ἐπιστολὴ ἀντιρρητικὴ γενομένη πρὸς τὴν παρὰ τινῶν περὶ τοῦ Κυριακοῦ σώματος κακοδοξίαν* // *Ἅγιος Ἀθανάσιος ὁ Πάριος: Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου* (Пάριος 29 Σεπτ.— 4 Ὀκτ. 1998). Πάρος, 2000. Σ. 222), писал: «...с печалью говорю, что и учителем, и другом нашим был Неофит, но да будет предпочтена истина. Ибо то ли от самомнения, то ли по какой другой причине не почитая свои собственные утверждения больше должного, он явился упрямствующим не только в этих догматических [вопросах], но и в своей «Грамматике»... И страшно не только то, что он сам себе повредил, но и то, что он [нанес вред] и многим другим...» (*Ibid.* Σ. 225–226). Афанасий говорит о том, что Н. К. устно раскаялся в своем заблуждении.

«Руководство анонима, доказывающее, что христиане должны чаще причащаться Божественных Таинств» (*Ἐγχειρίδιον ἀωνόμου τινὸς ἀποδεικτικὸν περὶ τοῦ ὅτι χρεωστοῦν οἱ Χριστιανοὶ συχνότερον νὰ ματαλαμβάνωσι τὰ Θεῖα Μυστήρια. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθὲν δαπάνη... Δημητρίου προσκυνητοῦ τοῦ ἐκ Δρύστας. Βενετία, 1777* (новогреч. перевод) [воспроизведено с произвольными изменениями: *Περὶ τῆς συνεχοῦς μεταλήψεως / Εἰσαγωγή, κείμενον (ἀνέκδοτον), σχόλια ἱερομ. Θεοδώρητου Ἀγιορείτου (Μαύρου). Ἀθήναι, [1992<sup>2</sup>]* (оригинальный древнегреч. текст трактата



Н. К. включен в это же издание. С. 30–112), было издано в Венеции в типографии Николая Глики. В современных исследованиях автором сочинения безоговорочно считается Н. К., однако в свое время вопрос авторства породил немало научных дискуссий.

«Сокращение священных канон» (*Νεόφυτος Κανσοκαλυβίτης, ιεροδιακ. Ἐπιτομή Ἱερῶν Κανόνων: Ἀπάνθισμα / Ἐπιμελεία ἱερομ. Θεοδώρητου Ἀγιορείτου (Μαύρου). Ἀθήνα, 2002*) — сочинение 1-й пол. XIX в. В 6-ке Пантелеимонова мон-ря на Афоне хранится его полный список. В 1845 г. с ним познакомился архим. Порфирий (*Успенский*), оставивший следующее описание: «Эта рукопись... есть ничто иное, как сборник, в котором догматы, заповеди, правила Церкви, ее предания и разные уставы соединены в одно целое, так что составитель их иеродиакон Неофит, родом из целопоннесских евреев, многословно рассуждает и о Св. Троице, и о смиренномудрии, молитве и милостыне, о таинствах и о клире и правах его, приводя на все свидетельства из Св. Писаний, из творений Отцев Церкви и из правил церковных. Эта рукопись, по словам Руссиковского игумена Герасима, была пересмотрена недавно скончавшимся дидакалом Афонорусской киновии Вешедиктом; и он вырезал из нее много страниц, на коих написано было гнилое пустословие Неофита. Тут есть сказания и рассуждения и о франкмасонах, и о св. огне Иерусалимском, которого получение и раздачу Неофит называл драматургиею... Вышеупомянутый игумен Герасим знал его лично и мне отзывался о нем так: острая голова! Беспокойная душа» (*Порфирий (Успенский), еп. Первое путешествие в Афонские мон-ри и скиты в 1845 году. Отд. 1. К., 1877. Ч. 1. (М., 2006<sup>к</sup>). С. 120–121*).

Неполная рукопись этого сочинения под названием «Краткое изложение священных правил единой святой Вселенской и Апостольской Церкви» РГБ. Ф. 181. № 34 (Инв. 841) (частично — автограф Н. К.) подробно описана Л. И. Щёголевой. Исследовательница отмечает, что в научной лит-ре встречается утверждение, будто это сочинение представляет собой номоканон с толкованиями Алексия Аристина и Иоанна Зонары, дополненный комментариями самого Н. К. Однако, как

можно видеть по содержанию рукописи РГБ. Ф. 181. № 34, памятник содержит не только церковно-канонические, но и богословско-догматические главы, т. е. его назначение гораздо шире (*Щёголева. 2014. С. 323*).

Остаются неизданными «О бескровной жертве» (в этом сочинении содержится переписка Н. К. с Евгением (Булгарисом) и Никифором (Феотоки) по вопросу о Евхаристии), «О хлебе насущном», «Панспермия».

К. Сафас в своей «Новогреческой филологии» (*Σάθας Κ. Νεοελληνική φιλολογία. Ἀθήνα, 1868. Σ. 512–513*) упоминает следующие сочинения Н. К.: «Схолии на Фукидида и на «Этику» Аристотеля», «Философ и Теист», «О так называемых франкмасонах» «Толкование на слово Лукиана о дружбе и о тирании», «О надгробном свете» и разные послания. Н. К. является также автором переводов Гомера, Плутарха, гимнов (на новогреч. языке) Симеона Нового Богослова, Григория Богослова (подробнее см.: *Говоруи С. Н. Движение Колливадов в Греции, его связь с исихизмом и влияние на современную жизнь Элладской Церкви: Дисс. К., 1998*). Н. К. составил устав монастыря Пресв. Богородицы *Сумела*.

Среди сочинений Н. К. упоминаются также Житие Мелетия Пигаса с предисловием и «Послание к Никифору Феотоки, где спрашивается о том, как Логос Евангелия вошел в Новый Свет». В лит-ре Н. К. считали автором сочинения, в оригинале написанного по-латыни, под названием «Опровержение еврейской религии», однако исследования заставляют сомневаться в его авторстве (см.: *Camariano-Cioran A. Les Académies Princières de Bucarest et de Jassy et leurs Professeurs. Thessal., 1974. P. 430; Μαρᾶς. 2014. Σ. 201*).

Сочл.: Ἀκολουθία τῶν ὁσίων Πατέρων Βαρνάβα, Σωφρονίου καὶ Χριστοφόρου τῶν ἐν Μελᾷ ὄρει ἁσκησάντων. Λεωψία, 1775 [Последование преподобным отцам Варнаве, Софронию и Христофору, подвижавшимся на горе Мелас]; Ἐξηγήσεις τοῦ κυρ Νεοφύτου τοῦ ιεροδιακόνου τοῦ ἐξ Ἰουδαίου τοῦ Κανσοκαλυβίτου περὶ τοῦ ἀπολυτικῆς τῆς ἁγίας Παρασκευῆς πρὸς τὸν περὶ αὐτὸ ζήτησαντα // ΓΠ. 1923. Τ. 6. Σ. 68–73 [Истолкование господина Неофита перодиакона из пудеев и Кавсокаливита тропаря святой Пятницы к испросившему].

Изд.: Ἐκλογή τοῦ Ψαλτηρίου παντὸς, εἰς τε δοξολογίαν καὶ εὐχὴν. Ἄγιον Ὅρος, 1759 [Избранное из всей Псалтыри для славословия и молитв]; Αἱ ἐπιστολαὶ Συνάσιου τοῦ Κυρηναίου μετὰ σχολίων τοῦ διδασκάλου Νεοφύτου ιεροδιακ. τοῦ Πελοποννησίου. Βιέννη, 1792, Ἐνετή-

σιν, 1812 [Послания Синесия Киренского со схолиями учителя Неофита перодиак. из Πελοπονнеса].

Лит.: Παπουλίδης Κ. Τὸ κίνημα τῶν Κολλυβάδων. Ἀθήνα, 1971, 1991<sup>2</sup>; Τζώγας Χ. Σ. Ὁ Νομοκάνων Νεοφύτου τοῦ Κανσοκαλυβίτου // Κοινωνία. Ἀθήνα, 1975. Τ. 18. Σ. 197–206; Πρίντζιπας Γ. Θ. Λογάδες τοῦ Γένους. Ἀθήνα, 1985. Σ. 129–161; Γιαννόπουλος Γ. Νεόφυτος Κανσοκαλυβίτης. Πάτρα, 1992; Μπαρτζελιώτης Α. Νεόφυτος Κανσοκαλυβίτης (1713–1784) καὶ τὸ κίνημα τῶν κολλυβάδων // Σχολή: Φιλοσοφικὸς ἀντικωδισμὸς καὶ κλασσικιστικὴ παράδοση. Πόσος, 2008. Τ. 2. Вып. 2. С. 253–264; Ποτάμιου, Μον. Κανσοκαλυβίτης. Ἀσκήση καὶ λογισμὸς στὴ σκήτη Κανσοκαλυβίων κατὰ τὸν 18<sup>ο</sup> αἰῶνα // Παράσσος. Ἀθήνα, 2008. Τ. 50. Σ. 130–148; Щёголева Л. И. Греч. рукописи, хранящиеся в РГБ: Фонд 181. Ч. 2. // ВЦИ. 2014. № 3/4(35/36). С. 319–358; Μαρᾶς Α. Ο. Νεοφύτος Κανσοκαλυβίτης στὴς Παραδουνάβιες Ἡγεμονίες // Χριστιανικὴ Μακεδονία ἡ ἐνδοχώρα τῆς στὸν κόσμον τῆς ὀρθόδοξιας τῆς Χερσονήσου τοῦ Αἰῶνος Θεσ., 2014. Σ. 192–202. (Προβληματισμοὶ ἐθνικοὶ καὶ θρησκευτικοὶ ἐπικαιροί: 3); Νεόφυτος Κανσοκαλυβίτης // Μεγάλῃ Ὁρθόδοξῃ Χριστιανικῇ Ἐκκλησίᾳ. Ἀθήνα, 2014. Τ. 11. Σ. 468–473.

О. Н. А.

**НЕОФИТ УРБНИССКИЙ** (Урбнели) [груз. ნეოფიტი ურბნელი] (VIII в.), спмч. (пам. 28 окт.), еп. Урбнисский Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Имя Н. У. не упоминается ни в исторических источниках, ни в календарях, содержавших Мученичество древних мучеников, ни в Синаксарях и т. п. Единственный сравнительно ранний источник, в котором сохранились сведения о нем, — «Рассказ о чудесах отца Шио», составленный католикосом-патриархом всей Грузии *Василием III (Карписдзе; 1090–1100)*. В XVIII в. груз. агиограф католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони; 1744–1755; 1764–1788)* придал лит. форму коротким сведениям, сохранившимся в источнике, и в 1768–1769 гг. создал Мученичество Н. У. («Восхваление и повествование...»), к-рое внес в свой сб. «Мартирика».

Н. У., по происхождению араб (в источнике написано, что П. У. был персом, но историки считают это ошибкой агиографа), носил имя Умар (Омар). В совр. календарях РПЦ и ГПЦ, следуя традиции XIX в. (Жития груз. святых, составленные М.-Г. *Сабининым*, Энциклопедия Брокгауза и Ефрона и др.), время его деятельности определяют VII в. Однако то, что в источниках о Н. У. упомянуты лица, жившие в одно время с мч. *Або Тбилиским*, деятелем 2-й пол. VIII в., позволяет отнести время жизни Н. У. к VIII в. В этот период древнегрузинское государство *Картли* находилось под



властью арабов, основавших здесь Тбилисский эмират Арабского халифата. Во время правления багдадского халифа Амира Мумни и в предстоятельство в Грузии католикаса Картли *Самуила VII* (обе фигуры известны по Мученичеству мч. Лбо Тбилисского) в Картли вошли войска араб. военачальника Ахмада; Умар возглавлял одно из военных подразделений этого войска. Ахмад прошел Мухранскую долину и разбил лагерь около слияния рек Лиавхи (Б. Лиавхи) и Кура. Военачальников Умара и Бурула с их отрядами Ахмад послал на противоположный берег Куры; когда они подошли к с. Цихеди, то за рекой увидели пещеры, высеченные в скалах Саркинети, в к-рых подвизались монахи мон-ря *Шиомгвиме*, основанного в VI в. прп. Шио Мгвимским. Арабы приняли пещеры за военную крепость и решили захватить ее. Однако по молитвам монахов преподобному Шио случилось чудо: войска вошли в Куру, но, несмотря на многократные попытки, за целый день не смогли двинуться с места и были вынуждены вернуться на берег. Изумленные чудом, военачальники узнали от одного пленного монаха, что пещеры — не крепость, а обитель подвижников. Умар и Бурул рассказали об этом Ахмаду; он отправил Умара в Шиомгвиме с подарками и пожертвованием.

Подойдя к мон-рю, Умар стал свидетелем еще одного чуда: он увидел, как над обителью парили ангелы и прп. Шио. Познакомившись с жизнью монахов, Умар был восхищен и обещал им никогда не вредить Церкви и принять христианство. Через месяц Умар вместе с 2 единомышленниками вернулся в Шиомгвиме, принял крещение, затем построил и поселился в мон-ре. Он получил имя Неофит (в переводе с греч. языка Новообращенный).

Н. У. стяжал дары исцеления и изгнания нечистых духов, он совершил множество чудес. Его подвижничество привлекло внимание католикаса Самуила VII, к-рый хиротонисал его во епископа Урбнисского. Жившие в этом регионе арабы, бывш. соотечественники Н. У., не могли смириться с его христ. деятельностью. Однажды ночью, когда Н. У. молился, они напали на него, жестоко избили и, зная, как он почитает архидиака первомч. Стефана и его мученический подвиг, насмерть забили

каменьями. Мощи Н. У. и частицы мощей первомч. Стефана хранятся в ц. св. Нины мон-ря Урбниси.

Ист.: *Василий III, католикос*. Повествование о чудесах отца Шно, собранное католикосом Василием (1090–1110) // *Абуладзе И.* Древние редакции Житий сир. отцов / Тексты с исслед. и словарем издал И. Абуладзе. Тб., 1955. С. 206–207 (на груз. яз.); *Антоний I (Багратиони), католикос-патриарх*. Восхваление и повествование о заслугах и мученичестве святого мученика Неофита Урбниси, составленное архиепископом всей Грузии Антонием (Давитиан-Багратиони) // ПДГАЛ. 1980. Т. 6. С. 119–135, 500–502.

Т. Коридзе

**НЕОФИТА**, мц. Леонтинская (Леонтинская) (пам. зап. 17 апр.), III в. — см. в ст. *Исидора и Неофита*, мученицы Леонтинские.

### НЕОФИТА ЗАТВОРНИКА ПРЕПОДОБНОГО МОНАСТЫРЬ

[греч. ιερὰ Μονὴ ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐκκληιστου], на Кипре, один из наиболее древних и значительных правосл. мон-рей на острове; расположен в 9 км от Пафоса, на высоте 415 м над уровнем моря. Основан прп. *Неофитом Затворником*. Древняя история мон-ря известна благодаря Житию его основателя, а также трудам самого прп. Неофита, составившего, в частности, устав обители (1177). Место, на к-ром возник мон-рь, первоначально служило прп. Неофиту для уединенной молитвы. 24 июня 1159 г. он начал работы по устройству в пещере горы своего затвора — Енклистры (*Ἐκκλῆιστρα*), к-рый получил 3-частную структуру. В него входили келья, алтарь и наос церкви. 14 сент. 1160 г. работы были завершены. В глубине кельи прп. Неофит приготовил себе

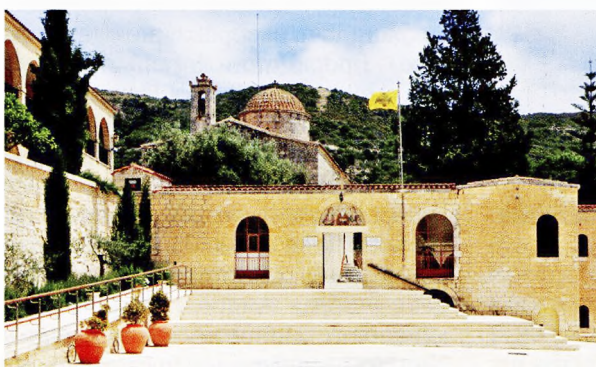
ту монахов, постепенно вокруг него образовалась община и сформировался мон-рь. Датой основания мон-ря принято считать 1170 г. В соответствии с предписаниями прп.



Прп. Неофит Затворник.  
Икона. 1888 г.  
(Музей мон-ря  
прп. Неофита Затворника)

Неофита мон-рю надлежало оставаться малонаселенным, число монахов не должно было превышать 15–18 чел. В связи с увеличением количества насельников и реорганизацией монастырской жизни потребовалось расширить Енклистру, соответственно к ней были добавлены трапезная (со стороны кельи) и нартекс. Это произошло не позднее 1183 г.

Монастырь  
прп. Неофита Затворника



могилу. Свое убежище Неофит посвятил Животворящему Кресту, в честь к-рого освятил также престол церкви. По настоянию Василия Киприамоса, еп. Кипра (1166–1190), Неофит стал принимать в своем ски-

слава прп. Неофита привлекала в мон-рь большое число паломников. Для того чтобы сохранить уединенный уклад жизни, преподобный задумал устроить новый Верхний затвор, или «Новый Сион», и вырубил пещеру в скале над ц. Св. Креста. Однако в процессе устройства прохода, соединявшего Нижний и Верхний затворы,



скала обрушилась. Это произошло 24 янв. 1197 г., прп. Неофит не пострадал, но увидел в своем чудесном спасении Божий знак. Преподобный умер, вероятно, в 1215 г., незадолго до этого, в 1214 г. написал новую редакцию монастырского устава — «Уставное завещание» («Τυλική Διαθήκη»).

После смерти прп. Неофита мон-рь был преобразован в общежительный, система отдельных затворов перестала существовать. Сведения о жизни мон-ря в период венецианского господства (1489–1571) немногочисленны. В кон. XV в. в монастыре наблюдается оживление монашеской жизни. В 1503 г. по инициативе моп. Неофита отремонтирован комплекс Нижнего затвора, поновлена его древняя (XII в.) роспись. В это же время, видимо, выстроен и украшен росписями новый кафоликон мон-ря — купольная церковь, освященная во имя Пресв. Богородицы. В 1523 г. мон-рь посетил Иеремия I, патриарх К-польский, и провел здесь 7 дней. Во время османского владычества монахи были изгнаны, имущество мон-ря было конфисковано (1585), он пришел в полное запусте-



Ковчег с главой прп. Неофита Затворника в кафоликоне мон-ря.  
Фотография. 2017 г.

ние. Положение изменилось при настоятеле Леонтии, благодаря усилиям к-рого в 1611 г. обитель перешла в ведение епископа Кипра, а в 1631 г. получила ряд привилегий от Кирилла Лукариса, патриарха К-польского. В частности, изменился статус настоятеля мон-ря Неофи-

та, он стал главным среди настоятелей всех кипрских мон-рей. Однако положение мон-ря все равно оставалось тяжелым: в сер. XVII в. обитель вынуждена была продать Франции все сохранившиеся в ней древние рукописи. В 1735 г. рус. путешественник В. Г. Григорович-Барский, проведя в мон-ре 3 дня, сообщил, что на тот момент в нем в 10 каменных кельях проживали 2 или 3 монаха, что история основания обители была забыта, а мощи прп. Неофита почивали под спудом. Возрождение обители произошло при игум. Афанасии (настоятель с 1746). При нем 28 сент. 1756 г. могила прп. Неофита была открыта, мощи святого обретенные нетленными и, видимо, тогда же перенесены в главную монастырскую церковь. При настоятеле Иоаннии в 1779 г. отреставрирован кафоликон мон-ря. Тем не менее в кон. XIX в. обитель находилась в плачевном состоянии.

**Росписи Енклистры.** После устройства Нижнего затвора прп. Неофитом келья преподобного и алтарь пещерного храма были расписаны. На сев. стене кельи сохранилась надпись, в которой сообщается имя мастера, исполнившего росписи, и дата: Феодор Апсевд, 1183 г. Согласно надписи 1503 г., стенопись в наосе ц. Св. Креста относится к чуть более позднему времени, она создана в 1196 г., т. е. все еще при жизни прп. Неофита. Отдельные сцены всех 3 частей Нижнего затвора переписаны в 1503 г., во время реставрации, предпринятой мон. Неофитом.

Келья представляет собой маленькую комнату, в плане приближенную к трапезнице. На своде в медальонах помещены полуфигуры 4 пророков, сохранилось изображение одного из них — прор. Даниила (юный), 3 других, возможно, — Давид, Иеремия или Иезекииль, Исаия. На вост. стене — св. воины Феодор Стратилат, Димитрий Солунский, Прокопий (?), все изображения плохой сохранности. На юж. стене над входом в келью — композиция «Распятие», справа от нее — образ Андрея, Христа ради юродивого. Напротив на сев. стене — Христос на престоле с предстоящими Богородицей, св. Иоанном Предтечей и припадающим прп. Неофитом, справа — образы св. врачей Космы и Пантелеимона; парное св. Косме изображение св. Дамиана находилось в вост. части кельи. Три стены небольшой погребальной камеры



Сошествие во ад.  
Роспись кельи прп. Неофита  
в Енклистре мон-ря. 1183 г.  
Мастер Феодор Апсевд

прп. Неофита в сев. углу кельи украшены изображениями: в нише — Богородица на престоле с предстоящими святителями Василием Великим и Иоанном Златоустом, слева на стене — «Распятие», справа в нише — «Сошествие во ад». Обращение к теме Страстей Господних в росписи, очевидно, не было случайным. На особый интерес к этой теме указывает сам факт посвящения престола пещерного храма Св. Кресту, а также присутствие в нем (в наосе) реликвии — частицы Животворящего Креста.

Алтарная часть занимает промежуточное положение между кельей и наосом; соединена с первой через проем двери и отделена от второго пространства деревянным иконостасом. Вост. стена вимы имеет закругленную форму, образует апсиду с 2 пробытиями в ней окнами, одно из них оригинальное. Росписи здесь находятся в значительно лучшем состоянии. В верхней части апсиды, фактически на вост. склоне свода, помещена сцена «Вознесение Христа». Из-за неровности стены она имеет асимметричную композицию. Напротив, на зап. склоне, находится «Вознесение прп. Неофита на небо». Преподобный представлен стоящим, со сложенными на груди руками, между архангелами Михаилом и Гавриилом, к-рые держат его за плечи и как будто возносят его невесомое тело на небо. Крылья архангелов соединены за спиной прп. Неофита, создавая эффект того, что они принадлежат фигуре святого. Эта уникальная композиция не имеет аналогий в визант. искусстве. Под изображением «Вознесения Хрис-



та» написаны фигуры 4 отцов Церкви и Божией Матери Оранты. Ее фигура поставлена фронтально, развернута лицом к зрителю, в то время как фигуры святителей со свитками в руках (свт. Иоанн Златоуст — слева, свт. Василий Великий, Епифаний, еп. Кипрский, свт. Николай Чудотворец — справа от Богородицы) обращены к Ней. Оригинальной является не только сама композиция, но и положение в ней Божией Матери, Ее фигура помещена в центре, непосредственно над престолом, на месте, которое традиционно занимает образ Христа. На сев. стене вимы над дверью, ведущей в келью, — ростовой образ Христа Еммануила, благословляющего правой рукой и в левой держащего свернутый свиток. По сторонам от Него сцена «Благовещение», разделенная на 2 части. Арх. Гавриил изображен парящим, слева от Еммануила, а Богоматерь, сидящая на престоле, — справа. Такое положение фигур в сцене «Благовещение» необычно, традиционно оно зеркальное. На зап. стороне свода — крупный медальон с образом Христа Пантократора (фреска 1503 г.), возможно, находится на месте аналогичного древнего, но не сохранившегося изображения. Он фланкирован меньшими медальонами с образами Божией Матери и св. Иоанна Крестителя, образующими вместе с Христом композицию «Денсус». Под ним на изгибе зап. стены представлены фронтально в рост преподобные Ефрем Сирин, Кирик Отшельник, Герасим, Феодор Освященный, Пахомий Великий, Иларий, Евфимий.

Наос ц. Св. Креста имеет в плане очертания, приближенные к трапеции. В сев.-вост. углу во внешней стене есть ниша, в к-рой предположительно хранилась реликвия Св. Креста. Росписи наоса, первоначально выполненные в 1196 г., поновлены в 1503 г. Запись об этом находится в юго-зап. углу наоса. Заново были написаны сцены «Гостеприимство Авраама» (юж. стена), 2 первые композиции Страстного цикла, а именно: «Тайная вечеря» и «Омовение ног», а также нижний правый угол сцены «Моление о чаше», левый нижний угол сцены «Предательство Иуды» и группа апостолов в сцене «Вознесение» с юж. стороны. В верхней зоне, на своде криволинейных очертаний, по замыслу художниками как купол, — сцена «Вознесение Гос-

подне»; ее иконография близка аналогичной сцене в виме. Половина композиции утрачена, от авторской живописи сохранилось 6 фигур, остальная часть изображения поновлена в нач. XVI в. На своде, над нишей реликвария, между «Распятием» и «Несением креста» представлены 4 пророка: Моисей, Давид, Исаия в рост (вместе на одной панели), под ними — поясной образ прор. Иеремии.

Большую часть росписи наоса занимает Страстный цикл, размещенный в среднем регистре. Он начинается в юго-зап. углу и разворачивается по всему периметру наоса, включает 11 сцен: «Тайная вечеря», «Омовение ног», «Моление о чаше» (редкое изображение в визант. искусстве), «Предательство Иуды», «Пилат, умывающий руки», «Несение креста», «Распятие», «Снятие с креста», «Оплакивание» (фрагмент), «Воскресение» (Сошествие во ад), «Не прикасайся ко мне». Сцены «Несение креста» и «Распятие» составляют единую композицию и находятся в непосредственной близости от ниши реликвария, образуя с ней и с изображением святых равноапостольных Константина и Елены в нижнем ярусе росписи внешней стены храма единую смысловую группу. Все служат прославлению искупительной Жертвы Христа и главного орудия Его страстей. Необычной является нумерация сцен Страстного цикла с использованием букв греч. алфавита (некоторые номера сохр.). Предположительно, прототипом для цикла послужили миниатюры одного из визант. кодексов.

В нижнем ярусе на юж. стене — обновленная в нач. XVI в. сцена «Гостеприимство Авраама» и имитация мраморировки; на зап. стене — фриз с изображением 12 преподобных (святые Антоний Великий, Арсений, Евфимий, Аммон Нитрийский, Андроник, Даниил аскет, Феодосий Великий, Иоанн Лествичник, Онуфрий Великий, Макарий Великий, Паисий, Стефан Новый), представленных в рост, фронтально, в монашеских рясах, со свитком в левой руке и крестом в правой (за исключением преподобных Онуфрия и Макария, изображенных обнаженными). Св. Стефан представлен ближе всего к иконостасу — слева от него, чуть ниже общего уровня фриза преподобных и несколько крупнее остальных фигур. В левой руке в соответствии с традиц. иконографией он

держит свиток и икону Божией Матери с Младенцем, в данном случае выбран извод Божией Матери Гликофилусы. Справа от иконостаса — образ тронного Христа и предстоящих Ему епископов (видны фрагменты святительских одежд, идентификация изображений невозможна). Далее ряд святителей переходит на вост. стену; здесь 2 фигуры: одна плохой сохранности, не идентифицируется, 2-я — свт. Григория Богослова. Справа от свт. Григория — ниша крестообразной формы, очевидно вмещающая реликвию Животворящего Креста. По сторонам от ниши — изображения архангелов Михаила и Гавриила в стихарях и с белыми орарями на плечах, с кадильницами (утрачены) и золочеными пиксидами в руках. За ними следуют фигуры неизвестного святителя, св. равноапостольных Константина и Елены по сторонам от креста и др. неизвестного святителя.

По манере исполнения все древние росписи Нижнего затвора монастыря св. Неофита можно разделить на 2 группы. К 1-й относятся росписи алтаря и кельи; согласно надписи, они исполнены мастером Феодором Апсевдом (1183). Стилистически они могут быть отнесены к ориентированному на классические образцы искусству 2-й пол. — кон. XII в., близкому к столичному кругу. Вторая группа, фрески наоса (1197), представляет более упрощенный, суровый, условно «монастырский» вариант того же типа искусства. В целом росписи монастыря св. Неофита образуют единую стилистическую группу с визант. памятниками кон. XII в. на Кипре; в частности, они близки к фрескам ц. Панагии Аракос близ Лагудеры (1192).

Помимо основного пространства Нижнего затвора древние росписи сохранились в трапезной (ок. 1220–1230 — 1-й слой, ок. 1500 — 2-й слой), в помещении агностериона (под наосом ц. Св. Креста), в помещении Верхнего затвора и в пещере св. Иоанна Крестителя; во всех 3 пространствах стенопись, видимо, исполнена в 1197 г.

**Кафоликон монастыря.** Главный монастырский храм посвящен празднику Успения Пресв. Богородицы и представляет собой купольную базилику. Центральный и 2 боковых нефа базилики отделены друг от друга рядами столбов с коринфскими капителями, на к-рые опираются



полукруглые арки. Точное время сооружения храма неизвестно, предположительно это произошло в нач. XVI в. Вероятно, тогда же он был украшен росписями. Возможно, заказчик росписи кафоликона был мон. Неофит († 1512), заказчик поновления росписи Нижнего затвора, упомянутый в памятной надписи 1503 г. в ц. Св. Креста. Главные темы стенописи кафоликона связаны с богородичным посвящением церкви; они падают иконографические параллели в палеологовском искусстве кон. XIII — XIV в. В юж. нефе сохранилось неск. сцен протоевангельско-



Шествие волхвов.

Бегство в Египет.

Сцены из «Акафиста Пресв. Богородице». Роспись кафоликона мон-ря. Нач. XVI в.

го цикла, среди к-рых «Жертвоприношение Иоакима и Анны», «Отвержение даров», «Молитва Иоакима». В сев. нефе — цикл «Акафист Пресв. Богородице» (25 сцен); в нем отсутствует разделение эпизодов рамками, сюжеты следуют один за другим, подобно изображениям на свитке. В конхе алтарной апсиды — фигура тронной Богоматери с Младенцем с 2 архангелами, в т. н. иконографическом типе «Богоматерь Кипрская» (фигура Христа и верхняя часть фигуры Богородицы отсутствуют). Под ней — «Причащение апостолов» и фигуры святителей в крещатых фелонях, со свитками в руках, многочисленные однофигурные изображения святых. Живописная поверхность фресок кафоликона сохранилась недостаточно хорошо, поэтому оценить их стиль и художественные достоинства затруднительно. Однако в целом, видимо, мастера росписи ориентировались на македон. искусство палеологовского вре-

мени, напр. росписи *Мистры*. Стилистически фрески обнаруживают сходство с живописью итало-критской школы XVI в. (см. сев. церковь монастыря св. Иоанна Лампадиста, Кипр; ц. Пресв. Богородицы «тис Подиту» в Галате) и могут быть отнесены к раннему XVI в. Деревянный резной иконостас главной церкви датируется 1544 г. Он включает местный, праздничный и деисусный чины. Сохранилось 16 из 17 икон Деисуса. На основании надписи на обороте иконы Христа Пантократора из местного ряда все иконы приписываются мастеру Иосифу Хурису.

Лит.: Mango C., Hawkins E. J. W. The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings // DOP. 1966. Vol. 20. P. 119–206; Stylianou A., Stylianou J. A. The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzant. Art. Nicosia, 1997. P. 351–381; Hein E., Jakovljević A., Kleidt B. Cyprus: Byzant. Churches and Monasteries: Mosaic and Frescoes. Ratingen, 1998. P. 112–116; Papageorgiou A. The Monastery of Agios Neophytos: History and Art: A short guide. Nicosia, 1998; Kakoulli I., Fischer C. Byzantine Paintings in the Making: A Prelim. Technical Study of the 12<sup>th</sup> Century Wall Paintings in the Enkleistra of St. Neophytos // Enkleistiotika Analekta: Proc. of the 1<sup>st</sup> Intern. Conf. St. Neophytos Enkleistros: History, Theology, Civilization. Paphos, 2011. P. 437–461.

С. П. Заиграйкина

**НЕОФИТЫ** [греч. νεόφυτοι, букв. — новонасажденные], новокрещенные (новопросвещенные) христиане (I Всел. 2). В древней Церкви Н. проходили последний этап наставления в вере (тайноводство, т. е. раскрытие смысла таинств Крещения и Евхаристии) после предкрещального оглашения и принятия таинства Крещения. Подробнее см. в ст. *Оглашение*.

Правовое положение Н. можно интерпретировать как положение лиц с условно ограниченной правоспособностью. Ап. Павел устанавливает запрет поставлять Н. в епископы (1 Тим 3. 6). Ап. 80 также содержит запрет поставлять в епископы новокрещенных лиц, обратившихся из язычества. Основание для подобных ограничений, согласно толкованию *Иоанна Зонары*, состоит в необходимости испытать веру и убедиться в беспорочности образа жизни новокрещенного.

В I Всел. 2 запрещается поставлять Н. не только в епископы, но и в пресвитеры (см. также: Лаод. 3). Положение Н. уподоблено в данном правиле положению оглашенного, которому прежде крещения требуется, по словам Иоанна Зонары, время для наставления в вере.

К Н. каноны относят и таких лиц из мирян, к-рые стремятся к поставлению в епископы без должного прохождения всех священных степеней. В Сард. 10 устанавливается требование поставления в епископы лица, совершившего в течение достаточного времени служения чтеца, диакона, пресвитера и обнаружившего веру и необходимые нравственные качества. Запрет касается слишком скорого поставления не только в епископы, но и в диаконы и пресвитеры. Социальное положение или ученость поставляемого не признаются достаточными основаниями для подобного поставления.

Сроки пребывания в статусе Н. канонами не оговариваются, а запрет поставления Н. имеет условный характер («разве только по благодати Божией сие устроится» — Ап. 80).

Особое положение среди Н. занимают лица, принявшие крещение в болезни, без должного оглашения. Такие лица в случае выздоровления должны продолжить изучать христ. вероучение (Лаод. 47).

Лит.: Никодим (Милаш), еп. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 271; Павлов А. С. Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 198; Цыпин В., прот. Каноническое право. М., 2012. С. 269, 289.

Е. В. Сильвестрова

**НЕПАЛ** | Федеративная Демократическая Республика Непал, непальское — Сангхия Локтантрик Ганатантра Непал, гос-во в центральной части Гималаев в Юж. Азии. На востоке, юге и западе граничит с *Индией*, на севере — с *Китаем*. Площадь — 147 181 кв. км. Столица — Катманду (1003,3 тыс. чел.; перепись 2011). Крупнейшие города: Покхара (264,99 тыс. чел.), Лалитпур (Патан) (226,7 тыс. чел.), Биратнагар (204,95 тыс. чел.), Бхаратпур (147,8 тыс. чел.). Офиц. язык — непальский (распространены также хинди и английский). Административно-территориальное деление: 7 провинций, включающих 75 районов. Н. — член ООН (1955), МВФ (1961), МБРР (1961), Азиатского банка развития (1966), Ассоциации регионального сотрудничества стран Юж. Азии (СААРК; с 1985), ВТО (2004). **География.** Н. — горная страна. Более 85% ее площади занимают горы, гл. обр. Гималаи. Здесь расположена высочайшая вершина Земли — гора Джомолунгма (непальское — Сагарматха, европейское — Эверест) (8848 м). С юга Гималаи окаймляет





сев. окраина Индо-Гангской равнины, т. н. тераи (плодородные аллювиальные равнины шириной 20–40 км, до осушения представлявшие собой заболоченные джунгли). Первую ступень над тераями образуют сильно расчлененные эрозией Внешние Гималаи (Предгималаи), известные как горы Сивалик (другое название — Чуриягхати) со средними высотами 700–900 м. Здесь распространены плоскодонные межгорные долины — дуны, по которым текут реки (Рапти, Кали-Гандаки (Гандак) и др.). Вторую ступень составляет хребет Махабхарат в системе Малых (Низких) Гималаев высотой до 2891 м, с крутыми южными и более пологими сев. склонами. Хребет Махабхарат сильно расчленен многочисленными реками (Карнали, Нараяни, Гандак, Коси и др.), к-рые текут на юг к равнине по цепи межгорных впадин и древнеледниковых котловин (долины Катманду, Покхара). Большая часть жителей Н. обитают в долинах М. Гималаев, благоприятных для развития сельского хозяйства. Самую возвышенную часть Н. образуют Большие (Высокие) Гималаи, где расположены 8 вершин, превышающих 8 тыс. м: Джомолунгма, Канченджанга (8598 м), Лхонце (Лходзе; 8516 м), Макалу (8463 м), Чововуяг (Чо-Ою; 8201 м), Дхаулагири (8167 м), Манаслу (8163 м), Аннапурна (8091 м). Массивные хребты Б. Гималаев прорезаны глубокими ущельями рек; р. Кали-Гандаки образует одну из самых глубоких (5571 м) речных долин в мире. В Б. Гималаях альпийский рельеф сменяется ледниками, опускающимися до высоты 4700–4800 м на юж. склонах и до 5200–5400 м — на северных.

Б. Гималаи малозаселены. Расположенные на сев. окраине Н. плоскогорье Бхот и обл. Мустанг относятся к Тибетскому нагорью. На большей части страны господствует субэкваториальный муссонный климат с резко выраженными высотными климатическими изменениями. В области тераев и Сивалика зима теплая, лето жаркое (средняя температура янв. — 15°C, июля — 30°C). В горных районах, лежащих на высоте 1200–2500 м, а также во внутриворонных котловинах зима прохладная (в янв. 0–10°C), лето умеренное (в июле до 20°C). На высоте 2500–4000 м зима долгая и холодная (ниже 0°C), лето короткое и прохладное (15–20°C). Выше 4000 м температуры большую часть года отрицательные, летом не превышают 10°C, выше 4500 м температура всегда ниже 0°C. Климат сев. склонов Гималаев холодный, высокогорно-пустынный. Среднегодовое количество осадков 1200–1700 мм. В высокогорьях осадки выпадают гл. обр. в виде снега. В Н. 12 охраняемых территорий, занимающих ок. 8% площади страны.

**Население.** По оценочным данным на 2016 г., численность населения Н. составляет 29,033 млн чел. (по переписи 2011 г. — 26,5 млн чел.). Н. — многокультурная и многоязычная страна. В определении идентичности жителей Н. большое значение имеет принадлежность к определенному этносу, языку, касте, религии, расе. Перепись 2011 г. выделила 125 этнокастовых и 123 этнолингвистические группы в Н. 10 наиболее многочисленных этнокастовых групп составляют ок. 68,7% всего населения страны: чхетри (16,6%), бахун (брахманы) (12,2%), магары (7,1%),

тхару (6,6%), таманги (5,8%), невары (5%), ками (4,8%), мусульмане (4,4%), ядавы (4%), раи (2,3%).

Для большей части населения Н. родным языком является один из индоарийских языков (82,1%, в т. ч. непали — 44,6%, майтхили — 11,7, бходжури — 5,98, тхару — 5,8% и др.). Индоарийские народы живут гл. обр. на западе и юге страны. На севере проживают тибето-бирманские народы (17,3%, в т. ч. таманги — 5,1%, невары — 3,2, магары — 2,98, лимбу — 1,3, гурунги — 1,2, раи — 0,6% и др.). На юго-востоке обитают небольшие группы, говорящие на языках сантали (49,9 тыс. чел.; австроазиатская семья) и орани (курух) (33,7 тыс. чел.; дравидийская семья). Большинство населения (59%) — монолингвы, 41% населения говорит по крайней мере еще на одном языке, кроме родного. Самые распространенные вторые языки — непали (32,7% населения), который используется как язык межэтнического общения, и хинди (4,6%).

По данным переписи 2011 г., средний годовой прирост населения составил 1,35%, рождаемость — 22 чел. на 1000 жителей, смертность — 7,3 чел. на 1000 жителей; показатель фертильности — 2,52 ребенка на 1 женщину; средняя продолжительность жизни — 66,6 года (65,3 года — у мужчин, 67,9 года — у женщин); в возрастной структуре: 31% составляют дети до 14 лет, 64% — люди в возрасте от 15 до 64 лет, 5% — люди 65 лет и старше; городское население — 17%; уровень грамотности — 67%.

**Государственное устройство.** Н. — федеративное гос-во, форма правления — республика. В 2015 г. 2-е Учредительное собрание (УС) приняло новую Конституцию Н., вступившую в силу с 20 сент. 2015 г. Она заменила промежуточную Конституцию, принятую 15 янв. 2007 г., согласно к-рой Н. был провозглашен федеративной республикой (ранее действовала Конституция Королевства Непал от 1990 г., провозгласившая конституционную монархию с унитарной формой гос. устройства). Согласно Конституции 2015 г., главой гос-ва является президент, к-рого избирает на 5 лет электоральная коллегия, состоящая из членов федерального парламента и парламентов провинций. Президент назначает премьер-министра, к-рым становится лидер партии, имеющей большинство в Палате представителей. Премьер-министр



формирует и возглавляет исполнительный орган власти — Совет министров. Премьер-министр и министры ответственны перед федеральным парламентом, представляющим собой законодательную власть и состоящим из 2 палат — Палаты представителей (165 членов граждане избирают по одномандатным избирательным округам; 110 — по общегос. избирательному округу пропорционально числу голосов, поданных за политические партии) и Национальной ассамблеи (56 членов избирает электоральная коллегия, состоящая из членов провинциальных и муниципальных собраний, 3 членов назначает президент по рекомендации правительства). Судебная система состоит из Верховного суда, Высших судов провинций и районных судов. Мн. положения Конституции 2015 г. еще не имплементированы.

В наст. время в Н. действует законодательный орган — 2-е Учредительное собрание (с 2013), к-рое в 2015 г. избрало 2-го Президента Н. — Бидхья Деви Бхандари, 1-ю женщину, занимающую этот пост. В Н. действует многопартийная система. Ведущие партии: Непальский конгресс, Коммунистическая партия Н. (объединенная марксистско-ленинская), Коммунистическая партия Н. (маоистская).

**Религия.** Согласно переписи 2011 г., подавляющее большинство населения исповедует индуизм (81,34%). Буддизма придерживаются 9,04% жителей, ислама — 4,38, синкретической религии кират-дхарма (традиц. религии киратов) — 3,04, христианства — 1,41, анимизма (пракрити) — 0,46%. Есть также немногочисленные приверженцы джайнизма (3,2 тыс. чел.), системы религ. представлений *бон* (13 тыс. чел.), сикхи (609 чел.), бахаисты. 0,23% населения были отнесены к т. н. неопределенным религ. группам (неизвестным в Н. до 2011).

С 1990 г. христианство в Н. набирает популярность, ежегодно количество христ. орг-ций и христиан увеличивается. Перепись 1952–1954 гг. не зафиксировала ни одного христианина в Н., в 1961 г. их было 458 чел., в 1971 г. — 2541, в 1981 г. — 3891, в 1991 г. — 31 280, в 2001 г. — 10 1976 (0,45% от всего населения), в 2011 г. — 375 699 чел. Мн. христ. орг-ции считают, что офиц. данные существенно занижены.

**Православие.** В Катманду, на жилой территории посольства РФ в Н.,



ской деятельности из Индии и являются независимыми и внеденомина-

*Рождественская служба в моленной комнате при Российском центре науки и культуры в Катманду. Фотография. 2017 г.*

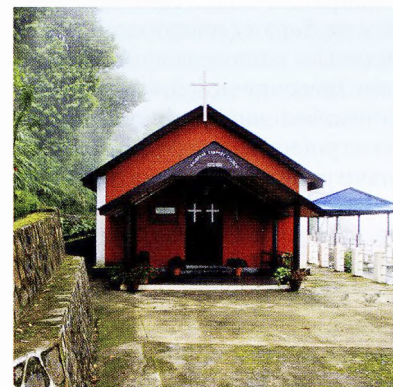
ционными. В наст. время наиболее крупным объединением протестант. орг-ций в Н. является

Национальное товарищество церквей в Непале (National Churches Fellowship Nepal), которое создано в 1960 г. как Непальское христианское товарищество (Nepal Christian

действует приход во имя иконы Божией Матери «Спорительница хлебов», созданный и принятый в юрисдикцию *Русской Православной Церкви* решением Свящ. Синода от 10 окт. 2009 г. Пастырское окормление поручено настоятелю прихода св. ап. Фомы в Дели (Индия). Православие исповедуют сотрудники дипломатических миссий, специалисты, работающие на совместных предприятиях, лица, вступившие в брак с гражданами Н., а также небольшое число непальцев.

**Восточные нехалкидонские церкви.** С 60-х гг. XX в. действует община *Маланкарской Церкви*. В нач. XXI в. она насчитывала до 1,8 тыс. чел., гл. обр. представителей инд. народа малаяли. В 10-х гг. XXI в. в Н. открыта миссия епархии Сиднея и окрестностей *Коптской Церкви*.

**Римско-католическая Церковь** представлена викариатом Непал, насчитывающим ок. 7 тыс. верующих в 11 приходах. Кафедра — собор Успения Пресв. Девы Марии в Лалитпуре.



*Протестантская церковь в Кампхеке. 1993 г.*

Fellowship) и насчитывало лишь 30 христиан; в нач. XXI в. — ок. 80 тыс. верующих в 200 общинах. В наст. время оно претендует на объединение более 1000 различных церковных орг-ций. Основной задачей Национального товарищества церк-



*Восточная часть католич. собора Успения Пресв. Девы Марии в Лалитпуре. Фотография. 2012 г.*

вей является миссионерская деятельность и укрепление христ. единства в Н. С 1954 г. в стране

действует христ. внеденоминационная международная неправительственная орг-ция Объединенная миссия в Непал (United Mission to Nepal), задачами к-рой являются координация миссионерской работы и поддержка различных гуманитарных проектов. Кроме того, в Н. действуют др. миссионерские орг-ции:

**Протестантские церкви, деноминации и секты.** Протестанты различных деноминаций составляют подавляющее большинство христиан в Н. Многие протестант. орг-ции возникли в результате миссионер-

ской деятельности из Индии и являются независимыми и внеденоминационными. В наст. время наиболее крупным объединением протестант. орг-ций в Н. является Национальное товарищество церквей в Непале (National Churches Fellowship Nepal), которое создано в 1960 г. как Непальское христианское товарищество (Nepal Christian Fellowship) и насчитывало лишь 30 христиан; в нач. XXI в. — ок. 80 тыс. верующих в 200 общинах. В наст. время оно претендует на объединение более 1000 различных церковных орг-ций. Основной задачей Национального товарищества церк-



миссия *адвентистов* седьмого дня (с 1957 содержит госпиталь близ Катманду), Международное непальское товарищество (International Nepal Fellowship; содержит госпиталь, лепрозорий и неск. медицинских центров в районе Каски и его столице Покхаре), Миссия Евангелического альянса (Evangelical Alliance Mission; опекает госпиталь в районе Даделдхура) и др.

**Ислам** в Н. исповедуют 1,16 млн чел., гл. обр. переселенцы из Сев. Индии и иностранные торговцы. Первые мусульмане прибыли в Катманду из Кашмира при Ратне Малле (1484–1520). В наст. время мусульмане в Н. относятся к отдельной кастовой группе. Ок. 97% мусульман проживают в области тераев, остальные — в Катманду или в горных районах на западе страны.

**Индуизм** является доминирующей религией, определяющей образ жизни большинства непальцев. В наст. время общее количество его приверженцев превышает 21,55 млн чел. Считалось, что монархи династии Шах (1769–2006), будучи носителями божественной благодати, обладали особой священной властью (в народном сознании они воспринимались как аватары бога Вишну). В 2015 г. Н. провозглашен светским гос-вом, но индуизм сохранил доминирующие позиции в обществе. Индуизм исповедуют представители практически всех этнокастовых групп: чхетри (4,37 млн индуистов), бахун-брахманы (3,21 млн), тхару (1,63 млн), магары (1,49 млн), камы (1,21 млн), невары (1,17 млн) и др.

**Буддизм** в Н. исповедуют ок. 2,4 млн чел., гл. обр. жители сев. областей страны, граничащих с Тибетом. Некоторые из неваров, живущих в долине Катманду, также являются буддистами. Особенность буддизма в Н. определяется близостью индийских центров махаяны и ваджраяны и Тибета. В области тараев близ Сиддхартханагара (Бхайрава) располагается Лумбини — предположительное место рождения (оспаривается в Индии) основателя буддизма Сиддхартхи Гаутамы Будды, известного как *Шакьямуни*. С 1981 по 2001 г. наблюдается резкий рост приверженцев буддизма в Н. с 800 тыс. до 2,4 млн чел. В последнее десятилетие количество буддистов несколько сократилось в связи с тем, что нек-рые из них перешли в индуизм, религию бон, джайнизм

и христианство. Буддисты этнической группы тамнагов составляют более половины всех сторонников буддизма в Н. (1,34 млн чел.).

**Новые религиозные течения** представлены *Бахаи религией*, первые последователи которой появились в Н. в 1952 г. Согласно переписи 2011 г., численность бахаистов в Н. составляла 1283 чел.

**Традиционные племенные верования.** Анимизм (иракрити) сохраняется у небольшой части горных жителей Н. (122 тыс. чел.). Однако для индуизма и буддизма в Н. в значительной мере характерен синкретизм — границы между буддистскими, индуистскими и традиц. религ. представлениями размыты. Примером может служить индо-буддистский синкретический культ Кумари. Из одной из высших неварских каст (баре) священнослужители выбирают девочку, не достигшую половой зрелости. Над ней совершаются обряды, во время которых, по представлениям непальцев, девочка становится Кумари — телесным воплощением богини Таледжу из неварского пантеона, к-рая сама считается воплощением Дурги. Кумари поклоняются и индуисты, и буддисты (кроме представителей тибетского буддизма). Девочка, став Кумари, участвует в индуистских и буддистских религ. ритуалах, в нек-рых из них прослеживаются пережитки племенных верований, связанных с мотивами плодородия. Девочка считается Кумари до потери 1-й крови (как правило, при 1-й менструации, но также при удалении зуба, болезни, связанной с кровопотерей, и т. п.). Бывш. Кумари получает гос. пенсию и может вступить в брак. Ранее кварталы, селения и города имели своих Кумари. Кумари всего гос-ва, называемая Радж Кумари, проживает в Катманду, в собственном дворце рядом с храмом богини Таледжу. Через Радж Кумари богиня Таледжу ежегодно возобновляла власть короля, к-рый получал от Кумари тикку на лоб. В Верховный суд Н. подавались петиции, призывавшие прекратить использование девочек в религ. ритуалах. Однако Верховный суд не пошел на запрет культа Кумари, являющегося одним из ключевых элементов не только религиозной, но и политической жизни страны.

В Сев.-Вост. Н. проживают кираты — группа народов, языки к-рых относятся к ветви киранти гималай-

ских языков. Большинство исповедуют синкретическую религию кират-дхарма (сами кираты называют ее юма-дхарма), сочетающую элементы традиц. культов, индуизма и буддизма. Центральные понятия этой религии содержатся в религиозно-правовых текстах «мундхум» («великая сила»), в к-рых определяются повседневные поведенческие модели, ритуалы, традиции, мифологические представления. Существуют религ. отличия у каждого из 4 основных народов киратской группы (лимбу, раи, сунвары, яккха). Ритуалы включают элементы почитания матери-природы, предков, солнца и луны, ветра, огня и главного столпа жилища. Согласно переписи 2011 г., адептами кират-дхармы признали себя 807,17 тыс. чел., однако ввиду синкретического характера этой религии многие из ее сторонников могли причислить себя к индуистам, буддистам, анимистам и даже к христианам. Показательно, что 92,3% сунваров посчитали себя индуистами, 7,2% — христианами, и никто не назвал себя приверженцем кират-дхармы.

**Религиозное законодательство.** Конституция 1962 г. провозгласила Н. «индуистским королевством» (ст. 3), однако, согласно ст. 14, каждый мог исповедовать и практиковать свою религию, при условии что ни один человек не вправе предпринимать действия по обращению др. человека из одной религии в другую. Конституция 1990 г. признала право каждого открыто исповедовать свою религию, но запрещала прозелитизм. Временная Конституция Н. 2007 г. провозгласила свободу вероисповедания и отменила формулировку об «индуистском королевстве». Действующая Конституция 2015 г. объявила Н. светским гос-вом (ст. 4) и запретила дискриминацию по к.-л. признаку, в т. ч. на основании религ. убеждений (ст. 18). Ст. 26 новой конституции провозглашает права граждан на свободу вероисповедания и защиту своих религ. убеждений. Одновременно эта же статья запрещает совершать действия, направленные на подрыв общественного здоровья, морали и мира, обращать человека из одной религии в другую или совершать к.-л. иные действия, к-рые могут поставить под угрозу другую религию. За подобные деяния в конституции предусматривается наказание



в соответствии с законом (ст. 26, п. 3). Т. о., несмотря на постепенную либерализацию общественной жизни, в Н. запрет на прозелитизм сохраняется. Правительство Н. обязывает христ. орг-ции проходить ежегодную регистрацию и уплачивать налоги. Христ. и мусульм. орг-ции испытывают трудности с приобретением земли для постройки храмов и обустройства кладбищ. В наст. время действующие в Н. христ. организации стремятся оказать давление на офиц. власти с целью отмены конституционного запрета на ведение проповеди среди местного населения и повышения своего правового статуса.

### В. В. П.

**История. Н. до нач. XX в.** Заселение территории Н. древнейшим человеком относится к концу среднего плейстоцена. Гопалы и Ахиры считаются первыми династиями Н. Начало правления сменившей их династии Киратов относится к VII в. до Р. Х. В сер. I тыс. до Р. Х. в непальских и инд. тераях существовали ранние гос. образования, входившие в состав инд. империй. Памятники в Лумбини (древнейшие этапы строительства храма — сер. III в. до Р. Х.) связаны с почитанием места рождения Будды Шакьямуни (в 249 г. до Р. Х. Ашока установил в Лумбини колонну, отмечавшую место рождения Будды). Расположенный к западу от Лумбини археологический памятник Тилауракот связывают с остатками г. Капилавасту, столицы гос-ва Шакьев, где прошла юность Будды. По археологическим данным, город существовал с VIII—VII вв. до Р. Х. по II—III вв. по Р. Х.

Долина Катманду была важным торговым центром на пути из Индии в Тибет. Религиозная ситуация в этом регионе характеризовалась мирным сосуществованием буддизма и индуизма. В III в. до Р. Х. — V в. по Р. Х. были построены знаменитые ступы Сваямбхунатх и Боднатх (Бодхнатх), а также ступы в Киртипуре и Патане. Руины буддийских храмов найдены в Суркхете (напр., Какребихара). В Варахакшетре, Нарасингха-Таппе (юг вост. части Н.) и других местах найдены храмы и статуи индуистских божеств, относящиеся к эпохе Гуптов. С кон. I тыс. до Р. Х. — 1-й пол. I тыс. по Р. Х. связано большинство памятников пещерных комплексов в Мустагане.

В I—II вв. по Р. Х. (по др. данным, во 2-й пол. IV — нач. V в.) в долине Катманду выходцами из инд. обл. Видеха было основано гос-во династии Личчхавов. О последующем периоде в истории Н., охватывающем неск. веков, достоверные сведения отсутствуют. С IX в. на территории Н. выделяются 4 района, обладавшие этнической и культурной спецификой. Три из них находились в горах и были привязаны к бассейнам рек: зап. район располагался в бассейнах Карнали и Бхери; центральный — Кали-Гандаки и Багмати; восточный — Сун-Коси и Аруна. К 4-му относят всю территорию тераев. Археологический памятник Симараонгарх связывают с городом, построенным в 1097–1098 гг. Наньядевой, основателем одного из княжеств. Здесь были обнаружены рвы, валы, стены из обожженного кирпича, остатки ворот и храмов, более 100 изображений и скульптур (гл. обр. индуистских богов).

В XI в. запад был заселен кхасами, посетителями вост. диалектов пахари. В XII—XIV вв. они стали этнической основой политического объединения Кхасараджьи («Государство кхасов»). В XII в. началось переселение кхасов в Гималаи, что было вызвано мусульм. завоеваниями в Сев. Индии. Переселенцы способствовали распространению элементов индуизма и нек-рых принципов инд. кастовой системы. Индуизированные кхасские правители в период существования Кхасараджьи стали распространять свою власть к востоку от р. Бхери, на территорию с тибето-бирм. населением. Одновременно происходило расселение кхасов вдоль Гималаев — с запада на восток. После распада Кхасараджьи в кон. XIV в. в Западном Н. сложилась конфедерация княжеств Баиси (дословно «22 княжества») в бассейне р. Карнали, а неск. позднее — конфедерация Чоубиси (Чоубиси; «24 княжества») в бассейне р. Гандак. На восточном рубеже кхасского региона располагалось самостоятельное княжество Горкха, к-рое не входило в состав Чоубиси, несмотря на тесные связи с зап. соседями.

Самым развитым районом Центрального Н. оставалась долина Катманду. В IX—XII вв. здесь правила династия Тхакуров (исторические свидетельства о ней малочисленны и недостоверны), а в XIII в. утвердилась династия правителей Малла.

Они вели городское строительство, покровительствовали искусствам и лит-ре. Широкое распространение получили пагоды (некоторые исследователи считают, что пагоды первоначально появились именно в долине Катманду). Практически вся сухопутная торговля между Индией и Китаем велась через долину Катманду. Местное население занималось гл. обр. мотыжным земледелием. Высокая интенсивность сельского хозяйства и ремесла в долине Катманду обусловила опережающее (по сравнению с др. районами Центр. Гималаев) развитие социальной структуры местного населения. Здесь сложилась развитая кастовая система. В XVII в. долина Катманду превратилась в главный экономический и культурный центр, что во многом определило ее превращение в политическое ядро буд. общенепальского гос-ва.

В вост. части Н. социальные отношения развивались значительно медленнее. Местное население (кираты, дхималь, тхамы) занималось подсечно-огневым мотыжным земледелием. В XVIII в. сюда проникли переселенцы с запада. На территории Восточного Н. находились княжества Чауданди и Виджаяпур, входившие в сферу влияния соседних инд. гос-в.

В период правления Рамы Шаха (1606–1636) началось возвышение княжества Горкха. Раме Шаху приписывается создание свода законов — «Эдиктов Рамы Шаха», в к-рых индуистские традиции были переработаны и приспособлены к условиям жизни полиэтнического населения горного княжества, где утверждение индуизма и кастовой системы только начиналось. На протяжении XVII в. в Горкхе активно развивались гос. аппарат, торговля и ремесло, расширялись и укреплялись политические и династические связи с др. княжествами.

В 1742 г. трон Горкхи занял Притхвиараян Шах, начавший активную завоевательную политику. В кон. сент. 1744 г. он овладел Нувакотом близ долины Катманду. В сер. 50-х гг. XVIII в. главные торговые пути, связывавшие долину с Тибетом, Центральным и Западным Н., оказались под контролем Горкхи. В 1767 г. Притхвиараяну удалось захватить Киртипур, расположенный юго-западнее Катманду. Отряд Британской Ост-Индской компании (ОИК), послан-



ный в помощь Джаяпракашу Малле для защиты долины Катманду, был разгромлен войсками Горкхи в том же году. В сент. 1768 г. Притхви-паян занял Катманду и Патап, а в нояб. 1769 г. — Бхадгаон (Бхактапур), последнее независимое княжество долины. В 1769 г. столица была перенесена из Горкхи в Катманду. Этот год считается офиц. датой возникновения Королевства Н. Политическая организация Н. в тот период во многом воспроизводила устройство Горкхи. Особое внимание уделялось сакральной легитимации власти короля. По непальской традиции он не рассматривался как живое божество, однако считался носителем божественной благодати. Среди населения Н. постепенно распространялись представления о кастовости.

После оккупации непальскими войсками зап. районов Сиккима в 1788 г. началась непало-тибетская война, проигранная Н. в 1792 г. после того, как сюзерен Тибета — Китай прислал ему на помощь свои войска. Экспансия Н. на территорию совр. Индии, приостановленная Британской ОИК, привела к нарастанию напряженности в отношениях между 2 гос-вами и стала причиной англо-непальской войны 1814–1816 гг. По ее итогам Н. утратил почти треть своей территории (Кумаон, Гархвал, Алмору, Зап. Сикким, почти все терран (впосл. большая их часть была возвращена)) и согласился на допуск в Катманду брит. резидента. Внешняя политика Н. была поставлена под контроль Британской ОИК, власти Н. обязались не принимать на службу евронейцев без ведома англичан.

С кон. 30-х гг. XIX в. значительное влияние на политическую жизнь Н. оказывала междоусобная борьба между аристократическими кланами. В сент. 1846 г. придворный Джанг Бахадур из незнатного служилого рода при поддержке армии произвел гос. переворот, во время к-рого за 1 ночь были убиты 55 влиятельных аристократов. Вскоре по подозрению в причастности к организации заговора против Джанга Бахадра король и королева Н. были высланы в Индию, а на трон возведен их малолетний сын. Неск. сот представителей знатных родов бежали в Индию. Джанг Бахадур занял посты премьер-министра, главнокомандующего и правителя (махараджи). Официально верховная власть в стране была поделена меж-

ду королем и махараджей, однако фактически король обладал лишь представительскими функциями. Премьер-министр имел право назначать и увольнять любое должностное лицо. После его смерти пост передавался старшему члену его рода по муж. линии. Для возвышения своего рода Джанг Бахадур переименовал его в Рана, получив согласие короля на повышение статуса своей касты. Позднее представители Рана сумели породниться с королевской династией Шах.

В 1854 г. издан свод законов «Мулуки Аин» («Закон страны») — 1-е законодательное уложение общепепальского гос-ва. Индуизм являлся сакральной и этической основой «Мулуки Аин». Каждая каста и этническая группа получала законодательно закрепленное место в общ. иерархии, что способствовало формированию кастовой и гос. самоидентификации населения, все еще находившегося под сильным влиянием родоплеменных традиций.

После смерти Джанга Бахадра в 1877 г. политическая борьба в Н. обострилась. В 1885 г. власть захватили его племянники — Шамшеры. При них Н. переживал период социально-экономического застоя и политического ослабления. Завербованные Британской ОИК непальские солдаты (гуркхи) участвовали практически во всех войнах, к-рые вела Британская империя, а также в подавлении восстаний в ее колониях. Строгая самоизоляция страны была направлена на предотвращение проникновения в Н. свободомыслия, чужеземной культуры и религии.

**Н. с нач. XX в.** В 1901–1929 гг. премьер-министром Н. был Чандра Шамшер. Он укрепил центральные органы власти, но экономика страны развивалась медленно. В социальной сфере в 1-й пол. XX в. наблюдалось постепенное вытеснение родоплеменных отношений сословно-кастовыми. Хотя Н. официально не принимал участия в первой мировой войне, он поставлял Великобританию сырье и рекрутов. В тот период в брит. армии служили 200 тыс. непальских гуркхов, из к-рых 55 тыс. чел. воевали во Франции, Фландрии, в Месопотамии, Палестине, Сирии, на Салоникском и других фронтах (Н. потерял убитыми не менее 20 тыс. чел.). В период второй мировой войны непальские части в со-

ставе брит. армии (свыше 200 тыс. чел.) сражались против германских и итальянских войск в Сев. и Вост. Африке, Италии, Греции, Ираке, против япон. войск — в Бирме.

Участие в мировых войнах способствовало росту политического сознания непальских военнослужащих. Особая роль в начавшемся процессе политизации принадлежала непальской эмиграции в Индии. К 1945 г. на территории Индии действовали неск. политических орг-ций непальских эмигрантов, к-рые выступали за установление в Н. конституционной монархии и использование радикальных методов борьбы. На Учредительной конференции, прошедшей в Калькутте (ныне Колката) в янв. 1947 г., неск. таких орг-ций объединились в партию «Непальский национальный конгресс» (ННК; с 1950 «Непальский конгресс», НК). ННК инициировал по примеру индийцев кампанию гражданского неповиновения на территории Н., к-рая постепенно распространилась на главные города тараев и Катманду. Действия ННК пользовались поддержкой индийского правительства. Неуступчивость премьер-министра Мохана Шамшера (1948–1951) и его жесткий курс в отношении оппозиции блокировали путь к переговорам. В этих условиях в руководстве ННК возобладала линия на насильственную ликвидацию т. н. ранакратии. Бегство короля Трибхувана (1911–1955) в Индию ускорило развитие событий. В нояб. 1950 г. военные отряды конгрессистов развернули боевые действия в тарах, а затем начали продвижение к Катманду. Мохан Шамшер не получил поддержки иностранных держав и был вынужден согласиться на посредничество инд. правительства. В янв. 1951 г. он обнародовал Декларацию о конституционных реформах, в к-рую вошли пункты инд. меморандума об урегулировании конфликта. В февр. 1951 г. возвратившийся в Н. король издал прокламацию об образовании коалиционного временного правительства (5 членов семейства Рана и 5 представителей НК; премьер-министром оставался Мохан Шамшер), ответственного перед королем. Принятая в апр. 1951 г. временная Конституция юридически оформила ликвидацию «ранакратии». Она провозгласила установление в стране конституционной монархии, отменила исключительные права



и привилегии членов семейства Рана, декларировала основные права и гражданские свободы. Король падался чрезвычайно широкими полномочиями: ему принадлежало право назначать и смещать министров, издавать законы и проч. Вместе с тем конституция предусматривала определенное ограничение прав монарха.

В 50-х гг. XX в. происходило постепенное укрепление позиций королевской власти, к-рая добилась отмены проведения выборов в УС. В февр. 1959 г. была обнародована новая конституция: в Н. устанавливалась система правления, при к-рой король делил законодательную власть с парламентом, исполнительную — с правительством, судебную — с Верховным судом. Первые в истории Н. выборы в парламент были проведены в том же месяце. Победу на них одержал НК, получивший 68% мест в парламенте. Первым избранным премьер-министром стал лидер НК — Б. П. Коирала.

Однако либерально-демократическая модель гос. управления работала неэффективно, т. к. она не соответствовала уровню развития и традициям непальского общества. Слабость институтов парламентской демократии, господство в обществе монархических представлений, разочарование в результатах демократических реформ 50-х гг. XX в. привели к усилению консервативных настроений в различных слоях общества. 15 дек. 1960 г. король Н. совершил гос. переворот, арестовал членов кабинета министров, распустил парламент, отменил ряд статей конституции, установил режим личной власти и запретил все партии. Конституция 1962 г. юридически закрепила происшедшие в Н. перемены. Была установлена т. н. система панчаятов — особая форма режима личной власти. Королю принадлежала исполнительная, законодательная и судебная власть; вместо партий создавались т. н. классовые орг-ции. В зависимости от профессиональной принадлежности, пола и возраста любой непалец автоматически становился членом к.-л. «классовой организации».

В 1963 г. принят новый свод законов, провозглашавший равенство всех людей и запрещающий использование принудительного труда. Королевская власть провела аграрную реформу, с сер. 70-х гг. XX в. взяла курс на свертывание гос. регулиро-

вания экономики, более активное привлечение иностранного капитала и поддержку мелких и средних предпринимателей. К кон. 70-х гг. XX в. достигнутый экономический рост привел к сильной инфляции и девальвации непальской рупии, что стимулировало жителей городов открыто выступить с политическими требованиями. Весной 1979 г. в Н. прошли массовые волнения. Правящие круги Н. были вынуждены предпринять шаги, направленные на постепенное ограничение монархии. Кор. Бирендра (1972–2001) объявил о проведении прямых всеобщих выборов в парламент и о формировании ответственного перед парламентом правительства. В ходе реформ, направленных на либерализацию экономики, положение населения существенно ухудшилось, основная его часть находилась за чертой бедности. Усиливались этнокастовые и межрегиональные противоречия. Активизировались также политические партии, формально находившиеся под запретом. Конгрессисты и коммунисты стали координировать свои действия под рук. Ганеша Мана Сингха. В февр. 1990 г. НК и Объединенный левый фронт (ОЛФ; 7 коммунистических группировок) начали проведение совместных акций с требованием воссоздания многопартийной системы. Их кульминацией стало 200-тысячное шествие к королевскому дворцу 6 апр. 1990 г. Король был вынужден объявить об отмене панчаятской системы, распустить «классовые организации», образовать коалиционный кабинет из представителей НК и ОЛФ (премьер-министром стал председатель НК К. П. Бхаттарай). В нояб. 1990 г. обнародована новая конституция, в соответствии с которой в Н. провозглашалась конституционная монархия и вводилась многопартийная система, декларировались основные права и свободы населения, независимость судебной власти. Кабинет министров объявлялся подотчетным нижней палате парламента, а парламент наделялся законодательной властью. Вместе с тем все поправки к законодательству по финансам, налогообложению, бюджету, деятельности армии и полиции требовали одобрения короля. Король оставался главнокомандующим, мог вводить чрезвычайное положение и брать всю полноту власти в стране в свои руки (нижняя палата наделялась правом

отмены чрезвычайного положения  $\frac{2}{3}$  голосов).

В мае 1991 г. состоялись всеобщие выборы в парламент, на к-рых победу одержал НК. Премьер-министром стал лидер НК — Г. П. Коирала. В 1994 г. внутривластные разногласия и активная оппозиция со стороны коммунистов привели к отставке кабинета НК. Новые выборы принесли победу Коммунистической партии Н. (объединенной марксистско-ленинской) (КПНОМЛ), но она не получила большинства в парламенте. В течение 5 лет у власти находились сменявшие друг друга коалиционные правительства. В 1999 г. на выборах НК вновь получил большинство мест и образовал правительство во главе с Бхаттарай.

В февр. 1996 г. Коммунистическая партия Непала (маоистская) (КПНМ), созданная в 1994 г., инициировала вооруженное выступление, названное ею «народной войной», целями к-рой были ликвидация непальской монархии и образование республики. Первоначально вооруженная борьба велась в Западном и Центральном Н., где маоистов поддерживала значительная часть крестьянства отсталых горных районов. За короткое время КПНМ удалось распространить свое влияние на всю страну и создать сеть подконтрольных ей т. н. базовых районов.

Кризис, нараставший с сер. 90-х гг. XX в., к нач. XXI в. охватил все стороны жизни непальского общества. С 2001 г. оппозиция практически парализовала работу парламента. В июне 2001 г. кор. Бирендра вместе с неск. членами семьи был убит — по офиц. версии, в ходе семейной ссоры. Королем был провозглашен его младший брат — Гьянендра (1950–1951, 2001–2008), единственный уцелевший представитель династии Шах, имевший законные права на престол, к-рого, однако, общественность считала главным организатором трагедии.

В нач. 2000-х гг. повстанцы-маоисты начали проводить вооруженные и террористические акции в городах и практически во всех районах страны. В ответ король ввел в Н. чрезвычайное положение и официально объявил КПНМ террористической орг-цией. В операциях против маоистов впервые стала использоваться армия. В 2004 г. маоистам удалось на неделю организовать блокаду долины Катманду. В февр. 2005 г. в связи



с неспособностью коалиционных правительств справиться с маоистами было объявлено об установлении режима прямого правления короля, парламент был распущен. В условиях падения авторитета королевской власти оппозиционные политические силы образовали антимонархический Семипартийный альянс, включавший в т. ч. НК и КПНОМЛ. Лидеры альянса сумели договориться с КПНМ о присоединении к мирному протесту, тем самым приостановив вооруженное сопротивление против властей. Трехнедельная масштабная кампания протеста в апр. 2006 г. вынудила короля дать разрешение на возобновление работы парламента и назначить премьер-министром Г. П. Коиралу. Уже летом парламент страны приступил к постепенному ограничению прерогатив монарха: он был лишен должности верховного главнокомандующего и судебного иммунитета, его также обязали платить налоги и лишили права налагать вето на законопроекты. Было создано коалиционное правительство Семипартийного альянса, к-рое вступило в переговоры с маоистскими повстанцами и 21 нояб. 2006 г. подписало с ними Всеобъемлющее мирное соглашение. В соответствии с этим соглашением в янв. 2007 г. был сформирован Временный парламент и принята временная конституция Н., предусматривавшая лишение короля верховной власти в стране, отмену положений об «индуистском королевстве», передачу исполнительной власти премьер-министру и национализацию королевской собственности. Официально было закреплено создание фракции маоистов в парламенте, они были введены в состав правительства. В сент. 2007 г. маоисты вышли из правительства, потребовав полной ликвидации института монархии. В дек. того же года правительство согласилось с этим требованием. Попытки Коиралы спасти монархию в Н. не увенчались успехом. Король отказался последовать его совету и передать корону малолетнему внуку, т. к. в народе наследный принц имел дурную славу. В апр. 2008 г. проведены всеобщие выборы в УС, к-рое должно было подготовить новую конституцию. Они принесли победу КПНМ. 28 мая 2008 г. на 1-м заседании УС монархия была ликвидирована, Н. провозглашен «федеративной де-



ца, следовавшие из имп. обсерватории в Пекине в Агру, центр Тибето-индостанской миссии. Король Кантупура — Пра-

*Католическая ц. св. Анны  
в Покхаре.  
Фотография. 2014 г.*

мократической республикой» во главе с президентом. В июле 2008 г. на пост Президента Н. избран председатель НК — Р. Б. Ядав. 28 мая 2012 г. из-за неспособности принять новую конституцию УС было распущено. 19 нояб. 2013 г. состоялись выборы во 2-е УС, большинство мест в к-ром занял НК. 2-е УС разработало новую Конституцию, вступившую в силу 20 сент. 2015 г. 28 окт. 2015 г. прошли президентские выборы, победу на к-рых одержала представительница КПНОМЛ Бхандари, ставшая 1-й в истории Н. женщиной, возглавившей гос-во. Имплементация положений новой конституции еще не завершена, конституционное строительство в Н. продолжается. В стране сохраняется социальная и политическая напряженность.

*С. И. Луцев*

**История христианства. Католицизм.** Первый христ. священник — португ. иезуит Х. Кабрал — вступил



тап Малла разрешил им проповедовать новую религию, но они вскоре покинули долину Катманду. Первые попытки ор-

ганизации постоянного присутствия католич. Церкви в Н. относятся к нач. XVIII в. 14 марта 1703 г. Конгрегация пропаганды веры приняла решение о создании миссии в Тибете, к-рая должна была охватить в т. ч. всю совр. территорию Н. Задача была возложена на орден *капуцинов*. В мае 1704 г. 6 братьев этого ордена отправились в Тибет, но только двое из них дошли до места назначения. С 21 февр. по 12 июня 1707 г. они находились в долине Катманду для подготовки своего путешествия в Тибет. В сер. янв. 1715 г. трое капучинов прибыли в долину Катманду для открытия миссионерского става в Н. В последующие десятилетия, несмотря на трудности, связанные с тяжелыми природными условиями, подозрительным отношением к христианам местных жителей и властей, нехваткой человеческих и материальных ресурсов, миссия капучинов укрепилась и к нач. 70-х гг.

XVIII в. не только действовала в долине Катманду, но и поддерживала связь с правителями Гор-

*Школа св. Ксаверия  
в Юдавари.  
Фотография. 2-я пол. XX в.*

на территорию Н. в 1628 г. Весной того года, во время путешествия из Шигадзе в Хугли через долину Катманду, он был благосклонно принят одним из местных правителей (предположительно королем Кантупура — Лакшминипарасимхой Маллой). В 1661 г. в долине Катманду побывали иезуиты Альберт д'Орвилль из Брюсселя и Иоганн Грюбер из Лип-

бде совести, в следующем месяце то же сделал правитель Бхактанпура — Ранаджита Малла. 24 марта 1760 г. в Катманду освящена ц. Успения Пресв. Девы Марии. В Бхактанпуре и Патане были открыты часовни. Во время завоевания долины Катманду Притхвинараяном Шахом капучины поддерживали с ним хорошие отношения, в т. ч. оказали



медицинскую помощь его брату, раненному при захвате Киртипура. Впосл. Притхвинаяраи заподозрил миссионеров в том, что они способствовали приглашению отрядов Британской ОИК на помощь Джаяпракану Малле. После окончательного завоевания долины недоверие нового властителя к капуцинам усилилось, и в 1769 г. христиане (трое капуцинов и 57 крещеных неваров) были вынуждены покинуть Н. Крещеные невары поселились в Чухари, близ Беттиаха (совр. шт. Бихар, Индия), где их потомки обитают до сих пор. В 1784 г. территория Н. была передана в юрисдикцию апостолического викариата Тибета и Индостана. Миссионеры-капуцины смогли вернуться в Н. в 1786–1789 и 1794–1810 гг. С 1808 г. Н. находился в различных индийских юрисдикциях. После поражения в англо-непальской войне 1814–1816 гг. Сугаульский мирный договор 1816 г. запретил королю Н. брать на службу выходцев из Европы и Америки без согласия брит. правительства. Поскольку такое разрешение выдавалось крайне редко, это положение, тщательно соблюдаемое обеими сторонами, фактически закрыло границы Н. для иностранцев, в т. ч. для миссионеров, вплоть до провозглашения независимости Индии в 1947 г. и падения «ранакратии» в 1951 г. В 1919 г. Н. был включен в юрисдикцию новообразованного еп-ства Патна (совр. шт. Бихар, Индия). С нач. XX в. жители Бихара стали прибывать в Восточный Н. в поисках работы на чайных плантациях. Некоторые из этих переселенцев были католиками. Несмотря на невозможность вести офиц. миссию в Н., не позднее нач. 40-х гг. XX в. католич. священники, служившие на территории Сев. Бихара, стали тайно пересекать границу для окормления переселенцев-католиков в вост. части Н.

После падения «ранакратии» в 1951 г. границы Н. были вновь открыты для миссионеров, однако прозелитизм среди местного населения по-прежнему находился под запретом. В июле 1951 г. амер. иезуит Маршалл Моран из еп-ства Патна с разрешения непальских властей открыл школу св. Ксаверия в Годавари (в 15 км от Катманду) (переговоры об этом шли еще в 1949 с премьер-министром Моханом Шамшером). В 1954 г. отделение этой школы было основано в Ла-

литпуре. В том же году Н. впервые посетил председатель еп-ства Патна еп. Вильдермут вместе с представительницами Ин-та Блаженной Девы Марии (IBVM). В 1955 г. сестры этой католич. конгрегации открыли в Н. школу для девочек.

Поскольку прозелитизм был запрещен, деятельность христ. миссионеров сосредоточивалась гл. обр. на социальном служении — оказании помощи нуждающимся, организации образования и здравоохранения, борьбе с последствиями стихийных бедствий и т. п. В 1983 г. Правительство Н. предприняло шаги к установлению дипломатических отношений с Папским престолом. 7 окт. 1983 г. территория Н. была выделена из еп-ства Патна в отдельную миссию *sui iuris*, во главе к-рой 8 дек. 1984 г. поставлен иезуит из числа местного населения — Энтони Франсис Шарма. В 1985 г. архиеп. Агостино Каччавиллан вручил верительные грамоты королю Н. в качестве 1-го пропунция.

В 80-х гг. XX в. католич. миссия распространилась за пределы долины Катманду — на восток и на за-

твердилась во мн. частях Н., количество католиков превысило 7 тыс. чел. 10 февр. 2007 г. папа Бенедикт XVI преобразовал префектуру Н. в апостолический викариат во главе с Шармой, ставшим одновременно титулярным епископом. В 2014 г. викарием назначен инд. свящ. Пол Симики.

**Протестантизм.** С сер. XIX в. британцы стали активно развивать расположенный у вост. границы Н. г. Дарджилинг, куда для работы на чайных плантациях переселялись непальцы. Здесь в 1870 г. миссионер Церкви Шотландии Уильям Макфарлан основал Восточно-гималайскую миссию, к-рая занималась образованием местных жителей, переводом Библии и др. христ. лит-ры на местные языки и проповедью в сельских районах. Благодаря усилиям этой миссии проживавшие здесь непальцы имели возможность ознакомиться с основами христ. веры. К первым обращенным непальцам принадлежал Ганга Прасад Прадхан (1851–1932), происходивший из богатой неварской семьи, переехавшей

в 1861 г. в Дарджилинг. Здесь он принял крещение и получил образование в школе Макфарлана.

*Еп. Э. Ф. Шарма  
у католич. собора  
Успения Пресв. Девы Марии  
в Лалитпуре.  
Фотография. Нач. XXI в.*



над, в разных частях Н. были основаны новые миссионерские станы, в страну прибыли представители различных мужских и женских католич. конгрегаций, гл. обр. индийцы. Конституция 1990 г. предоставила право свободно исповедовать свою религию, сохранив запрет на прозелитизм. После долгого ожидания в 1993 г. католич. община в Н. была официально зарегистрирована правительством. 15 авг. 1995 г. кард. Йозеф Томко, префект Конгрегации евангелизации народов, освятил строящуюся в Катманду ц. Успения Пресв. Девы Марии (ныне соборная). 8 нояб. 1996 г. миссия *sui iuris* в Н. преобразована в апостолическую префектуру во главе с Шармой. В 2000-х гг. католич. Церковь

на. В 1869 г. Прадхан начал проект по переводу Библии на язык непали, который был завершен в 1914 г. В том же году он вернулся в Катманду с целью создания системы народного образования в Н., но за христ. проповедь был навсегда изгнан из страны.

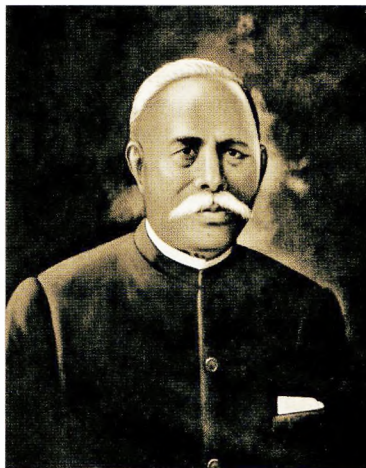
С кон. XIX в. работавшие в Бихаре на границе с Н. миссионерские и каритативные орг-ции (Союз миссионеров в запредельные страны (Regions Beyond Missionary Union), Медицинская миссия в Раксауле (Raxaul Medical Mission), Данканский госпиталь (Duncan Hospital; основан в 1930)), а также инициативные группы (напр., Австралийская непальская миссия, основанная в 1917 семьей Джона и Лиллан Кумб в Гхорасахане (совр. шт. Бихар, Индия)) способствовали распространению христ. учения среди непаль-



цев в период изоляции страны от иностранцев. В 1927 г. представительница Библейской и медицинской миссии Зенапа (Zenana Bible and Medical Mission) — Китти Харборд открыла в Наутанве (совр. шт. Бихар, Индия) медицинский центр, сотрудники которого в 1943 г. создали Непальское евангелическое собрание (Nepal Evangelistic Band). После открытия границ его представители первыми из протестантов вступили на территорию Н.: в 1952 г. им дали офиц. разрешение создать медицинский центр в Покхаре. Впосл. это объединение распространило свою деятельность на мн. части Западного Н. и было переименовано в Международное непальское товарищество, основной задачей которого по-прежнему является медицинское обслуживание.

В 1954 г. 2 семьи миссионеров из США — Боб и Бетел Флеминг (методисты) и Карл и Бетти Фридерикс (пресвитериане) — прибыли в Н. для создания госпиталя в г. Тансен и неск. клиник в долине Катманду. По приглашению офиц. властей др. протестант. группы также прибыли в Н. для открытия госпиталей и школ и участия в различных гуманитарных мероприятиях, но им было запрещено заниматься проповедью. Среди прибывших в Н. протестант. групп были представители разных деноминаций, в т. ч. пресвитериане, методисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники и др. Миссионеры работали в Катманду, Тансене, Покхаре, Наутанве. Госпитали были открыты также в Патане и Покхаре. В марте 1954 г. в Нагпуре (совр. шт. Махараштра, Индия) при поддержке Национального христианского совета Индии и с разрешения Правительства Н. различные протестант. орг-ции, действовавшие в Н., основали межденоминационную Объединенную миссию в Непал (ОМН). Ее деятельность на территории Н. регулировалась рядом соглашений с Правительством Н., которые содержали строгий запрет на ведение проповеди, но признавали за ОМН статус христ. орг-ции и вероисповедание ее работников. ОМН стала основным межденоминационным объединением, координирующим работу различных миссий в Н.

В 1952 г. в Покхаре построена 1-я в Н. протестант. церковь. Затем были возведены еще неск. церквей в долине Катманду. Первая церковь



Танга Праса́д Прадхан.  
Фотография. 1-я четв. XX в.

в г. Катманду была возведена близ здания парламента небольшой группой представителей Сирийской Малабарской Церкви Мар Фомы, прибывшей в Н. из южноинд. шт. Керала в нач. 1953 г. Вошедшие в страну протестант. миссии ввиду запрета прозелитизма не могли заниматься строительством церквей и не были официально связаны с местными христ. общинами. Независимость церквей от миссий выражалась в том, что во главе христ. общин в Н. становились непальцы, миссии и церкви были автономными друг от



Пастор Пре́м Прадхан.  
Фотография. 60–70-е гг. XX в.

друга, самофинансируемыми и внеденоминационными. В 1960 г. для координации деятельности христ. общин на территории Н. было создано Непальское христианское товарищество (ныне Национальное товарищество Церквей в Непале). В 1962 и 1963 гг. в Наутанве состоялись первые общие собрания Непальско-

го христианского товарищества. С 1966 г. они проводились регулярно по 1 раз в 2 года.

В 1956 г. небольшая группа христиан из Дарджилинга под рук. Раджендры Ронгонга, правнука Прадхана, и Роберта Картака прибыла в Катманду и основала здесь христ. общину, в наст. время известную под названием Гьянешвар (Gyaneshwar Church) и являющуюся самой крупной протестант. общиной в Н. Другие христиане из Дарджилинга, прибывшие в Н., влились в ряды ОМН.

В кон. 50-х гг. XX в. были проведены первые аресты и вынесены обвинительные приговоры за прозелитизм. В нояб. 1960 г. военный суд БВС (гуркх) пастор Прем Прадхан, в 1951 г. обратившийся в христианство, и 3 крещенные им супружеские пары были заключены в тюрьму Тансена, и через год Верховный суд Н. вынес им обвинительный приговор. С 1960 по 1975 г. Прем Прадхан был 14 раз заключен в тюрьму за открытое крещение бывш. индуистов и провел в заточении в общей сложности 40 лет. Находясь в неволе, он проповедовал своим сокамерникам и надсмотрщикам. В 60–80-х гг. XX в. в разных частях страны нередко наблюдались аналогичные случаи ареста за прозелитизм. Когда кор. Бирендра 2 июня 1990 г. объявил о всеобщей амнистии, 60 христиан находились в тюремном заключении и еще 200 дел против христиан были переданы в суд.

С 1990 г. начался новый этап развития христ. орг-ций в Н. Хотя запрет на прозелитизм сохранялся, Конституция 1990 г. признала за всеми жителями Н. право свободно исповедовать свою религию. Несмотря на то что христ. орг-ции испытывали трудности с офиц. признанием и регистрацией, они находили возможность приобретать земли и здания, осуществлять публичное богослужение. К 1990 г. ОМН объединяла 39 миссий, 420 иностранных миссионеров и более 2 тыс. непальских работников. В условиях политической нестабильности гос-во не могло в полной мере осуществлять запрет на прозелитизм, хотя на протяжении 90-х гг. XX в. было неск. случаев судебного преследования христиан. С 1990 по 2011 г. количество христиан в Н. увеличилось более чем в 10 раз. Христиане регулярно проводят публичные встречи и процессии на Рождество и Пасху, куда



приглашаются политики и известные люди. В 2011 г. празднование Рождества в Катманду и др. крупных городах достигло масштабов общенационального фестиваля.

Однако противостояние христианским конфессиям со стороны проиндустских движений в Н. также достаточно велико. Существующая с 2006 г. политическая и экономическая нестабильность укрепила крайние индуистские и роялистские движения, стремящиеся восстановить монархию, ликвидировать статус светского гос-ва и остановить рост обращений в другие религии. Индуистские экстремистские орг-ции (напр., «Армия обороны Непала») регулярно публикуют угрозы, адресованные представителям нетрадиционных для Н. конфессий, с требованием покинуть страну. Эта группировка несет ответственность за убийства священников, ряд нападений на католич. и протестант. орг-ции, а также на мечети в Н. В нач. XXI в. экстремистами в Н. совершено неск. терактов на религ. почве. 8 июля 2012 г. в Катманду была демонтирована старейшая протестант. церковь. В нояб. 2013 г. христ. миссионер был убит местными жителями сел. Пхаттенур в юго-вост. части страны. 13 июня 2014 г. по обвинению в «насильственных обращениях в христианство» были задержаны более 40 лидеров христ. общины, через неск. дней они были освобождены. 14 сент.

2015 г. 3 протестант. церкви в Н. подверглись нападению индуистских экстремистов. 25 апр. 2015 г. в Н. произошло крупное землетрясение. Различные христ. орг-ции и церкви выделили большие суммы на гуманитарные цели, но при раздаче помощи жертвам землетрясения христиане подвергались дискриминации. 9 июня 2016 г. в Н. арестовано 7 христиан за распространение Свящ. Писания среди учащихся.

Тем не менее популярность христианства в Н. растет — на протяжении последних десятилетий Н. по темпам роста христ. населения уверенно занимает одно из первых мест в мире. Успех христ. миссии объясняется совместными усилиями различных христ. орг-ций, уменьшением давления со стороны гос-ва, характер к-рого стал светским, участием христ. орг-ций на протяжении мн. лет в гуманитарной деятельности, ассоциацией христ. культуры у молодежи с культурой развитых стран (подавляющее большинство новообращенных — молодые люди) и проч. факторами.

#### В. В. П.

Лит.: *Regmi D. R.* A Century of Family Autocracy in Nepal. [Kathmandu], 1950; *idem.* Ancient Nepal. Calcutta, 1969; *Petech L.* I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. R., 1952–1956. 7 vol.; *Satish K. Rana* Polity in Nepal. Bombay; N. Y., 1967; *History of Nepal: As Told by its Own and Contemporary Chroniclers* / Ed. B. J. Harat. Hoshiarpur, 1970; Непал: История, этнография, экономика. М., 1974; *Редько И. Б.* Очерки соц.-полит. истории Непала в новое и новейшее время. М., 1976; *он же.* Полити-

ческая история Непала. М., 1986; *Vannini E.* Christian Settlements in Nepal during the Eighteenth Century. New Delhi, 1977; *Regmi M. Ch.* Thatched Huts and Stucco Palaces: Peasants and Landlords in 19<sup>th</sup> Cent. Nepal. New Delhi, 1978; *Lindell J.* Nepal and the Gospel of God. Kathmandu, 1979; Непал: Проблемы новой и новейшей истории. М., 1980; *McLeish A.* The Frontier Peoples of India. Delhi, 1983; *Farwell B.* The Gurkhas. N. Y., 1984; *Tabopuo M.* Непал и его жители. М., 1985; *Introducing Nepal and the UMN.* Kathmandu, 1985; *Perry C.* The History of the Church in Nepal. Wheaton, 1990; *idem.* A Biographical History of the Church in Nepal. Kathmandu, 2000; *Shaha R.* Modern Nepal: A Political History, 1769–1955. New Delhi, 1990. 2 vol.; *Пресмха К. П.* Культ животных в Непале: Жизнь народа и древние легенды. М., 1993; *он же.* Свастхани: Мифы и легенды Непала. М., 1996; *он же.* Христианство в современном Непале // Христианский мир: Религия, культура, этнос: Мат-лы науч. конф., дек. 2000 г. СПб., 2000. С. 78–84; *он же.* Непал и христианство в индуистском Непале // Южная Азия: Конфликты и компромиссы: Мат-лы науч. конф. М., 2004. С. 84–100; *он же.* Муидхум — религиозно-правовой трактат киратов // XXXVII Междунар. конгресс востоковедов ICANAS-37. М., 2004. С. 954–955; *он же.* Верования киратских племен // На поезде в Гималаи: Сб. М., 2009. С. 94–99; *Мазурина В. И.* Непал. М., 1994; *она же.* Буддизм и другие конфессии в Непале. Элиста, 2003; *Messerschmidt D. A.* The Moran of Kathmandu. Bangkok, 1997; *Муриан И. Ф.* Искусство Непала: Древность и средневековье. М., 2000; *Культура Непала: Традиции и современность.* СПб., 2001; *Ледков А. А.* Жрецы и чиновники: Взаимодействие религ. и гос. институтов в традиц. обществе Непала. СПб., 2001; *Непал на рубеже тысячелетий.* М., 2002; *Mahajan M. M.* Comparative Study of Hinduism and Christianity in Nepal. [Kathmandu], 2002; *Whelpton J.* History of Nepal. Camb., 2005; *Ледков А. А., Лынев С. И.* История Непала, XX век. М., 2011; *Shrestha N. R., Bhattari K.* The Historical Dictionary of Nepal. Lanham, 2017<sup>2</sup>.



## СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

## Библейские книги

|              |                                         |
|--------------|-----------------------------------------|
|              | <b>Ветхий Завет</b>                     |
| Авв          | Книга пророка Аввакума                  |
| Авд          | Книга пророка Авдия                     |
| Агг          | Книга пророка Аггея                     |
| Ам           | Книга пророка Амоса                     |
| Быт          | Бытие                                   |
| Вар          | Книга пророка Варуха                    |
| Втор         | Второзаконие                            |
| Дан          | Книга пророка Даниила                   |
| 1, 2, 3 Езд  | Книги Ездры — 1, 2 и 3-я                |
| Еккл         | Книга Екклесиаста                       |
| Есф          | Книга Есфири                            |
| Зах          | Книга пророка Захарии                   |
| Иез          | Книга пророка Иезекииля                 |
| Иер          | Книга пророка Иеремии                   |
| Иов          | Книга Иова                              |
| Ионл         | Книга пророка Иония                     |
| Иона         | Книга пророка Ионы                      |
| Ис           | Книга пророка Исаии                     |
| Исх          | Исход                                   |
| Иф           | Книга Иудифи                            |
| Лев          | Левит                                   |
| 1, 2, 3 Макк | Книги Маккавейские — 1, 2 и 3-я         |
| Мал          | Книга пророка Малахии                   |
| Мих          | Книга пророка Михея                     |
| Нав          | Книга Иисуса Навина                     |
| Наум         | Книга пророка Наума                     |
| Неем         | Книга Неемии                            |
| Ос           | Книга пророка Осии                      |
| 1, 2 Пар     | Книги Паралипоменон — 1-я и 2-я         |
| Песн         | Книга Песни Песней Соломона             |
| Плач         | Книга Плач Иеремии                      |
| Посл Иер     | Послание Иеремии                        |
| Прем         | Книга премудрости Соломона              |
| Притч        | Книга Притчей Соломоновых               |
| Пс           | Псалтирь, псалом                        |
| Руфь         | Книга Руфь                              |
| Сир          | Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова |
| Соф          | Книга пророка Софонии                   |

|                |                                                    |
|----------------|----------------------------------------------------|
| Суд            | Книга Судей Израилевых                             |
| Тов            | Книга Товита                                       |
| 1, 2, 3, 4 Цар | Книги Царств — 1, 2, 3 и 4-я                       |
| Числ           | Числа                                              |
|                | <b>Новый Завет</b>                                 |
| Гал            | Послание к Галатам                                 |
| Деян           | Деяния святых апостолов                            |
| Евр            | Послание к Евреям                                  |
| Еф             | Послание к Ефесеянам                               |
| Иак            | Послание ап. Иакова                                |
| Ин             | Евангелие от Иоанна                                |
| 1, 2, 3 Ин     | Послания ап. Иоанна — 1, 2 и 3-е                   |
| Иуд            | Послание ап. Иуды                                  |
| Кол            | Послание к Колоссянам                              |
| 1, 2 Кор       | Послания к Коринфянам — 1-е и 2-е                  |
| Лк             | Евангелие от Луки                                  |
| Мк             | Евангелие от Марка                                 |
| Мф             | Евангелие от Матфея                                |
| Откр           | Откровение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)      |
| 1, 2 Петр      | Послания ап. Петра — 1-е и 2-е                     |
| Рим            | Послание к Римлянам                                |
| 1, 2 Тим       | Послания к Тимофею — 1-е и 2-е                     |
| Тит            | Послание к Титу                                    |
| 1, 2 Фес       | Послания к Фессалоникийцам (Солунянам) — 1-е и 2-е |
| Флм            | Послание к Филимону                                |
| Флп            | Послание к Филиппийцам                             |
| МТ             | Масоретский текст Библии                           |

## Вселенские и Поместные Соборы

|                   |                                                                |
|-------------------|----------------------------------------------------------------|
| I Всел.           | <b>Вселенские</b><br>Вселенский Собор 1-й, 1-й Никейский (325) |
| II Всел.          | Вселенский Собор 2-й, 1-й Константинопольский (381)            |
| III Всел.         | Вселенский Собор 3-й, Ефесский (431)                           |
| IV Всел., Халкид. | Вселенский Собор 4-й, Халкидонский (451)                       |

|           |                                                      |
|-----------|------------------------------------------------------|
| V Всел.   | Вселенский Собор 5-й, 2-й Константинопольский (553)  |
| VI Всел.  | Вселенский Собор 6-й, 3-й Константинопольский (681)  |
| Трул.     | Трулльский (Шесто-Шестой Вселенский) Собор (691–692) |
| VII Всел. | Вселенский Собор 7-й, 2-й Никейский (787)            |

## Поместные

|                      |                                        |
|----------------------|----------------------------------------|
| Апкр.                | Апирский (314)                         |
| Антиох.              | Антиохийский (341)                     |
| Гангр.               | Гангрский (ок. 340)                    |
| Карф.                | Карфагенский (419)                     |
| Конст. (394)         | Константинопольский (394)              |
| Конст. (861), Двукр. | Константинопольский (Двукратный) (861) |
| Конст. (879)         | Константинопольский (879)              |
| Лаодик.              | Лаодикейский (ок. 343)                 |
| Неокес.              | Неокесарийский (между 314 и 325)       |
| Сардик.              | Сардикский (Сардикский) (343)          |

## Правила святых апостолов

|     |                          |
|-----|--------------------------|
| Ап. | Правила святых апостолов |
|-----|--------------------------|

## Правила отцов Церкви

|             |                                                                |
|-------------|----------------------------------------------------------------|
| Амф.        | Правило св. Амфилохия                                          |
| Анаст.      | Ответ Анастасия, патриарха Антиохийского                       |
| Афан.       | Правила св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского        |
| Васил.      | Правила св. Василия Великого, архиеп. Кесарийского             |
| Генн. Посл. | Окружное послание св. Геннадия, патриарха Константинопольского |
| Григ. Наз.  | Правило св. Григория Назианзинца (Богослова)                   |
| Григ. Неок. | Правила св. Григория, архиеп. Неокесарийского                  |
| Григ. Нисс. | Правила св. Григория, еп. Нисского                             |





|           |                                                                              |             |                                                                                   |              |                                                                                            |
|-----------|------------------------------------------------------------------------------|-------------|-----------------------------------------------------------------------------------|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| Дион.     | Правила<br>св. Дионисия,<br>архиеп. Александрий-<br>ского                    | Кир.        | Правила<br>св. Кирилла, архиеп.<br>Александрийского                               | Петр Ал.     | Правила св. Петра,<br>архиеп. Александрий-<br>ского                                        |
| Иоан. Зл. | Св. Иоанн Златоуст.<br>Беседа на Еф                                          | Ник. Исп.   | Правила<br>св. Никифора Испов-<br>ведника, патриарха<br>Константинополь-<br>ского | Тарас. Посл. | Послание св. Тарасия,<br>патриарха Константи-<br>нопольского, к папе<br>Римскому Адриану I |
| Иоан. П.  | Правила<br>св. Иоанна<br>Постника,<br>патриарха<br>Константинополь-<br>ского | Ник. Конст. | Правила<br>Николая, патриарха<br>Константинополь-<br>ского                        | Тимоф.       | Правила Тимофея,<br>еп. Александрийского                                                   |
|           |                                                                              |             |                                                                                   | Феоф.        | Правила Феофила,<br>архиеп. Александрий-<br>ского                                          |

### Сокращения названий городов

|          |                         |                    |                        |              |                    |
|----------|-------------------------|--------------------|------------------------|--------------|--------------------|
| Джорд.   | Джорданвилль (США)      | СПб., С.-Петербург | Санкт-Петербург        | Kbh.         | Kopenhagen         |
| Екат.    | Екатеринбург            | Tó.                | Тбилиси                | L.           | London             |
| Ер.      | Ереван                  | X.                 | Харьков                | Los Ang.     | Los Angeles        |
| Иерус.   | Иерусалим               | Amst.              | Amsterdam              | Lpz.         | Leipzig            |
| К.       | Киев                    | Antw.              | Antwerpen              | Lugd. Batav. | Lugduni Batavorum  |
| Каз.     | Казань                  | B.                 | Berlin                 | Mil.         | Milano             |
| Кипп.    | Кипшинёв                | B. Aires           | Buenos Aires           | Münch.       | München            |
| К-поль   | Константинополь         | Bdpst              | Budapest               | N. Y.        | New York           |
| Л.       | Ленинград               | Brat.              | Bratislava             | Oxf.         | Oxford             |
| Лип.     | Лейпциг                 | Brux.              | Bruxelles              | P.           | Paris              |
| М.       | Москва                  | Bucur.             | București              | Phil.        | Philadelphia       |
| Н.-Й.    | Нью-Йорк                | Camb.              | Cambridge              | R.           | Roma               |
| Н. Повг. | Нижний Новгород         | Cph.               | Copenhagen, Copenhagen | St.-Pb.      | Sankt-Petersburg   |
| Новг.    | Новгород; Вел. Новгород | Düss.              | Düsseldorf             | Stuttg.      | Stuttgart          |
| Новосиб. | Новосибирск             | Edinb.             | Edinburgh              | Tb.          | Tbilissi           |
| Од.      | Одесса                  | Fr./M.             | Frankfurt am Main      | Thessal.     | Thessaloniki       |
| П.       | Париж                   | Freiburg i. Br.    | Freiburg im Breisgau   | Tüb.         | Tübingen           |
| Пг.      | Петроград               | Gen.               | Genève                 | Vat.         | Città del Vaticano |
| Р.-н/Д.  | Ростов-на-Дону          | Gött.              | Göttingen              | W.           | Wien               |
| Севаст.  | Севастополь             | Hdlb.              | Heidelberg             | Warsz.       | Warszawa           |
| Серг. П. | Сергиев Посад           | Jerus.             | Jerusalem              | Wash.        | Washington         |
| Симф.    | Симферополь             | Jord.              | Jordanville (USA)      | Θεσ.         | Θεσσαλονίκη        |





## Новые сокращения, используемые в статье «Наг-Хаммади библиотека»

| Сокращения латинские    | Полное описание                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Сокращения русские (по статье «Гностицизм») | № Кодекса                       |
|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------|---------------------------------|
| ‘NHC                    | The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, 1972–1984; Idem: The Nag Hammadi Scriptures: The rev. and updated transl. of sacred gnostic texts complete in 1 vol. / Ed. M. Meyer. N. Y., 2008. [English transl.]                                                                                   |                                             |                                 |
| NHS                     | Nag Hammadi Studies. Leiden, 1971–1991. Vol. 1–34 (продолж.: NHMS)                                                                                                                                                                                                                                              |                                             |                                 |
| NHMS                    | Nag Hammadi and Manichaean Studies. Leiden, 1987–[2012]. Vol. 35–[78]                                                                                                                                                                                                                                           |                                             |                                 |
| [NHC]. Act. Petr.       | Acta Petri // The Acts of Peter and the 12 Apostles. Leiden, 2000. (The Coptic Gnostic Library; 3) [Деяния Петра]                                                                                                                                                                                               | ДеянПетр                                    | BG. 8502. 4                     |
| NHC. Act. Petr. XII Ap. | Les actes de Pierre et des Douze Apôtres (NH VI, 1) / Ed., trad. V. Ghica. Québec, 2017. (BCNH. ST; 37) [Деяния Петра и 12 апостолов]                                                                                                                                                                           | ДеянПетрАп                                  | VI 1                            |
| NHC. Allog.             | L'Allogène: (NH XI, 3) / Ed. W.-P. Funk. Québec, 2004. (BCNH. ST; 30) [Откровение Аллогена своему сыну]                                                                                                                                                                                                         | Аллог                                       | XI 3                            |
| NHC. Апок. Adam.        | L'Apocalypse d'Adam / Ed., transl. F. Morard. Québec, 1985. (BCNH. ST; 15); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1975. Vol. 5: Codex 5. P. 63–85 [Апокалипсис Адама о смысле и конце истории]                                                                                                                   | АпАд                                        | V 5                             |
| NHC. 1 Апок. Jac.       | La premiere Apocalypse de Jacques / Transl., ed. A. Veilleux. Québec, 1986. (BCNH. ST; 17); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1975. Vol. 5: Codex 5. P. 24–44; [Первый апокалипсис Иакова (в форме диалога со своим братом Иисусом)]                                                                         | 1 АпИак                                     | V 3                             |
| NHC. 2 Апок. Jac.       | [Jakobus-Apokalypse, II] / Ed. D. M. Parrott // NHC. Leiden, 1975. Vol. 5: Codex 5. P. 44–63 [Второй апокалипсис Иакова]                                                                                                                                                                                        | 2 АпИак                                     | V 4                             |
| NHC. Апок. Paul.        | L'Apocalypse de Paul: (NH V, 2) / Ed. J.-M. Rosenstiehl. Québec, 2005. (BCNH. ST; 31); Idem: The Apocalypse of Paul from Nag Hammadi Codex V: A transl. and interpr. / W. R. Murdock. Ann Arbor (Mich.), 1968. [Апокалипсис Павла]                                                                              | АпокПавл                                    | V 2                             |
| NHC. Апок. Petr.        | The Coptic Apocalypse of Peter: (Nag-Hammadi-Codex VII, 3) / Ed. H. W. Navelaar. B., 1999. (TU; 144) [Апокалипсис Петра]                                                                                                                                                                                        | АпПетр                                      | VII 3                           |
| NHC. Апокр. Jn.         | The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II 1, III 1 and IV 1 with BG 8502, 2 / Ed. M. Waldstein. Leiden, 1985. (NHMS; 33. The Coptic Gnostic Library; 2); Le livre de secrets de Jean: rec. brève (NH III, 1 et BG, 2) / Ed. B. Basc, W.-P. Funk. Québec, 2012. (BCNH. ST; 35) [Апокриф Иоанна] | АпИн                                        | II 1 (III 1; IV 1; BG. 8502. 2) |
| NHC. Asclep.            | Hermès en Haute-Egypte / Ed. J.-P. Mahé. Pt. 2: Le fragment du Discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes                                                                                                                                                                                      | Аскл                                        | VI 8                            |



|                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                  |              |
|--------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|--------------|
|                    | (NH VI, 8.8a). Québec, 1982. (BCNH. ST; 7) [Асклепий, фрагм. трактата «Совершенное учение»]                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |                  |              |
| NHC. Auth. Log.    | L'authentikos logos / Ed. J.-É. Ménard. Québec, 1977. (BCNH. ST; 2) [Подлинное учение]                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | ПУч              | VI 3         |
| NHC. Dial. Soter.  | Le dialogue du Sauveur: (NH III, 5) / Ed. P. Létourneau. Québec, 2003. (BCNH. ST; 29); Idem: Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior / Contrib., ed. St. Emmel; Leiden, 1984. (NHS; 26. The Coptic Gnostic Library) [Диалог Спасителя]                                                                                                                                                                       | Диал.Спас        | III 5        |
| NHC. Ep. Jac.      | L'Épître apocryphe de Jacques: (NH I, 2) / D. Rouleau. Québec, 1987. (BCNH. ST; 18); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1977. Vol. 1: Codex 1. P. 1–16; Idem: Epistula Jacobi Apocrypha: Die 2. Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I / Hrsg., übers. und komment. D. Kirchner. B., 1989 [Апокрифическое «послание» Иакова]                                                                                                   | ПослИак (апокр.) | I 2 (XII 2)  |
| NHC. Ep. Petr.     | La lettre de Pierre a Philippe / Ed. J. E. Ménard. Québec, 1977. (BCNH. ST; 1); Idem: Der Brief des Petrus an Philippus: Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII, 2) / Hrsg., übers. und komment. H.-G. Bethge. B., 1997. (TU; 141) [Послание Петра Филиппу]                                                                                                                             | ПослПетр         | VIII 2       |
| NHC. Eugn.         | Eugnoste: (NH III, 3 et V, 1); lettre sur le Dieu transcendant; Tl. 1: Eugnoste / Ed. A. Pasquier. Québec, 2000. (BCNH. ST; 26); Tl. 2: Eugnoste Commentaire / Ed. A. Pasquier. Québec, 2010. (BCNH. ST; 33) [Послание блж. Евгноста]                                                                                                                                                                                     | ЕвЕвг            | III 3 (V 1)  |
| NHC. Evang. Aeg.   | Nag Hammadi codices III, 2 and IV, 2: The Gospel of the Egyptians; (the Holy Book of the Great Invisible Spirit) / Ed. A. Böhlig. Leiden, 1975. (NHS; 4. The Coptic Gnostic Library); Idem: Das Aegypterevangelium von Nag Hammadi: (das heilige Buch des grossen unsichtbaren Geistes) / Hrsg. A. Böhlig e. a. Wiesbaden, 1974. (Goettinger Orientforsch.; R. 6: Hellenistica; 1) [Евангелие Египтян]                    | ЕвЕг             | III 2 (IV 2) |
| [NHC]. Evang. Mar. | L'évangile selon Marie (BG 1) / Ed. A. Pasquier. Québec, 1983. (BCNH. ST; 10) [Евангелие Марии (Магдалины)]                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | ЕвМар            | BG. 1        |
| NHC. Evang. Phil.  | The Gospel of Philip (NHC; II 3) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 2; Idem: Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3) / Neu hrsg., übers. und erklärt von H.-M. Schenke. B., 1997. (TU; 156) [Евангелие Филиппа]                                                                                                                                                            | ЕвФил            | II 3         |
| NHC. Evang. Thom.  | The Gospel of Thomas (NHC; II 2) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 2; Idem: Le Livre de Thomas: (NH II, 7) / Ed. R. Kuntzmann. Québec, 1986. (BCNH. ST; 16); Idem: L'Évangile selon Thomas / J.-É. Ménard. Leiden, 1975. (NHS; 5) [Евангелие Фомы]                                                                                                                                   | ЕвФом            | II 2         |
| NHC. Evang. Verit. | Evangelium Veritatis: Die Anapausis im Evangelium veritatis: e. vergleichende Untersuch. d. valentinianisch-gnostischen Heilsgutes d. Ruhe im Evangelium Veritatis u. in anderen Schriften d. Nag Hammadi-Bibliothek / Hrsg. J. Helderman. Leiden, 1984. (NHS; 18); Idem: L'Évangile de vérité / J.-É. Ménard. Leiden, 1972. (NHS; 2); Idem: Evangelium veritatis / Ed. M. Malinine e. a. Zürich, 1961 [Евангелие Истины] | ЕвИст            | I 3 (XII 2)  |
| NHC. Exeg. anim.   | [Exegesis de anima] = L'exégèse de l'âme: (NH II, 6) / Ed. J.-M. Sevrin. Québec, 1983. (BCNH. ST; 9); Idem: The Expo-                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | ТоД; ТолкДуш     | II 6         |



|                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                        |                      |
|----------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------|----------------------|
|                      | sitory Treatise on the Soul / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1974. Vol. 2: Codex 2, N 6; Idem: L'Exégèse de l'âme: Nag Hammadi Codex II 6 / Introd., trad. comment. M. Scopello. Leiden, 1985. (NHS; 25) [Толкование о душе]                                                                                                                                                            |                        |                      |
| NHC. Exp. Val.       | L'Exposé valentinien: Les fragments sur le baptême et sur l'eucharistie; (NH XI, 2) / Ed. J. É. Ménard, Québec, 1985. (BCNH. ST; 14); Idem: Exposé du mythe valentinien et textes liturgiques: (NH XI, 2) / Textes établis W.-P. Funk; trad. et present. J.-P. Mahé. Québec etc., 2016. (BCNH. ST; 36) [Валентинианское учение]                                                        | ВалУч                  | XI 2                 |
| NHC. Hypost. arch.   | L'hypostase des archontes: Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes; (NH II, 4) / Ed. B. Barc. Québec, 1980. (BCNH. ST; 5); Idem: The Hypostasis of the Archons (NHC; II 4) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 2; Idem: Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II, 4). B., 2006. (TU; 156) [Ипостась архонтов] | ИпАрх                  | II 4                 |
| NHS. Hyps.           | Hypsiphron / Ed. J. Turner // The Nag-Hammadi Scripture. N. Y., 2007. P. 701–704 [Молитва ап. Павла]                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Гипс                   | XI 4                 |
| NHC. Intel. perfect. | Le Tonnerre, intellect parfait: (NH VI, 2) / Ed. P.-H. Poirier. Québec, 1995. (BCNH. ST; 22) [Гром, Совершенный Ум]                                                                                                                                                                                                                                                                    | Гром                   | VI 2                 |
| NHC. Interpr.gnos.   | L'Interpretation de la gnose: (NH XI, 1) / Ed. W.-P. Funk. Leuven, 2010. (BCNH. ST; 34) [Толкование знания]                                                                                                                                                                                                                                                                            | ТолкЗн                 | XI 1                 |
| [NHC]. Jeu           | The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity: Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable / Ed. E. Evans. Leiden; Boston, 2015. (NHMS; 89. The Coptic Gnostic Library; 2); [1, 2, 4 Books of Jeu, Pistis Sophia] [Книги великого таинственного Логоса (2 книги Иеу)]                                                                                           | Иеу                    | Cod. Bruc. 1         |
| NHC. Mars.           | Marsanès: (NH X) / Ed. W.-P. Funk. Québec, 2000. (BCNH. ST; 27) [Марсанес]                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Марс                   | X 1                  |
| NHC. Melch.          | Melchisédek: (NH IX,1): Oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne / Ed. W.-P. Funk. Québec, 2001. (BCNH. ST; 28) [Мелхиседек]                                                                                                                                                                                                                                                | Мелх                   | IX 1                 |
| NHC. Ment. percept.  | Mental perception: A Comment. on NHC VI, 4: The concept of our great power / Ed. F. E. Williams. Leiden, 2001. (NHMS; 51) [Мысль (Нозма) нашей великой силы]                                                                                                                                                                                                                           | Мысль; Пости-<br>жение | VI 4                 |
| NHC. Nor.            | [Norea] = The Thought of Norea / Ed. J. Turner // The Nag-Hammadi Scripture. N. Y., 2007. P. 607–612 [Мысль Нории]                                                                                                                                                                                                                                                                     | Нор                    | IX 2                 |
| NHC. Orat. Paul.     | [Oratio Pauli] = The Prayer of Apostle Paul // The Nag-Hammadi Scripture. N. Y., 2007. P. 15–19 [Молитва ап. Павла]                                                                                                                                                                                                                                                                    | МолПавл                | I 1                  |
| NHC. Orig. mund.     | L'écrit sans titre: Traité sur l'origine du monde; (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926 (1) / Transl., ed. L. Painchaud. Québec, 1995. (BCNH. ST; 21); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1974. Vol. 2: Codex 9, 10. P. 97–127 [О происхождении мира (Трактат без названия)]                                                                                                  | ПроисхМир              | II 5 (XIII 2)        |
| NHC. Paraphr. Sem.   | La paraphrase de Sem: (NH VII, 1) / Ed. M. Roberge. Québec, 2000. (BCNH. ST; 25) [Парафраз Сима]                                                                                                                                                                                                                                                                                       | ПарСим                 | VII 1                |
| NHC. Pist. Soph.     | Pistis Sophia / Ed. C. Schmidt; transl. and not. V. Macdermot. Leiden, 1978. (NHS; 9); Idem: Nag Hammadi codices                                                                                                                                                                                                                                                                       | ПремИХ                 | III 4 (BG. 8502. 3); |



|                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |              |             |
|------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|-------------|
|                        | III, 3–4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ / Ed. D. M. Parrott. Leiden; N. Y., 1991. (NHS; 27); Idem: La sagesse de Jésus-Christ: (BG, 3; NH III, 4) / Ed. C. Barry. Québec, 1993. (BCNH. ST; 20) (рус. пер.: Вера Премудрость (Пистис София) // Премудрость Иисуса Христа / Пер., вступ. ст., коммент.: А. И. Еланская. СПб., 2004. С. 9–178) |              | Cod. Askew. |
| NHC. Prec. Herm.       | Precatio Hermetica // Nag-Hammadi deutsch / Hrsg. H.-M. Schenke e. a. B., 2001. Bd. 2. S. 367–369. (GCS; N. F.) [Молитва благодарения]                                                                                                                                                                                                                                                                                         | МолБлаг      | VI 7        |
| NHC. Reg. (Resurr.)    | The Treatise on the Ressurrection (NHC; I 4) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 1; Idem: Le traité sur la résurrection: (NH I, 4) / Ed. J. Ménard. Québec, 1983. (BCNH. ST; 12) [Слово о Воскресении]                                                                                                                                                                                      | Рег; ТрВоскр | I 4         |
| NHC. Sent. Sext.       | Les sentences de Sextus: (NH XII, 1) / Ed. P.-H. Poirier. Québec, 1983. (BCNH. ST; 11) [Изречения Секста]                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | ИСекст       | XII 1       |
| NHC. Silv.             | The Teachings of Silvanus (NHC; VII 4) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 4; Idem: Les leçons de Silvanos. Québec, 1983. (BCNH. ST; 13) [Почение Силуана]                                                                                                                                                                                                                                  | Сил          | VII 4       |
| [NHC]. Soph. Jes. Chr. | The Wisdom of Jesus Christ / Ed. M. Scopello // The Nag-Hammadi Scripture. N. Y., 2007. P. 283–296 [Премудрость Иисуса Христа]                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | ПремИХ       | BG. 8502. 3 |
| NHC. Stel. Seth.       | Les trois stèles de Seth: Hymne gnostique a la triade (NH VII, 5) / Ed. P. Claude. Québec, 1983. (BCNH. ST; 8) [Три столпа (стелы) Сифа]                                                                                                                                                                                                                                                                                       | СтелСиф      | VII 5       |
| NHC. Testim. verit.    | Le témoignage véritable: (NH IX, 3); gnose et martyre / Transl., ed. A. Mahé. Québec, 1996. (BCNH. ST; 23); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1977. Vol. 9/10: Codex 2. P. 29–74 [Свидетельство истины]                                                                                                                                                                                                                     | СвИст        | IX 3        |
| NHC. Thom. Cont.       | Le Livre de Thomas: (NH II, 7) / Ed. D. Rouleau. Québec, 1986. (BCNH. ST; 16); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1974. Vol. 2: Codex 2, N 7. P. 138–145 [Книга Фомы «Атлета»]                                                                                                                                                                                                                                               | ФомАтл       | II 7        |
| NHC. 2Tract. Seth.     | Le deuxième traité du Grand Seth: (NH VII, 2) / Transl., ed. L. Painchaud. Québec, 1982. (BCNH. ST; 6); Idem / Ed. F. Shafik // NHC. Leiden, 1972. Vol. 7: Codex 7. P. 49–70 [Второй трактат великого Сифа]                                                                                                                                                                                                                    | 2 ТрСиф      | VII 2       |
| NHC. Tract. tripart.   | Le Traité Tripartite: (NH I, 5) / Ed. E. Thomassen. Québec, 1989. (BCNH. ST; 19) [Трехчастный трактат]                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | ТрТракт      | I 5         |
| NHC. Trimorph. Prot.   | [Prôtennoia trimorphe] = La prôtennoia trimorphe: (NH XIII, 1) / Ed. Y. Janssens. Québec, 1978. (BCNH. ST; 4); Idem: La pensée première a la triple forme: (NH XIII, 1): [Prôtennoia trimorphe] / Ed. P.-H. Poirier. Québec, 2006. (BCNH. ST; 32); Idem: Die dreigestaltige Prottennoia: (Nag-Hammadi-Codex XIII) / Hrsg. G. Schenke. B., 1984. (TU; 132) [Треобразная протеноя]                                               | Прот         | XIII 1      |
| NHC. Zostr.            | Zostrien: (NH VIII, 1) / Ed. C. Barry. Québec, 2000. (BCNH. ST; 24) [Зостриан]                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Зостр        | VIII 1      |



### Список опечаток, замеченных в томе 47

| Страница | Колонка | Строка         | Напечатано                               | Следует читать                                                                                                                                                               |
|----------|---------|----------------|------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 107      | 3       | 1-я снизу      | <i>С. М. Степаняни, С. А. Чарный</i>     | <i>Ф. А. Асадуллин, К. Л. Блаженков, И. О. Гаврилухин, Н. А. Кренке, И. Р. Леоненкова, О. А. Лиценбергер, В. Г. Пидгайко, В. П. Пономарёв, С. М. Степаняни, С. А. Чарный</i> |
| 229      | 2       | 19–20-я сверху | <i>общегосуртвенной</i>                  | <i>общегосударственной</i>                                                                                                                                                   |
| 255      | 1       | 18-я снизу     | Крестовоздвиженский собор на Воздвиженке | Крестовоздвиженский собор на Воздвиженке (с 1931)                                                                                                                            |
| 591      | 2       | 31-я снизу     | mudrâ                                    | mudrã                                                                                                                                                                        |

### Дополнения к библиографии в статье «Некрасов А. И.»

Арх.: Архив Чувашского гос. ин-та гуманит. наук (Отд. 1. Д. 552. № 6355); Архив Чувашского национального музея (п. 13); Библиотека Чувашского гос. худ. музея (без номера).

Соч.: Художественно-археол. памятники Чебоксар / Публ. и вступ. ст.: А. И. Мордвинова // Художественная культура Чувашии: 20-е гг. Чебоксары, 2005. С. 211–254 (соавт.: Е. А. Некрасова).

### УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ (общие для карт)

|                                                                                                             |                                                |                          |                                  |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------|--------------------------|----------------------------------|
|                                                                                                             | Границы митрополий                             |                          | Столицы государств               |
|                                                                                                             | Границы епархий                                |                          | Центры административных единиц   |
|                                                                                                             | Центры епархий                                 | <b>НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ</b> |                                  |
|                                                                                                             | 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             |
| <b>Примечание.</b><br>В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания |                                                |                          | Города и поселки городского типа |
|                                                                                                             |                                                |                          | Населенные пункты сельского типа |



# ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

## Том XLVIII

### МУРОМСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ – НЕПАЛ

---

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 № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 28.11.2017. Формат 60×90<sup>1/8</sup>. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 7084



Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93. Тел.: +7(495)745-84-28, +7(49638)20-685  
[www.aoompk.ru](http://www.aoompk.ru), [www.aoompk.rf](http://www.aoompk.rf)

